

EXISTENCIALISMO E CIÊNCIA

PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS

NA PESQUISA



A R C O
EDITORES ● ● ●

Zuleica Pretto
Milene Strelow
Daniela Ribeiro Schneider
Organizadoras

EXISTENCIALISMO E CIÊNCIA

PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS

NA PESQUISA



A R C O
EDITORES ● ● ●

Zuleica Pretto
Milene Strelow
Daniela Ribeiro Schneider
Organizadoras

Esta obra é de acesso aberto.

É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e a autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.



CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Thiago Ribeiro Rafagnin, UFOB.

Prof. Dr. Deivid Alex dos Santos, UEL

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva, UNIDAVI.

Prof^a. Dr^a. Camila do Nascimento Cultri, UFSCar.

Prof. Dr. Gilvan Charles Cerqueira de Araújo, UCB.

Prof^a. Dr^a. Fabiane dos Santos Ramos, UFSM.

Prof^a. Dr^a. Alessandra Regina Müller Germani, UFFS.

Prof. Dr. Everton Bandeira Martins, UFFS.

Prof. Dr. Erick Kader Callegaro Corrêa, UFN.

Prof. Dr. Pedro Henrique Witchs, UFES.

Prof. Dr. Mateus Henrique Köhler, UFSM.

Prof^a. Dr^a. Liziany Müller, UFSM.

Prof. Dr. Camilo Darsie de Souza, UNISC.

Prof. Dr. Dioni Paulo Pastorio, UFRGS.

Prof. Dr. Leandro Antônio dos Santos, UFU.

Prof. Dr. Rafael Nogueira Furtado, UFJF.

Prof^a. Dr^a. Francielle Benini Agne Tybusch, UFN.

Prof^a DR^a. Mônica Aparecida Bortolotti, UNICENTRO

Prof^a. Msc. Maricléia Aparecida Leite Novak, UNICENTRO

Prof. Msc. Sergio Ricardo Gaspar

Prof^a Msc. Elizandra Petriu Gasparelo, UNICENTRO

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Existencialismo e ciência [livro eletrônico] :
princípios metodológicos na pesquisa /
organização Zuleica Pretto, Milene Strelow,
Daniela Ribeiro Schneider. -- 1. ed. --
Santa Maria, RS : Arco Editores, 2022.
PDF.

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-5417-069-7

1. Existencialismo 2. Fenomenologia existencial
3. Filosofia 4. Ciências - Metodologia 5. Metodologia
de pesquisa científica 6. Psicologia - Pesquisa -
Metodologia I. Pretto, Zuleica. II. Strelow,
Milene. III. Schneider, Daniela Ribeiro.

22-137646

CDD-150.72

Índices para catálogo sistemático:

1. Psicologia : Pesquisa 150.72

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129



10.48209/978-65-5417-069-7

Diagramação e Projeto Gráfico: Gabriel Eldereti Machado

Imagem capa: Designed by canva

Revisão: Organizadores e Autores(as)

ARCO EDITORES

Telefone: 5599723-4952

contato@arcoeditores.com

www.arcoeditores.com

Sumário

Introdução.....8

CAPÍTULO 1

Jean-Paul Sartre: Contribuições teóricas e metodológicas à pesquisa em psicologia13

Marivania Cristina Bocca, Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

CAPÍTULO 2

Contribuições a uma metodologia existencialista na pesquisa científica em psicologia.....33

Georges Daniel Janja Bloc Boris, João Felipe Leite Costa, José Waldo Saraiva Neto, Maria Clara De Vasconcelos Romero, Luís Miguel Da Silva Ricardo

CAPÍTULO 3

Evidências sartrianas para a inteligibilidade de movimentos e tessituras grupais.....48

Sylvia Mara Pires de Freitas

CAPÍTULO 4

O método fenomenológico e dialético existencialista e a etnografia para a compreensão de modos de vida.....71

Zuleica Pretto

CAPÍTULO 5

Pesquisa (auto)biográfica e o método progressivo-regressivo na história e sociologia da educação.....89

Fábio Machado Pinto, Lara Beatriz Fuck, Justina Sponchiado

CAPÍTULO 6

A pesquisa em saúde com base no método histórico dialético do existencialismo sartriano.....114

Fabiola Langaro, Daniela Ribeiro Schneider

CAPÍTULO 7

Contribuições do método progressivo-regressivo para pesquisas qualitativas em psicologia.....135

Adria de Lima Sousa, Daniela Ribeiro Schneider

CAPÍTULO 8

Método progressivo-regressivo aplicado a psicologia social e do trabalho.....155

Andréa Luiza da Silveira

CAPÍTULO 9

De idiota a gênio: o método progressivo-regressivo sartriano aplicado a Gustave Flaubert.....174

Thais de Sá Oliveira

CAPÍTULO 10

“Tudo era inferno, eu fiz inversão”: o que Emicida fez do que tentaram fazer dele.....192

Felipe Augusto Petreca, Sylvia Mara Pires de Freitas

CAPÍTULO 11

Uma compreensão do projeto de ser Pagu à luz do o método biográfico sartriano.....216

Zuleica Pretto, Beatriz Cavalheiro, Indianara Machado Eusébio

CAPÍTULO 12

Pesquisando com jornais em diálogo com Sartre.....243

Rodolfo Rodrigues de Souza

Sobre as autoras e autores.....257

Introdução

*Zuleica Pretto
Milene Strelow
Daniela Ribeiro Schneider*

É com satisfação que o Grupo *Bons Encontros Existenciais* apresenta mais uma obra sobre a contribuição do Existencialismo de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir para o campo das humanidades, agora no âmbito da discussão do papel da ciência e da contribuição da metodologia de pesquisa. Essa obra foi inspirada nas apresentações do “II Seminário Online de Metodologia Existencialista: Aplicabilidades na Pesquisa”¹, realizado em junho de 2022, evento que deu sequência ao I Seminário voltado para a metodologia psicoterapêutica².

Para Sartre e Beauvoir o conhecimento tem potencial transformador das experiências humanas e da história, sendo que sua produção deve amparar-se tanto em sólidas bases teórico-metodológicas, quanto no compromisso com uma realidade, que possibilite a inclusão da diversidade e a promoção da igualdade de direitos e equidade de acesso às condições dignas de existência.

Nessa direção, Sartre diferencia em seu livro “Em Defesa dos Intelectuais”, aqueles que podem ser chamados simplesmente de cientistas, que se voltam para a produção do conhecimento sem se comprometerem com os con-

1 As apresentações do Seminário efetivadas em mesas redondas e em rodas de conversas podem ser acessadas no canal do Youtube do PSICLIN. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCLGW87djddFYSDbD2E5TjEA/streams>

2 O I Seminário Online de Metodologia Psicoterapêutica Existencialista, realizado em maio de 2020, concentrou-se nas contribuições existencialistas para o campo da psicologia clínica. O livro intitulado “Psicoterapia Existencialista - Princípios metodológicos”, lançado pela ed. Juruá, 2022, foi fruto deste seminário e disponibilizou seu conteúdo para os interessados. As apresentações do Seminário podem ser acessadas no canal do Youtube do PSICLIN. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCLGW87djddFYSDbD2E5TjEA/streams>

tornos e as consequências sociais de suas descobertas, daqueles que são os intelectuais, que para além da produção do conhecimento, problematizam e postulam os desdobramentos de suas elaborações e investigações para o futuro da humanidade e de sua organização social (Sartre, 1994).

Assim, o intelectual é o homem que toma consciência da oposição, nele e na sociedade, entre a pesquisa da verdade prática (...) e a ideologia dominante (...). Essa tomada de consciência - ainda que, *para ser real*, deva se fazer, no intelectual, *desde o início*, no próprio nível de suas atividades profissionais e de sua função - nada mais é que o desvelamento das contradições fundamentais da sociedade, quer dizer, dos conflitos de classe e, no seio da própria classe dominante, de um conflito orgânico entre a verdade que ela reivindica para seu empreendimento e os mitos, valores e tradições que ela mantém e que quer transmitir às outras classes para garantir sua hegemonia. (Sartre, 1994, p. 30-1).

Desse modo, para Sartre (2002, p. 20) o método é “uma arma social e política”, um instrumento de emancipação. Por isso, o conhecimento deve nascer da práxis e a ela retornar para esclarecê-la (Sartre, 2002). Fazer ciência é desvelar as condições de possibilidade de ocorrência dos fenômenos, compreendendo-os em seu contexto. Com base nesse conhecimento, que é generalizável, já que pautado no aspecto universal/singular do fenômeno, criam-se condições para se interferir com segurança nas situações. Esse é o objetivo maior da ciência: intervir com segurança na realidade, para poder alterá-la no que se fizer necessário (Schneider, 2011).

Por isso, não deve haver teoria sem prática, nem prática sem teoria, pois como assevera Sartre (2002, p. 25): “a separação da teoria e da prática teria por resultado transformar esta em um empirismo sem princípio e, aquela, em um saber puro e fixo” (Ibid.: 25). Desta forma, esse processo de produção do conhecimento e da realização de pesquisas e de intervenções rigorosas não se dá “ao acaso e sem regras”, mas deve seguir princípios metodológicos nortea-

dores, na medida em que a ciência deve ser “heurística”, ou seja, sua pesquisa, seus princípios e seu saber devem aparecer como reguladores na produção do conhecimento e na resolução de problemáticas (Sartre, 2002).

Para tanto, Sartre vai definir alguns delineamentos metodológicos, dando consecução à proposta já iniciada pela fenomenologia husserliana, que se constituiu como filosofia que se colocou na direção epistêmica, ao consolidar o método fenomenológico. Sartre vai ter um primeiro momento em que redesenhará este método a partir de um diálogo crítico, propondo-o como método de análise da realidade (Sartre, 1986, 1997). Em um segundo momento, estabelecerá um diálogo com a psicanálise freudiana, principalmente em sua dimensão empírica, da clínica de casos. Utilizando da relação com a fenomenologia e a filosofia da existência proporá sua Psicanálise Existencial, que se constitui como uma proposta metodológica para o campo psi (Sartre, 1997). Por fim, o método progressivo-regressivo, de base materialista e dialética, que propõem uma análise com movimento vertical (vai e vem entre a dimensão singular e universal) e o horizontal (vai e vem entre experiências futuras e passadas) (Sartre, 2002). Os autores dos capítulos que compõem esse livro discutirão as diferentes aplicabilidades para a pesquisa científica partindo destes três métodos.

Compreendendo que os estudos amparados na perspectiva existencialista se encontram em franco desenvolvimento, fato constatável no número considerável de publicações recentes de livros e de artigos em periódicos científicos que abordam essa perspectiva no Brasil, essa obra se configura como mais uma contribuição, com o enfoque na metodologia de pesquisa. Nesse sentido, reúne textos originados das apresentações partilhadas por pesquisadoras/es no Seminário referido acima, bem como produções de outros estudiosos aplicados ao estudo da obra sartriana.

Os leitores perceberão que os doze capítulos abordam fenômenos diversos e diferentes aproveitamentos e interações entre as abordagens de método sartriano, discutindo diversas aplicabilidades para os seus princípios metodológicos.

Sendo assim, encontrarão estudos centrados em reflexões acerca das contribuições teóricas e metodológicas de Sartre à pesquisa e a pesquisa no campo da Psicologia, como os de Marivânia Cristina Bocca e Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; de Georges Daniel Janja Bloc, João Felipe Leite Costa, José Waldo Saraiva, Maria Clara de Vasconcelos Romero e Luís Miguel da Silva Ricardo; e o de Adria de Lima Sousa e Daniela Ribeiro Schneider.

Ainda temos capítulos com contribuições do método sartriano a outros campos do conhecimento, como o texto de Fábio Machado Pinto, Lara B. Fuck e Justina Sponchiado que abordam a pesquisa (auto) biográfica e o método progressivo-regressivo na História e Sociologia da Educação; o de Fabíola Langa-ro e Daniela Ribeiro Schneider que se acerca do método nas pesquisas na área da saúde; por fim, a pesquisa no campo da psicologia social e do trabalho é explorada por Andréa Luiza da Silveira.

Nos capítulos seguintes, encontramos uma diversidade de enfoques. Sylvia Mara Pires de Freitas trata do uso do método sartriano para a compreensão de processos grupais; Zuleica Pretto reflete sobre o método fenomenológico dialético e existencialista e a etnografia para a compreensão de modos de vida; e Rodolfo Rodrigues de Souza apresenta uma pesquisa documental realizada em jornais acerca da recepção do pensamento de Sartre no Brasil.

Os últimos capítulos do livro centram-se nas perspectivas biográficas pensadas à luz do método sartriano. Thaís de Sá Oliveira trata da biografia de

Gustave Flaubert; a história do rapper Emicida no décimo capítulo é analisada por Felipe Augusto Petreca e Sylvia Mara Pires de Freitas; e, por fim, a biografia da expoente do movimento modernista brasileiro, Pagu, nos é trazida por Zuleica Pretto, Beatriz Cavalheiro, Indianara M. Eusébio.

A obra, assim, possibilita a construção de subsídios referentes à produção de conhecimento com base existencialista, podendo ser útil a pesquisadores, profissionais, professores/as, estudantes, bem como a interessados de modo geral nas análises existencialistas sobre a complexidade da realidade humana.

Agradecemos às autoras e autores que colaboraram com suas reflexões sobre a questão da ciência em Sartre e as diversas aplicabilidades dos métodos sartrianos na pesquisa.

Esperamos que o livro agrade as leitoras e aos leitores. Desejamos boas leituras!

As organizadoras

Referências

Sartre, J. P. (1994). *Em Defesa dos Intelectuais*. São Paulo: Ática.

Sartre, J-P (1996). *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática.

Sartre, J. P. (1997). *O Ser e o Nada. Ensaios de ontologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Vozes.

Sartre, J. P. (2002). *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A.

Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: EDUFSC.

CAPÍTULO 1

JEAN-PAUL SARTRE: CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS À PESQUISA EM PSICOLOGIA

Marivania Cristina Bocca

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-1

A partir do dia em que a pesquisa [...] tomar a dimensão humana como fundamento do saber, o existencialismo já não terá razão de ser: absorvido, superado e conservado pelo movimento totalizante da filosofia, ele deixará de ser uma pesquisa particular para tornar-se o fundamento de qualquer pesquisa. Sartre (1960).

Caminho a ser construído ...

Do problema de pesquisa à questão norteadora

Sartre, no prefácio da obra *O Idiota da Família*, de 1971, afirma:

“Agora, é preciso começar. Como? Pelo quê? Pouco importa [...] o essencial é partir de um problema” (Sartre, 1971/2013, p. 8). E, assim, faremos: iniciaremos este capítulo falando acerca do *problema* que envolve a referida

pesquisa. Problema esse que se expressa por meio da seguinte *questão norteadora*: de que forma a teoria da transcendência do ego, a noção de consciência intencional, a psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre podem oferecer à Psicologia subsídios teórico-metodológicos para fazer pesquisa?

Podemos dizer que todo processo de pesquisa implica em um problema a ser *compreendido*, no caso das ciências humanas, como é o do capítulo em questão, ou ainda, *explicado* (como é o contexto das ciências naturais). Seja qual for a perspectiva epistemológica, sempre haverá um problema a ser “perseguido”. Afinal, em rigor, o problema é o que se modifica em decorrência da escolha metodológica conforme retrata Canzonieri (2010) ou, nas palavras de Sartre (1971/2013, p. 8), em um processo de investigação “podemos entrar em um morto da maneira que quisermos”, o que importa, reafirma o filósofo, “é partir de um problema”.

E todo problema de pesquisa nos leva a uma (ou mais) questão norteadora ou, como bem explicita Sartre, logo no início da Introdução de *O Ser e o Nada*, publicado em 1943, a uma *conduta interrogativa*. Podemos considerar que somente por meio da conduta interrogativa que o pesquisador poderá atingir a *síntese concreta* da relação pessoa/mundo. Então, a investigação partirá sempre de dados da experiência vivida do *sujeito concreto*, inclusive da experiência do pesquisador na condição de sujeito no mundo e/ou no campo de “pesquisa-intervenção¹”, o qual se revela também como produtor de sentidos. O concreto,

1 Para Romagnoli (2014), a pesquisa-intervenção preconiza a não separação sujeito/objeto e leva em consideração a implicação do pesquisador na indissociabilidade da produção de conhecimento durante a atuação/intervenção. Os pesquisadores têm em comum a perseguição da complexidade, da postura crítica, bem como do combate ao reducionismo. Assim, a pesquisa-intervenção insiste na coexistência da produção de conhecimento com a intervenção, aproximando o campo teórico do campo prático. Entende que o sentido científico é o de produzir conhecimento para a transformação da realidade e dos impasses dela oriundos. Faz críticas profundas às posturas reducionistas em pesquisa.

atesta o filósofo francês: “só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. É o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama “ser-no-mundo” (Sartre, 1943/2005, p. 43).

Com isso, caberia afirmar que o fundamento do conhecimento reside na relação, que é dialética, entre sujeito pesquisador e sujeito pesquisado. Se toda consciência, como “[...] mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa, isso significa que não há consciência que não seja posicionamento” (Sartre, 1943/2005, p. 22) de algo ou alguém como existente no mundo e/ou no campo da pesquisa. Em toda interrogação, “ficamos ante o ser que interrogamos: ora, toda interrogação presume, pois, um ser que interroga e outro ao qual se interroga” (Sartre, 1943/2005, p. 44).

Além do que esboça em *O Ser e o Nada* a respeito da conduta interrogativa, mais tarde, em suas anotações escritas no ano de 1948, as quais foram publicadas postumamente em *Verdade e Existência* (1989/1990), Sartre volta a falar sobre a interrogação, porém, retomando-a noutra chave de leitura. Vejamos:

[...] a questão surge no universo através do homem. Mas já que o mundo é iluminado pela categoria geral do conhecimento, é a partir dele que se formam as questões [...] O homem é o ser através de quem as questões vêm ao mundo; mas o homem é o ser por quem as questões que lhe dizem respeito e que ele não pode resolver vêm ao mundo. O homem se define, portanto, em relação a uma ignorância original. Tem uma relação profunda com esta ignorância. É em função dela que ele define o que ele é e o que busca (Sartre, 1989/1990, p. 15).

Diante da “ignorância original” sobre o tema de nossa pesquisa, o esforço, aqui, será mostrar que a análise compreensiva para nossa *questão norteadora* será empreendida, por meio do *levantamento bibliográfico* da obra sartriana desde a década de 1930 até à *Questão de Método* de 1957.

Da definição dos objetivos

Em busca da compreensão da questão norteadora, emerge o **objetivo geral** deste estudo, qual seja, o de investigar a importância e a viabilidade prática dos pressupostos ontofenomenológicos da teoria sartriana, em especial, por meio da crítica de um ego *a priori*, da noção da consciência intencional, da compreensão da psicanálise existencial e do método progressivo-regressivo como um programa convergente capaz de investigar e compreender a problemática existencial no contexto da pesquisa em Psicologia.

Com a pretensão de esclarecer o contexto no qual essa pesquisa bibliográfica se insere, bem como a relevância dela, detalharemos os **objetivos específicos**:

1) Revisitar o contexto histórico por meio dos fundamentos epistemológicos em que ocorreu a emancipação da Psicologia;

2) Contextualizar teoricamente como o modelo científico dominante positivista limitou o fazer das ciências humanas, incluindo a Psicologia;

3) Identificar quais foram os pensadores e como contribuíram em prol de um debate crítico acerca da perspectiva dominante e totalitária das ciências naturais, propondo saídas funcionais para as ciências humanas, especialmente para a Psicologia;

4) Destacar as principais influências no pensamento sartriano, tais como: sua inserção na fenomenologia de Husserl, sua crítica em relação ao ego transcendental e sua compreensão da noção de consciência intencional;

5) Contextualizar teoricamente o programa de uma psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo, apontando para suas características e possibilidades de utilização na práxis de uma Psicologia fenomenológica sartriana.

Com base no exposto até aqui, objetivamos, ainda, por meio dessa pesquisa bibliográfica, fazer um contínuo movimento de *vaivém* “regressivo-progressivo” e “analítico-sintético” à própria construção do capítulo em questão, como uma forma de atestar o fazer metodológico sob o horizonte, é claro, de uma perspectiva sartriana. A seguir, prestaremos atenção aos posicionamentos teórico-metodológicos que serviram como base para se pensar uma *pesquisa bibliográfica* de inspiração sartriana.

Por uma psicologia descritiva e compreensiva: as bases para a pesquisa em Sartre

Entendemos por programa metodológico² sartriano um caminho de pensamento percorrido pelo próprio Sartre ao longo de seu pensamento e de suas obras. O percurso por ele delineado e adotado revela-se por meio de uma verdadeira evolução filosófica (Seel, 1995), pois é atravessado pela constituição de diferentes momentos e saberes. Assim, podemos dizer que o programa sartriano apresenta-se, à Psicologia, e às demais áreas das ciências humanas como um recurso possível para investigar e compreender aspectos da experiência vivida de uma pessoa ou de um coletivo. Pois bem, era precisamente isso que o próprio Sartre almejava ao longo de sua jornada intelectual. Ele reconhecia a necessidade de se ter um ‘método’ que fosse capaz de compreender o vivido (*vécu*³). Ao enfatizar tal necessidade, salientou que, antes de tudo, precisamos

2 Quanto à etimologia da palavra - método – vem do grego – *Méthodos* – cujo sufixo ‘meta’ significa além, adiante; e ‘hodos’ significa passagem, caminho. Enquanto o termo metodologia é acrescido do sufixo ‘logia’ que significa estudo de algo (Michaelis, 2019). Assim, esclarecemos que os termos método, metodologia e metodológico serão utilizados por nós, neste capítulo, como sinônimos.

3 Sartre introduz a noção de *vécu* em *A Imaginação* (1936/2008). Em nota, o filósofo explicita o significado do termo em alemão – *Erlebnis*. Comenta que, em francês, o termo é intraduzível. Vejamos: “vem do verbo *erleben* [...] “*Etwas erleben*” significa “viver alguma coisa”. *Erlebnis* teria mais ou menos o sentido de “vivido”, no sentido em que o empregam os bergsonianos” (Sartre, 1936/2008, p. 123). Aqui, nesse contexto, usaremos o termo *vécu* como: experiência vivida, vivência ou, ainda, vivido (Bocca, 2021).

“encontrar um método e constituir a ciência” (Sartre, 1960/2002, p. 41).

Nessa mesma toada de reflexão, Karl Jaspers (1998, p. 36) atesta que “todo progresso no conhecimento dos fatos é sempre um progresso no método”. A exemplo disso, a própria Psicologia, em seu processo de emancipação em relação à Filosofia, se deu na exata medida em que, em 1879, Wilhelm Wundt “abriu as portas laboratoriais para a Psicologia se posicionar como ciência independente” (Giorgi; Sousa, 2010, p. 21), em visível progresso científico.

Vale lembrar que, historicamente, a Psicologia se consolidou como um campo próprio do saber no século XIX, muito embora, sem dúvida, a sua gênese é filosófica. À medida, contudo, em que a Psicologia recebe o *status* de ciência, aos poucos se distancia da Filosofia. Isso resultou em empobrecimento/limitação à primeira. Por mais paradoxal que possa parecer, o progresso científico contribuiu para que muitos estudiosos, à época, acreditassem que a cientificidade naturalista experimental seria suficiente para explicar os fenômenos psicológicos.

Diante desse complexo cenário, emerge a questão: qual metodologia as ciências humanas, especialmente a própria Psicologia, pode utilizar como forma de apropriação do conhecimento objetivo? Em resposta, Giorgi e Sousa, 2010, contextualizam:

Uma corrente central defendeu que a Psicologia e as outras humanidades deveriam adotar a metodologia experimental de modo a conquistarem um lugar na galeria do conhecimento científico. Outros autores foram contrapondo a necessidade de criação de métodos apropriados ao objecto de estudo das ciências humanas: o homem (Giorgi & Sousa, 2010, pp. 21-22).

Com isso, surge, a divisão entre “a *explicação*, própria dos métodos das ciências naturais, e a *compreensão*, adequada às metodologias de investigação das ciências humanas”, cavando assim um verdadeiro abismo

entre “investigação quantitativa e qualitativa” (Giorgi & Sousa, 2010, p. 22). Nessa disputa de espaço, as ciências naturais, com seu modelo epistemológico positivista, acabam por dominar o campo das ciências. É o que se pode extrair do comentário abaixo:

O modelo dominante de racionalidade científica, que emergiu a partir do século XVI, impôs uma visão totalitária do conhecimento científico, delimitando as fronteiras do saber válido. A epistemologia positivista e objectivista, enquadrando investigações que cumpriam escrupulosamente as premissas do método experimental, mensurando factos a partir de análises matemáticas, tornou-se a linguagem adequada para simplificar e segmentar o mundo e o homem (Giorgi & Sousa, 2010, p. 22).

Em linhas gerais, até o final do século XIX e início do século XX, o paradigma positivista e as metodologias quantitativas estavam em alta. Consequentemente, as ciências humanas e sociais permaneciam à sombra. Para não sucumbirem, a saída era a submissão a “uma naturalização, à racionalidade científica, excluindo as dimensões históricas e contextuais, procurando eliminar a subjectividade da acção humana” (Giorgi & Sousa, 2010, p. 22). Em outras palavras, precisavam adotar o princípio vigente, ou seja, rejeitar qualquer tipo de conhecimento subjetivo, incluindo as experiências sensoriais e emocionais.

As ciências humanas foram então convocadas a abandonarem seu objeto de investigação e de compreensão, transformando-o “em facto empírico”, ou seja, deveriam “abordar os aspectos sociais como coisas mensuráveis, de forma a adequarem as suas investigações ao paradigma dominante”: o positivismo. Isso se estendeu à Psicologia que, naquele momento, precisou aderir ao método experimental para que os “fenómenos psíquicos se tornassem objectos científicos”, reduzindo-os a factos inteligíveis (Giorgi & Sousa, 2010, p. 22).

Convém, pois, assinalar que, neste contexto, alguns pensadores se opuseram à perspectiva totalitária e excludente, propondo alternativas possíveis

para a sobrevivência das ciências humanas e sociais. Quais foram esses pensadores e o que propuseram?

Wilhem Dilthey, Franz Brentano, William James⁴ e Edmund Husserl foram alguns dos protagonistas deste debate. Embora reconhecendo haver a necessidade de estabelecer um conhecimento rigoroso e científico, Dilthey colocou, em causa, a possibilidade empírica como sendo a mais correta para o estudo dos fenômenos humanos [...]. O estudo da ação humana não poderia ser colocado em compartimentos, nem poderia ficar dependente apenas de uma visão empírica. Este deveria considerar a inter-relação, sempre já presente, entre o homem e o mundo social. A sua filosofia da vida estava, sobretudo, associada a uma visão histórica (Giorgi & Sousa, 2010, pp. 22-23).

É por isso que, em Dilthey (2011), encontramos a distinção entre os termos *explicação* e *compreensão*. O filósofo diferenciou ainda, *ciências naturais* das *ciências humanas*. Em *Ideias sobre uma Psicologia Descritiva e Analítica* (2011), ele enfatiza que o fazer analítico-descritivo das ciências humanas “termina suas pesquisas e análises com hipóteses”, diferente das ciências naturais que, por serem explicativas, iniciam suas pesquisas “partindo de hipóteses” (Dilthey, 2011, p. 23). Ou seja, as ciências humanas descrevem e analisam o que emergem da experiência vivida, logo, a noção de compreensão é indispensável para esse modelo de pesquisa. Pois, “explicamos a natureza, enquanto compreendemos a vida psíquica” (Dilthey, 2011, p. 29).

Quanto a Franz Brentano, qual a ênfase de sua tese? Ele objetivava uma aproximação entre a Filosofia e as ciências. Seu trabalho central foi com a Psicologia. Acreditava na importância de dividir a Psicologia em dois planos: a) o plano da genética, que tinha como finalidade estudar as relações causais entre os fatos empíricos e; b) o plano descritivo, cujo objetivo era descrever as carac-

⁴ William James, considerado por muitos como sendo o pai da psicologia norte-americana, escreveu sobre diferentes temas: epistemologia, educação, psicologia e outros. Foi a partir da importância de suas obras que Sartre fez uma aproximação com certo distanciamento para pensar de forma crítica as questões psicológicas da época, especialmente, sobre o fenômeno das emoções. Vide *O Esboço para uma Teoria das Emoções* (1939/2011).

terísticas das categorias “base em que assenta a experiência humana” (Giorgi & Sousa, 2010, p. 23). Em outras palavras, trata-se de edificar uma Psicologia empírica que tivesse, como base, a compreensão dos fenômenos psíquicos tal qual eram vividos pelo próprio sujeito. Só assim, pela via da descrição, é que o estudo empírico poderia acontecer.

Em sua tese, o filósofo sustenta ainda, que a intencionalidade é a marca característica do aspecto mental. É, pois, a ele “que se deve a apresentação da propriedade da intencionalidade como critério para demarcar o mental do não mental” (Barata, 2009, p. 19). Para Brentano, toda experiência psíquica contém um objeto, ou seja, um objeto intencional, que se refere ao pensamento ou àquilo a que ele se dirige. Com isso, tal pensador alemão inaugura as reflexões lógicas e psicológicas nas quais teve origem a fenomenologia de seu ilustre aluno Edmund Husserl (Salanskis, 2006).

Husserl, uma vez influenciado pela posição de seu mestre, mostra o quanto a fenomenologia objetivava tornar-se uma ciência pura, no intuito de uma fundação do conhecimento da filosofia e de todas as demais ciências. Embora Husserl assumisse e, ao mesmo tempo, diverja do pensamento de Brentano, não resta dúvida de que a tradição fenomenológica tomou por base metodológica para a compreensão do problema da intencionalidade a tese brentaniana no que tange à Psicologia empírica (Bocca, 2021).

Embora Dilthey, Brentano e Husserl destoam na forma de produção do conhecimento em Psicologia, eles refutam as posições dogmáticas acerca da produção de conhecimento ditado pelas ciências naturais (Giorgi & Sousa, 2010).

Uma vez esclarecidas as bases para uma Psicologia *descritiva e compreensiva*, é certo que –, sobre a influência (com distanciamento) não só de Hus-

serl, mas também das teses de Dilthey e Brentano –, Sartre, especialmente nas obras da década de 1930, trava um importante diálogo com a Psicologia.

Vejamos o que o próprio Sartre tem a nos dizer sobre estas relações em *O Esboço para uma Teoria das Emoções*:

[...] as ciências da natureza não visam a conhecer o *mundo*, mas as condições de possibilidade de certos fenômenos gerais. Há muito essa noção de *mundo* se dissipou sob a crítica dos metodologistas, e isto precisamente porque não se poderia ao mesmo tempo aplicar os métodos das ciências positivas e esperar que eles conduzam um dia a descobrir o sentido dessa totalidade sintética que chamam de *mundo*. Ora, o *homem* é um ser do mesmo tipo que o *mundo*, é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e de “realidade-humana” (*Dasein*) sejam inseparáveis (Sartre, 1939/2011, p. 17).

Diante disso, a Psicologia deve, por meio de um método *descritivo* e *compreensivo* tomar “o homem no mundo, tal como ele se apresenta por meio de inúmeras situações: no café, em família, na guerra. De uma maneira geral, o que interessa é o *homem em situação*” (Sartre, 1939/2011, p. 27). Assim, afirma Sartre, a Psicologia “está subordinada [...] à fenomenologia, já que o estudo, verdadeiramente positivo do homem em situação, deveria primeiro ter elucidado as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação” (Sartre, 1939/2011, p. 27). Pois, o objeto de estudo da Psicologia encontra-se no mundo, nas relações concretas imediatas, nas quais nos deparamos com os outros, com os utensílios, com as coisas por fazer e com um futuro a ser per(seguido) (Bocca, 2021).

Passemos, agora, aos pressupostos teóricos-metodológicos que compõem o *caminho fenomenológico* sartriano como uma via para a pesquisa em Psicologia.

Do ego transcendente à intencionalidade da consciência

Em *A Transcendência do Ego*, de 1936, Sartre retoma, de forma crítica, as bases da fenomenologia de Husserl. O filósofo francês radicaliza o caráter fenomenológico husserliano acerca da noção de *consciência* e do *ego*. Para Simone de Beauvoir (1960/1984), essa radicalização/distinção entre a relação da *consciência* e o *psíquico* se manteria para sempre. Nessa mesma toada, Sartre também assume uma contraposição radical a toda Psicologia clássica. Pedro Bertolino (1996, p. 12) aponta que foi com essa “obra técnica inaugural” que Sartre sinalizou, pela primeira vez na história da Psicologia, a diferença e a separação entre a noção de *consciência* e *ego* (*psíquico*), desenvolvendo uma “Teoria do Eu-humano”.

Ao refutar a tese husserliana do Ego transcendental, Sartre afirma que o Ego é um objeto transcendente do ato de reflexão. Para o fenomenólogo francês, o “Ego não é proprietário da consciência” (Sartre, 1994, p. 78), mas “é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem (Sartre, 1994, p. 43). Em Sartre, é o objeto que constitui a unidade da consciência. Por conseguinte, o humano por estar no mundo, em situação, está submerso no mundo dos objetos, ou seja, “[...] o objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra a sua unidade” (Sartre, 1994, p. 47). Assim, o Ego, como objeto, é sempre visado pela consciência.

Ocorre que, na década de 1930, Sartre estava muito envolvido com o pensamento de Husserl. Confessaria Sartre: “eu via tudo através das perspectivas da sua filosofia [...] eu era ‘husserliano’ e assim ficaria por muito tempo” (1983, p. 175). Esse seu envolvimento em relação “[...] à genial síntese *universitária*

de Husserl” fez com que ele escrevesse “um grande livro, *A Psique*⁵, no outono de 1937. Escrevi quatrocentas páginas em três meses [...] depois parei porque queria terminar meu livro de contos” (Sartre, 1983, p. 175-176).

Outra tese sartriana que é diretamente herdeira do debate com Husserl versa sobre a noção de *intencionalidade*. Diferentemente do filósofo alemão, a noção de intencionalidade, para Sartre, não se restringe a um aspecto da consciência, ou à uma mera determinação psicológica. Para o pensador francês, a intencionalidade é a própria consciência. Sartre – reconhece Simone de Beauvoir – “expôs-me [...] o sistema de Husserl e a ideia de *intencionalidade*; essa noção trazia-lhe exatamente o que havia esperado dela: a possibilidade de superar as contradições que o dividiam [...] sempre tivera horror à “vida interior” (1960/1984, p. 188).

O que cabe observar é que a intencionalidade em Sartre: a) designa a relação original da consciência com um ser que não é ela mesma; b) que a consciência existe como consciência de algo diferente de si, portanto, não pode ser comparada a um depósito e; c) que a consciência, por não ter interior, é impenetrável, não há possibilidade de abrigar nada dentro dela, pois não há um dentro e um fora (Cabestan; Tomes, 2002). Nas palavras de Beauvoir, “tudo se situava fora, as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio eu [...] a consciência conservava a soberania, e o universo, a presença real à que Sartre sempre pretendia garantir-lhe” (Beauvoir, 1960/1984, p. 188).

Ainda, em 1936, em *A Imaginação*, Sartre se empenha em revisar a Psicologia existente. Como bem esclarece Beauvoir (1960/1984), Sartre, ao revisar a

⁵ Sartre redigiu, na década de 1930, um tratado de psicologia “de quatrocentas páginas, cuja redação é terminada em 1938, mas do qual será publicada apenas uma pequena parte, em 1939, sob o título de *O Esboço para uma Teoria das Emoções*”. Esse tratado, se concluído, se intitularia *A Psique (La Psyché)*. Sartre também escreveu durante esse período *A Imaginação*, de 1936, que “era apenas uma introdução e que será publicado em 1940 sob o título *O Imaginário*” (Prado Jr, 2005, p. 11).

Psicologia, aprofundou a edificação de sua Psicologia fenomenológica. Nessa revisão ele mostrou que a Psicologia não deve se embasar nos métodos das ciências matemáticas, pois estas “são *dedutivas*”. Em função disso, o método da fenomenologia poderia servir de modelo aos psicólogos, “pois as ciências fenomenológicas são *descritivas*” (Sartre, 1936/ 2008, p. 122). Isso evidencia, portanto, que a fenomenologia oferece à Psicologia “meios de pesquisa [...] o que vale para o fenomenólogo vale também para o psicólogo” (Sartre, 1936/ 2008, p.120).

Já, em *O Imaginário*, de 1940, Sartre menciona a necessidade de um *método regressivo* (embora, esse regressivo que ele se reporta, nesse instante, ainda não estava articulado com o *progressivo*, que aparece mais tarde na interlocução com Henri Lefebvre – em *Questões de Método*, de 1957). Para ele, somente um método “complexo” seria capaz de fazer tal análise. Como? “Pelos procedimentos comuns de análise crítica, quer dizer, por um método regressivo” (Sartre, 1996, p. 234). Trata-se de um movimento regressivo no sentido de revisitar criticamente dados gerais em direção aos específicos, do universal ao singular.

Diante do exposto, a tese sartriana a respeito da *transcendência do ego* e da *intencionalidade da consciência* antecede às “[...] coordenadas para o restante da obra sartriana” (Bertolino 1996, p. 12). Pois bem: é isso que veremos na sequência. Afinal, “o debate” de Sartre “[...] não se encerra com Husserl”: há outros trabalhos de crítica, tão necessários quanto este (Silva, 2018, p. 361) para se pensar um fazer científico.

Passemos agora aos pressupostos teóricos-metodológicos que compõem o *caminho ontológico* e o *metodológico* sartriano como uma via para a pesquisa em Psicologia.

Do caminho ontológico ao metodológico: psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo

Em 1943, Sartre publica *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Neste momento, a noção de *consciência intencional*, herança da tese husserliana, passa a ser uma das protagonistas em sua teoria. A obra revela-se como “uma espécie de antropologia *a priori*: trata-se de uma descrição das estruturas essenciais da realidade humana, definida como ser-para-si em sua oposição ao ser-em-si” (Prado Jr, 2005, p. 10). Tal trabalho revela-se como um sustentáculo ontológico para a compreensão da constituição de uma consciência enraizada, encarnada.

O que define o ser-para-si é sua intencionalidade, sua temporalidade e sua possibilidade de ser consciente de si. Sendo assim, podemos dizer que o ser-para-si é liberdade que se define pela *ação* de escolher a cada momento o que fará de si no momento seguinte. Assim, o ser-para-si é o ser que tem o seu ser fora de si enquanto projeto de ser (Sartre, 1943/2005).

Eis porque, em Sartre (1943/2005), a realidade humana é pura liberdade, portanto, é também pura responsabilidade. Assim, somos responsáveis por fazer-nos. Ou como, mais tarde, se retrata, em *Saint Genet*: “o importante não é o que fazem de nós, mas, sim, aquilo que nós mesmos fazemos do que fizeram de nós” (Sartre, 1952, p. 55). Cada uma de nossas escolhas implicará aquilo que o outro também escolherá para si. Ora, quando escolho para mim, essa escolha possibilitará que o outro também a faça. Escolhendo para mim, escolho para a humanidade (Bocca, 2021).

O que sucintamente reconstituímos até aqui foi o caminho teórico-filosófico e psicológico percorrido por Sartre. Ele partiu de sua ontofenomenologia em direção à *psicologia fenomenológica*. Agora, abordaremos de forma breve,

seus métodos: a *psicanálise existencial* e o método *progressivo-regressivo*. Na última parte de *O Ser e o Nada* (1943/2005), Sartre explicita os fundamentos de seu novo *método* de investigação. Trata-se de sua *psicanálise existencial*. Posteriormente, esse método é complementado em *Questão de Método* (1957/2002). A questão central é que tanto um método quanto o outro partem da experiência da pessoa concreta sempre situada de modo singular em seu tempo e no mundo (Beauvoir, 1949/2009).

Ao desenvolver a sua *psicanálise existencial* como um método fenomenológico de investigação e compreensão da experiência psicológica, Sartre possibilitou às ciências em geral, especialmente à Psicologia, condições de abstrair, de forma objetiva, o movimento da pessoa no mundo, compreendendo a constituição de seu ser, na relação da liberdade concreta em situação (Sartre, 1943/2005; Schneider, 2011). Sob esse prisma, em sua *psicanálise*, o hermenêuta francês lança uma nova maneira de compreensão do sujeito, por meio de seu projeto fundamental (Sartre, 1943). A questão um tanto controversa é que, porém, até este momento, Sartre ainda não havia superado os aspectos abstratos da filosofia vigente. Nas palavras de Seel (1995), a filosofia permanecia abstrata. Talvez pudéssemos caracterizá-la como parcialmente “abstrata”. Seel parece-nos exagerar um tanto sobre essa exegese. Agora, sem dúvida, é a partir da aproximação com o marxismo, pela via da antropologia estrutural e histórica, que Sartre (1960) alcança a compreensão necessária acerca do sujeito concreto que é: sócio-histórico e dialético.

Em *Questões de Método* (1957), o *problema de pesquisa* atribuído por Sartre revela-se por meio da seguinte questão norteadora: “Com efeito, como se deve entender que o homem *faz* a História se, em outro contexto, é a História que o faz?” (Sartre, 1960/2002, p. 73). A “resposta” enquanto síntese compreensiva é encontrada na interlocução feita por Sartre com os pressupostos do mar-

xismo. O método *regressivo-progressivo* de Henri Lefebvre foi o que forneceu o melhor *procedimento* para poder colocar em prática a psicanálise existencial. Sartre mostra a aplicabilidade de seu método ao descrever, detalhadamente, por conseguinte, a compreensão de como os sujeitos livres, universais/singulares de seu tempo, fizeram-se livremente no mundo. Tal estratégia, por ele utilizada, revelou o potencial clínico de sua psicanálise.

Isso fica evidente nas extensas e complexas *análises biográficas* que o próprio Sartre fez de personalidades como Baudelaire (1947), Genet (1952), Mallarmé (1986) e Flaubert (1971; 1972), por meio do que se costuma chamar de seus “analisandos de papel”. Não podemos deixar de inserir a essa lista de analisandos, o próprio Sartre, que utilizou de seu *método* de investigação para refletir, de forma crítica, no que se refere à sua própria infância. Ao escrever sua autobiografia intitulada *As Palavras* (1964/2000), o filósofo “demonstra as premissas da psicanálise existencial aplicada à própria vida” (Cannon, 1991, p. 7). Ora, ao nosso ver, tais análises efetivaram a proposta metodológica em uma perspectiva prática. Como bem explicita o filósofo:

A Psicanálise Existencial [...] é um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesma aquilo que ela é [...] esta psicanálise ainda não encontrou o seu Freud; quando muito, pode-se encontrar seus prenúncios em certas biografias particularmente bem sucedidas [...] mas aqui pouco importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível (Sartre, 1943/2005, pp. 702-703).

Nesta mesma direção, objetivando a ampliação de sua *psicanálise existencial*, Sartre busca “trocas” (Freitas, 2018, p. 128) com o pensamento marxista. Diz ele: “estávamos convencidos ao mesmo tempo de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da História e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade” (Sartre, 1960/2002, p. 30). Para tanto, era necessário um *método* que pudesse dar conta do acontecimento em sua especificidade.

E, afirma:

“Nosso método é heurístico, ensina-nos algo de novo porque é, a uma só vez, regressivo e progressivo” (Sartre, 1960/2002, p. 103), logo, a preocupação do método é: “[...] encontrar o lugar do homem em seu contexto. Pedimos à história geral para nos restituir as estruturas da sociedade [...], seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam” (Sartre, 1960/2002, p. 103).

Já o *método progressivo-regressivo* caracteriza-se pelo,

“vaivém”: este determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época aprofundando a biografia. Longe de procurar integrar uma na outra imediatamente, há de mantê-las separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e coloque um termo provisório na pesquisa (Sartre, 1960/2002, p. 104).

Como se vê, na descrição do próprio Sartre, trata-se de um movimento de “vaivém” entre o abstrato e o concreto, entre o universal e o singular. Objetiva a totalização, sempre tendo como foco central a compreensão do singular e do diferente. Eis a “resposta” ao nosso *problema de pesquisa* que pela *conduta interrogativa* traz, à baila, o campo de possíveis para um programa metodológico de inspiração sartriana subsidiar as pesquisas em Psicologia.

Considerações finais

Com essa *pesquisa bibliográfica*, investigamos e contextualizamos as condições nas quais a Psicologia se consolidou cientificamente. Visamos, sobretudo, o impacto da tese hegemônica e totalitária das ciências naturais no campo das ciências humanas.

Pretendendo identificar algumas das principais influências teóricas no projeto sartriano de reformulação da Psicologia, chegamos na concepção crítica que Sartre fez em relação ao ego e à consciência. Investigamos também o estabelecimento dos fundamentos para se pensar uma psicanálise existencial,

bem como, o método progressivo-regressivo, como um conjunto capaz de compor um programa metodológico que possa subsidiar a pesquisa em Psicologia.

Trata-se de um programa composto por diferentes momentos, sendo eles: (1) a *descrição* e a *compreensão* fenomenológica da situação a ser estudada, pesquisada; (2) o momento *analítico-regressivo*, que consiste em revisitar à história, o contexto do indivíduo, do coletivo ou da temática que está sendo pesquisada e, por fim, o (3) momento *sintético-progressivo* que consiste em se mover do passado em direção ao presente na busca de “redescobrir o presente em sua complexidade” (Cannon, 1991, p. 22), bem como, na criação e na reinvenção de possibilidades.

Enfim, o programa metodológico sartriano, também possibilitou o desdobramento desta *pesquisa bibliográfica*, uma vez que, ao problematizá-la teoricamente, fez necessário utilizar do movimento *progressivo-regressivo*, pelo vaivém do pensamento de Sartre em diferentes momentos históricos, bem como de vários outros pesquisadores que, da mesma forma, buscam essa abordagem teórica-metodológica para o fazer científico.

Referências

Barata, A. (2009). *Mente e consciência: ensaios de filosofia da mente e fenomenologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Beauvoir, S. (1984). *A força da idade*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1960).

Beauvoir, S. (2009). *O segundo sexo*. Tradução Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1949).

Bertolino, P. (1996). *A personalidade*. Florianópolis: Nuca Ed. Independentes.

Bocca, M. C. (2021). *Psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre*. Curitiba: Appris.

Cabestan, P; Tomes, A. (2002). *Sartre*. Paris: Ellipses, 2002.

Cannon, B. (1991). *Sartre and psychoanalysis: an existentialist challenge to clinical metatheory*. Kansas, EUA: University Press of Kansas.

Canzonieri, A. M. (2010). *Metodologia da pesquisa qualitativa na saúde*. Petrópolis: Vozes.

Dilthey, W. (2011). *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita.

Freitas, S. M. P. F. (2018). *Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: contribuições do pensamento de Sartre*. Curitiba: Appris.

Giorgi, A.; Sousa, D. (2010). *Método fenomenológico de intervenção em psicologia*. Lisboa: Fim de Século.

Jaspers, K. (1998). *O médico na era da técnica*. Tradução João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70.

Michaelis (2022). *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*. Recuperado de: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>>.

Romagnoli, R. C. (2014). O conceito de implicação e a pesquisa-intervenção institucionalista. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 44-52.

Salanskis, J. M. (2006). *Husserl*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade.

Sartre, J-P (1952). *Saint Genet: comédien et martyr*. Paris: Gallimard.

Sartre, J-P (1967). *Questão de método*. Tradução Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. (Obra original publicada em 1957).

Sartre, J-P (1983). *Diário de uma guerra estranha*. Tradução Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro.

Sartre, J-P (1990). *Verdade e existência*. Tradução Marcos Bagno - Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1989).

Sartre, J-P (1994). *A transcendência do Ego seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri. (Obra original publicada em 1936).

Sartre, J-P (1996). *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996. (Obra original publicada em 1940).

Sartre, J-P (2000). *As palavras*. Tradução J. Guinsburg. 6. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1964).

Sartre, J-P. (2002). *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A.

Sartre, J-P. (2005). *O ser e o nada. Ensaios de ontologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Vozes. (Obra original publicada em 1943)

Sartre, J-P (2005). *Situações, I: críticas literárias*. Tradução Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

Sartre, J-P (2008). *A Imaginação*. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1936).

Sartre, J-P (2011). *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1939).

Sartre, J-P (2013). *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Tradução Julia da Rosa Simões. 1 ed. – Porto Alegre, Rs: L&PM. (Obra original publicada em 1988).

Sartre, J-P (2002). *Crítica da razão dialética: precedido por questões de método*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A. (Obra original publicada em 1960).

Seel, G. (1995). *La dialectique de Sartre*. Lausanne: L'Age d'Homme.

Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Editora da UFSC.

Silva, C. A. F. (2018). “Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial”. In: Santos, R.; Gutelvil, L. (Orgs.). *Ontologia, política e psicanálise: discursos acerca da alteridade*. Porto Alegre: Fi.

CAPÍTULO 2

CONTRIBUIÇÕES A UMA METODOLOGIA EXISTENCIALISTA NA PESQUISA CIENTÍFICA EM PSICOLOGIA¹

Georges Daniel Janja Bloc Boris

João Felipe Leite Costa

José Waldo Saraiva Neto

Maria Clara de Vasconcelos Romero

Luís Miguel da Silva Ricardo

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-2

Introdução

Minha ideia é fazer uma apresentação sucinta do uso de um método fenomenológico-existencial na pesquisa em Psicologia a partir da perspectiva de Jean-Paul Sartre, na medida em que muitos têm dificuldade de encontrar

¹ Texto adaptado da participação do primeiro autor, com contribuições dos demais, na Mesa 2 do II Seminário *On-Line* de Metodologia Existencialista - Pesquisa Científica, realizada em 4 de junho de 2022. *Link* do vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=kRLUcsqrc_c&list=LL&index=12&t=5403s&ab_channel=PSICLINUFSC-ProfaDanielaRibeiroSchneider

textos ilustrativos das aplicações de tal método. Sem dúvida, há textos importantes e significativos a respeito, mas são poucos as produções que ilustrem de fato o uso do referido método, sobretudo em pesquisas acadêmicas, embora o campo da pesquisa seja bastante amplo e seja exercido em diversas áreas da vida cotidiana e profissional. De fato, o ser humano pesquisa a todo momento. Mesmo na clínica, pesquisamos com nossos pacientes sobre as articulações e os sentidos que eles atribuem às suas próprias vidas; também com nossos alunos, discutimos, com frequência, os sentidos das compreensões que assumem a respeito dos fenômenos observados e de uma série de situações que vivemos e investigamos. Creio que o método progressivo-regressivo ou biográfico, conforme proposto por Sartre (2008; 2015; 2014; 1996; 1972; 2010; 1963; 1952; 1966; 1983; 1994; 1994; 2011; 2013) é um importante recurso para a compreensão das experiências vividas dos seres humanos, desenvolvendo sua escuta significativa no próprio contexto histórico e social concreto em que são vivenciadas.

O método progressivo-regressivo ou biográfico

Historicamente, é importante registrar que o método não é originalmente uma criação de Sartre, mas uma incorporação e uma transformação a partir de uma série de articulações. O método original foi criado por Henry Lefebvre (1991), um filósofo e sociólogo marxista francês, ligado à geografia, cuja tese principal é de que o espaço é social, ou seja, é socialmente produzido. Sartre também fez uma série de usos do método, especialmente nas biografias que ele elaborou ao longo de suas obras. Ele não era um pesquisador no sentido acadêmico, até porque resistiu muito à adequação à academia, mas podemos encontrar diversas ilustrações de suas biografias, levando em conta vários aspectos que destacaremos aqui, desde a sua autobiografia, intitulada “As Palavras” (Sartre, 1994); as biografias de Baudelaire (Sartre, 1963); de Flaubert, em

“O Idiota da Família” (Sartre, 2013); e a de Jean Genet, em “Saint-Genet: Ator e Mártir” (Sartre, 1952).

Assim, meu objetivo é apresentar o método e os seus usos em investigações em Psicologia. Sartre (2014; 1996; 1972; 2010; 1963; 1968; 1952; 1966; 1983; 1994; 1994; 2011; 2013; 2015), em várias obras, expressa uma característica do seu existencialismo, que é sempre partir de uma concepção concreta de homem e de situação. Acho que a questão da situação diz bem do foco do método existencialista e também de uma fenomenologia que inclui não apenas uma subjetividade no sentido de uma individualização das experiências, mas também que envolve o grupo, a família, o contexto sociocultural, a economia, a classe social e outras instâncias que interferem na nossa vida. Nesse sentido, acho que esse foco do método consegue superar uma antiga dicotomia entre subjetividade e objetividade. Assim, na medida em que você foca um aspecto, você precisa levar em conta todos os demais que compõem a situação vivida pelas pessoas que são objeto da nossa atenção e das nossas investigações. Essa dicotomia ainda é bastante presente em diversas investigações no campo da Psicologia.

Schneider (2008) afirma que Sartre pretendia criar uma Psicologia. Seus primeiros textos, especialmente “A Imaginação” (Sartre, 2008) e “A Transcendência do Ego: Esboço de uma Descrição Fenomenológica” (Sartre, 2015), mas também o “Esboço para uma Teoria das Emoções” (Sartre, 2014) e “O Imaginário” (Sartre, 1996), são obras em que ele trata de Psicologia de forma mais direta, mas penso que essa preocupação perpassa toda a obra dele, exatamente porque ele tratava da questão da subjetividade, retomada mais adiante em “O que É a Subjetividade?” (Sartre, 2015), numa conferência de 1961, no Instituto Gramsci, em Roma, ou seja, dos modos de relação que o ser humano estabelece ao longo da sua existência e de seu projeto-de-ser (Schneider *et al*, 2021). Pre-

tendia criar uma Psicologia que se opusesse às compreensões do ser humano que lhe pareciam, de um lado, abstratas e despregadas da realidade, e, de outro, mecanicistas e causalistas. Nessas obras, destaca a relação entre homem e mundo, que constitui o que podemos chamar de realidade humana, envolvendo a noção de *situação* do filósofo existencialista. Ou seja, cada manifestação revela o ser do sujeito e seu entorno, a sua relação com o mundo e o modo como ele subjetiva a objetividade. Os fatos são objetivos, mas seus sentidos são subjetivados de formas diversas. Então, a realidade humana é pura transcendência em direção ao que falta ao ser humano: assim, nós somos seres que buscamos o que nos carece.

Entretanto, é importante ressaltar que essa totalização do movimento nunca ocorre na sua plenitude, mas é aquilo que nos move em direção a ela. Ou seja, não é simplesmente o passado que explica nossas ações atuais, embora ele seja importante e essencial no núcleo das nossas referências atuais, mas é o futuro, o nosso direcionamento adiante, a concepção de outro estado de coisas que nos movimenta em nossa existência. Sartre (2011) destaca que as dimensões temporais devem ser consideradas como um fenômeno constituído como uma totalidade de passado, presente e futuro, não como um conjunto isolado de partes. Sem dúvida, vivemos o passado como memória, recordação, saudade, trauma ou culpa, mas o vivenciamos sempre no presente. O que está aqui, no presente, tem “links” necessários com o nosso passado, mas também com o nosso futuro, de modo que nós somos aquilo que projetamos ser. Vivenciamos, no presente, o nosso futuro, como ansiedade, expectativa, projeto de vida, projeto de ser, ou como aquilo que queremos ser. Sempre digo a meus alunos: vocês estão aqui não simplesmente porque querem assistir minha aula, mas porque vocês têm um projeto de ser psicólogos. Ou seja, nós somos uma transcendência rumo aos possíveis, a algo que ainda não é.

Conforme Schneider (2011), Sartre (1968) sempre destacava que o ponto de partida da investigação fenomenológica deve ser os aspectos concretos da vida de um sujeito. Ou seja, os fenômenos da sua vida de relações, como homem em situação. Dizia ele: “não é em nenhum refúgio que nos descobriremos, é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisas entre as coisas, homens entre os homens” (p. 31). Então, a pesquisa em Psicologia numa perspectiva fenomenológico-existencial sartreana busca compreender o homem, considerando-o um ser singular-universal, não apenas como uma subjetividade individualizada, fechada em si mesma, com suas próprias questões desarticuladas da totalidade sociocultural. Ou seja, é necessário sempre fazer um resgate da história particular do indivíduo em um contexto maior, o que envolve a família, a sociedade e a cultura em que ele se constrói, mas também é construído a partir das influências que ele sofre dessas instâncias. Então, cada sujeito é um singular-universal, o que significa dizer que é um indivíduo idiossincrático, com suas especificidades, mas também fruto de seu tempo e das suas relações sociais que o engendram: ele é um universal. O sujeito que fala, por exemplo, em um grupo, não fala apenas de si mesmo, mas expressa algo que diz respeito àquele grupo, àquela cultura, àquele meio, àquela comunidade e àquela época. Assim, a fala dele expressa muito mais do que a si mesmo.

Tratando do método progressivo-regressivo ou biográfico, o existencialismo se constrói como uma busca de distanciamento do cartesianismo (Descartes, 1990), que partia do conhecimento prévio, ou seja, de ideias previamente estabelecidas, mas o método sartreano foca na existência concreta, desenvolvendo um “cogito existencialista” (Boris, Nogueira & Melo, 2018) a partir da trama da vida de cada subjetividade, o que envolve um foco na produção de um conhecimento genuinamente relevante sobre a realidade humana. Então, Sartre (2008; 2015; 2014; 1996; 1972; 2010; 1963; 1952; 1966; 1983; 1994; 1994;

2011; 2013) partia da subjetividade, da existência concreta da forma como ela era vivida. A dúvida, que é a essência do método cartesiano, no caso do existencialismo de Sartre, é válida como um “start”, como um ponto de partida para a descoberta da experiência vivida. Neste sentido, o método progressivo-regressivo ou biográfico destaca o *Lebenswelt* (Husserl, 2002), a experiência vivida de cada sujeito, do seu cotidiano, a novela contada por cada ato seu. Para Bornheim (2007), Roquentin, o personagem de “A Náusea” (Sartre, 1983), encarna o método. Ele vive esse dilema da própria experiência da náusea, que revela o princípio existencial da experiência, em cada trama livremente construída, a verdade sobre o homem, ou seja, o projeto-de-ser (Schneider *et al.*, 2021).

Sartre (1966) se inspirou no método de Lefebvre (1991), que articula a sociologia e a história na dimensão do materialismo dialético, corroborando ideias como as apontadas por Jaspers (1979), que destacava a descrição compreensiva do vivido de quem experiencia determinado fenômeno. É neste sentido que precisamos ir ao outro para ouvir dele mesmo os sentidos atribuídos à sua própria experiência, necessariamente suspendendo, pelo menos momentaneamente, as nossas hipóteses, nossos pressupostos, nossos valores, o que não é fácil. Muitas vezes, alguns pesquisadores se preocupam muito mais em confirmar aquilo que já sabem do que se abrir ao desconhecido, ao não-saber, porque isso, de fato, é muito incômodo. Assim, Jaspers focava as experiências humanas no campo da psicopatologia, sendo, portanto, apontado como o pioneiro da psicopatologia fenomenológica. Neste campo, essa sua postura descritiva foi, mais adiante, desenvolvida por Binswanger (1958), nos anos 1920, e outros (Moreira, 2011).

Nesse sentido, Sartre desenvolveu o método biográfico ou progressivo-regressivo, que busca compreender a vida do sujeito a partir de uma perspectiva de temporalidade como totalidade, o que requer considerar o psíquico como

uma das dimensões da existência, mas não apenas como a única, em cujo engodo, eventualmente, a Psicologia cai. Tal perspectiva compreende, assim, tanto a dimensão antropológica ou mais ampla do ser humano como uma universalidade, quanto a experiência singular como componente dessa totalidade universal. Isso se inspira na Psicologia concreta de Politzer (1965) e nas ontologias e metodologias fenomenológicas de Husserl (2002) e de Heidegger (2005).

Aqui, me inspiro também em Castro e Ehrlich (2016) para tratar mais diretamente de algumas categorias significativas que Sartre (2013) aponta para a busca da compreensão da situação vivida pelos seres humanos, extremamente úteis nas pesquisas em Psicologia. Assim, a Psicologia deve se voltar à compreensão do “homem no mundo, tal como ele se apresenta através de inúmeras situações: no café, em família, na guerra. De maneira geral, o que a interessa é o homem em situação” (p. 27). Desta forma, Sartre (2011) afirma que “jamais devemos esquecer que nenhuma delas aparece sozinha, e que, quando levamos uma em consideração isoladamente, só podemos fazê-la surgir sobre o fundo sintético das demais” (p. 602). Ou seja, eventualmente, você destaca um determinado aspecto, mas é sempre importante articular com o fundo sintético desse foco específico as conexões com os demais aspectos.

Então, a primeira categoria destacada por Sartre (2011) na análise fenomenológica existencial da situação é o que ele chama de “meu lugar”: se define pela ordem espacial que vai desde o indivíduo, sua subjetividade própria, até suas “instâncias superiores”, como a família, o grupo social a que a pessoa está vinculada, sua classe social, a cultura em que está inserida e a “natureza singular dos ‘istos’ e das coisas que a mim se revelam sobre o fundo de mundo” (p. 610). É a concepção de mundo que nós compartilhamos.

Outra categoria importante é o “meu passado”, que Sartre (2011) assim define: “é o que é, fora de alcance; é aquilo que nos infesta à distância, sem que

possamos sequer virar o rosto para observá-lo” (p. 610); ou seja, o passado é imutável. Muitas vezes, tanto no contexto da vida cotidiana quanto da clínica e da psicoterapia, ouvimos pessoas que querem esquecer o passado, mas isso é impossível. Ele pode, quando muito, ser ressignificado, a partir do agora, do presente, pois sempre vamos tê-lo como companheiro, quer seja positivo, quer seja negativo, mas não escapamos dele.

Mais uma categoria significativa apontada por Sartre (2011) é o que ele denomina de “meus arredores”, caracterizando-os como “as coisas-utensílios que me circundam, com seus coeficientes próprios de adversidade e utensilidade” (p. 619). Um dos meus ex-orientandos, que trabalhou com a questão das tentativas de suicídio, destaca que faziam parte dos arredores das pessoas que tentaram suicídio os objetos que elas utilizavam em tais atos, quer sejam medicamentos, drogas, armas ou outros instrumentos (Ming-Wau, Boris, Melo & Silva, 2020), mas, também em qualquer situação de vida, estamos rodeados de utensílios, como nosso computador e a própria tecnologia que utilizamos. A tecnologia é uma grande alavancadora do meu contato com as pessoas, mas ela pode ser um empecilho se falhar ou se eu não souber utilizá-la, como às vezes acontece.

Uma categoria também importante é, sem dúvida, o “meu próximo”, pois o outro faz “surgir uma nova dimensão de mim mesmo e de minha situação, que é meu *ser para o outro*, uma porção de mim que vem do outro e se constitui como exterioridade para outrem” (Castro & Ehrlich, 2016, p. 157). O outro me diz de mim mesmo, me escancara o que eu sou. Assim, o método fenomenológico sartreano, também denominado de progressivo-regressivo ou biográfico, requer uma investigação das relações significativas do sujeito, envolvendo a conjugalidade, a família, os grupos de que participa, as relações de trabalho etc.

Finalmente, Sartre (2015) destaca a categoria inescapável a todos nós, a “minha morte”, nossa grande certeza, talvez a nossa única, aquela de que buscamos escapar a todo momento, que “não é minha possibilidade de não mais realizar a presença do mundo, mas uma nadificação sempre possível dos meus possíveis e que está fora dos meus possíveis” (p. 658).

Como forma de ilustrar o uso do método progressivo-regressivo ou biográfico, apresento, a seguir, um gráfico, num esboço visual que ainda é um desafio a conquistar, pois a figura deveria ser tridimensional, destacando um eixo horizontal, que é temporal, representado pelo fluxo de passado, presente e futuro, e um eixo vertical, que flui do contexto intrapessoal ou individual, isto é, da subjetividade particular, passando por uma subjetividade interpessoal, relacional, familiar, grupal e de classe, envolvendo as instituições às quais nos vinculamos, até alcançar a sociedade e a cultura de modo mais amplo. Assim, como já foi destacado anteriormente, o foco eventual pode ser em um desses aspectos, por exemplo, o passado, mas ele precisa ser articulado progressivamente ao presente vivido atualmente, às expectativas em relação ao futuro, ou ao que Sartre denomina de projeto-de-ser (Schneider et al., 2021), mas, também, com as várias instâncias - digamos assim – “espaciais”, que fluem desde a minha subjetividade particular até a minha inserção na cultura, no grupo do qual faço parte, na minha família etc.

Gráfico 1: Método Progressivo-Regressivo ou Biográfico

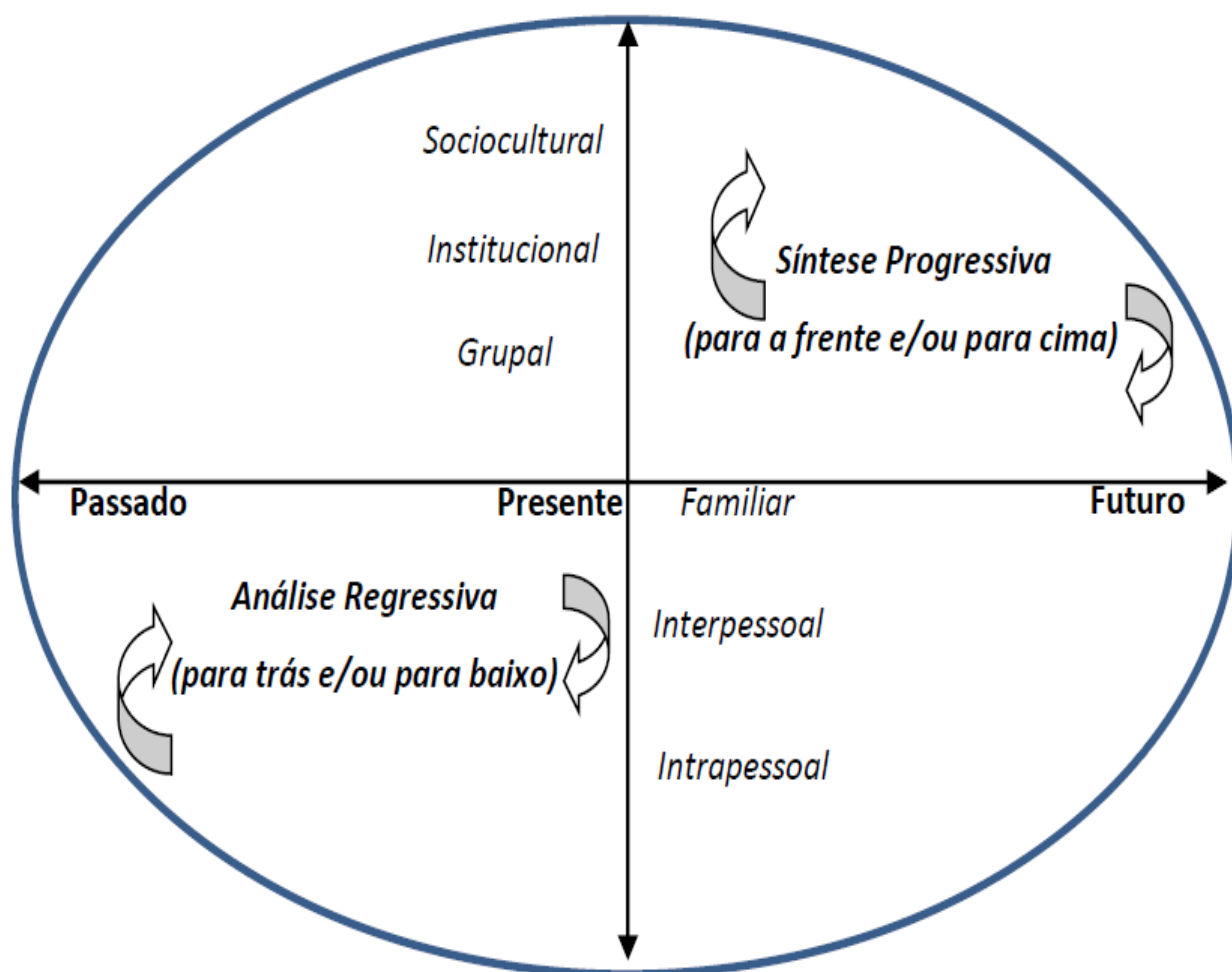


Gráfico descritivo do método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre, proposto pelo NUFEX – Núcleo de Fenomenologia Existencial do APHETO – Laboratório de Psicopatologia e Clínica Humanista Fenomenológica, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR - Universidade de Fortaleza, Ceará, Brasil.

Então, a análise fenomenológica do método progressivo-regressivo ou biográfico é sempre um movimento que, eventualmente, foca em um determinado sentido atribuído a um aspecto da existência concreta dos sujeitos investigados, mas nunca abandona a sua articulação com os demais aspectos, tanto horizontal quanto verticalmente. Neste caso, trata-se de um movimento progressivo-regressivo em relação ao tempo, mas deve-se lembrar que tal movimento progride (e regride) em direção a instâncias mais amplas, e que vai da individualidade ou da subjetividade às relações interpessoais, à família, aos

grupos de pares, ao grupo profissional e de trabalho, às instituições a que os sujeitos investigados se vinculam, e à cultura e à sociedade em que vivem. Da mesma forma, há um movimento regressivo-progressivo que parte do contexto sociocultural em direção à individualidade, mas também das expectativas futuras e do projeto-de-ser em relação à experiência atual e à sua história, àquilo que já foi vivido e que, em grande parte, os orienta. Trata-se, na verdade, de um movimento em uma espécie de rotação e de translação, que ocorre como uma dupla espiral nos sentidos horizontal e vertical (Boris, Nogueira & Melo, 2018; Ming-Wau, Boris, Melo & Silva, 2020).

Considerações finais

Em diversos modelos de pesquisa, é bastante comum descartar dados que não sejam estatisticamente significativos. Entretanto, penso que, em pesquisas fenomenológicas, especialmente numa perspectiva sartreana, tais dados precisam ser considerados. Lembro que, na minha pesquisa de doutorado sobre masculinidade contemporânea (Boris, 2000), posteriormente publicada (Boris, 2002), embora ainda fosse um esboço inicial de pesquisa fenomenológica, me chamou atenção que um homem entrevistado falou que não tinha problema com o fato de que ganhava menos do que sua mulher. Estatisticamente, sua fala deveria ser desconsiderada porque a maioria ou mesmo todos os demais entrevistados diziam que se sentiam mal quando dependeram de uma mulher, mas considere que tal registro apontava para novas configurações conjugais e de gênero numa sociedade e numa cultura em constante mudança ao longo do tempo. Nossas experiências vividas dizem respeito não apenas a nós mesmos, mas também à nossa época, à nossa família, ao nosso grupo social e à nossa classe socioeconômica, ao nosso bairro, à nossa vinculação com ele e à sociedade e à cultura em que está inserido, abrindo perspectivas de compreensão até mesmo das transformações da própria humanidade.

No mesmo contexto, ao realizar minha pesquisa de tese de doutorado (Boris, 2000; 2002), muitos de meus professores de Sociologia, não afeitos à fenomenologia, questionaram minha decisão de entrevistar ex-pacientes de meu consultório particular, preocupados com minha possível falta de distanciamento e com a conseqüente contaminação subjetiva da minha relação anterior com eles. Questionavam: “você vai ouvir quem? Vai ouvir seus antigos pacientes? Eles vão lhe falar o que acham que você quer ouvir”, para me agradecer, comprometidos com sentimentos transferenciais. Assim, sugeriam que eu entrevistasse homens aleatoriamente, em espaços tradicionalmente masculinos, na rua, em prédios em construção, em jogos de futebol, em bares ou mesmo via *internet*, meio instável, na época. Mas eu sabia, tanto por experiência própria e da clínica, quanto pela literatura, que homens não costumam falar de sua intimidade facilmente. Então, eu considerei minha própria subjetividade masculina e a experiência clínica anterior com alguns homens, convidei aqueles que se dispuseram a uma entrevista e eles me falaram bastante de suas vivências subjetivas da masculinidade, abordando diversas situações que eu já sabia ou conhecia, bem como algumas novidades. Por exemplo: ouvi de um rapaz de 25 anos, que estudou medicina, quando já encerrava a entrevista e perguntei se havia algo que ele gostaria de acrescentar: “ah, eu sei que é besteira, é só um médico, mas exame de próstata eu não faço. Eu me sentiria humilhado”. Trata-se de uma experiência diferenciada, que diz muito sobre uma cultura, de um momento histórico, de muitos homens, e que se mantém mesmo em uma pessoa jovem e que estudou medicina. Então, são aspectos subjetivos individuais e coletivos a que temos que nos abrir para poder escutá-los de forma mais compreensiva. Não se trata de focar apenas no indivíduo, mas de ouvi-lo como um representante de algo que ocorre em um campo sociocultural maior.

Referências

Binswanger, L. (1958). The existential analysis school of thought. Em R. May, E. Angel & H. F., Ellenberg (Orgs.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology* (pp. 191-213). New York: Simon & Schuster.

Boris, G. D. J. B. (2000). *Falas masculinas ou ser homem em Fortaleza: Múltiplos recortes da construção da subjetividade masculina na contemporaneidade*. Fortaleza. 410 p. Tese (Doutorado). Curso de Doutorado em Sociologia, Universidade Federal do Ceará.

Boris, G. D. J. B. (2002). *Falas de homens: A construção da subjetividade masculina*. São Paulo/Fortaleza: Annablume/Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará.

Boris, G. D. J. B., Nogueira, C. F. & Melo, D. M. P. (2018). O método progressivo-regressivo na pesquisa em psicologia. CIAQ, v. 2 (2018): Atas – Investigação Qualitativa em Saúde. Disponível em: <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2018/article/view/1930>.

Bornheim, G. A. (2007). *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva (Obra original publicada em 2000).

Castro, F. G. de & Ehrlich, I. F. (2016). Projeto de ser e situação. In F. G. de Castro & I. F. Ehrlich (orgs.), *Introdução à psicanálise existencial: existencialismo, fenomenologia e projeto de ser* (p. 113-176). Curitiba: Juruá.

Descartes, R. (1990). *Discurso do método*. São Paulo: Escala (Obra original publicada em 1637).

Heidegger, M. (2005). *Ser e tempo* (15. ed.) (Vols. 1 e 2). (M. S. C. Schuback, Trad.). Petrópolis: Vozes (Obra original publicada em 1926).

Husserl, E. (2002). *A crise da humanidade européia e a filosofia* (2. ed.). (U. Zilles, Trad.). Porto Alegre: EDIPUCRS (Obra original publicada em 1935).

Jaspers, K. (1979). *Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenológica* (2. ed.). Rio de Janeiro: Atheneu (Obra original publica em 1913).

Lefebvre, H. (1991). *Lógica formal lógica dialética* (C. N. Coutinho, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Obra original publicada em 1969).

Ming-Wau, C.; Boris, G. D. J. B.; Melo, A. K. & Silva, R. M. da (2020). A decisão de tentar o suicídio sob a lente fenomenológico-existencial sartriana. *Estud. psicol. psicol.* Rio de Janeiro: v. 20, n. spe, p. 1310-1330.

Moreira, V. (2011). A contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a psicopatologia fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 17(2), 172-184. Recuperado em 25 de outubro de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200008&lng=pt&tlng=pt

Politzer, G. (1965). *Psicologia concreta*. Buenos Aires: Jorge Alvarez.

Sartre, J.-P. (1952). *Saint Genet: comédien et martyr*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (1963). *Baudelaire*. Paris: Gallimard (Ouvrage original publié en 1947).

Sartre, J.-P. (1966). *Questão de método* (B. Prado Júnior, Trad.). São Paulo: Difusão Européia do Livro (Obra original publicada em 1960).

Sartre, J.-P. (1968). *Situações I*. Lisboa: Publicações Europa-América (Obra original publicada em 1947).

Sartre, J.-P. (1972). *A idade da razão* (S. Milliet, Trad.). São Paulo: Abril Cultural (Obra original publicada em 1945).

Sartre, J.-P. (1983). *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Obra original publicada em 1938).

Sartre, J.-P. (1964). *As palavras* (4. ed.) (J. Guinsburg, Trad.). São Paulo: Difusão Européia do Livro (Obra original publicada em 1970).

Sartre, J.-P. (1994). *Em defesa dos intelectuais* (S. G. de Paula, Trad.). São Paulo: Ática (Obra original publicada em 1972).

Sartre, J.-P. (1996). *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (D. Machado Trad.). São Paulo: Ática (Obra original publicada em 1940).

Sartre, J.-P. (2008). *A imaginação* (P. Neves, Trad.). Porto Alegre: L&PM (Obra original publicada em 1936).

Sartre, J.-P. (2010). *O existencialismo é um humanismo* (J. B. Kreuch, Trad.). Petrópolis: Vozes (Obra original publicada em 1946).

Sartre, J.-P. (2011). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (P. Perdigão, Trad.). Petrópolis: Vozes (Obra original publicada em 1943).

Sartre, J.-P. (2013). *O idiota da família, v. 1* (J. R. Simões, Trad.). Porto Alegre: L&PM (Obra original publicada em 1971).

Sartre, J.-P. (2014). *Esboço para uma teoria das emoções* (P. Neves, Trad.). Porto Alegre: L&PM (Obra original publicada em 1939).

Sartre, J.-P. (2015). *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. (J. B. Kreuch, Trad.). Petrópolis: Vozes (Obra original publicada em 1936).

Sartre, J.-P. (2015). *O que é a subjetividade?* (E. dos S. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Obra original publicada em 2014).

Schneider, D. R. (2008). O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a Psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(2), 289-308.

Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a Psicologia clínica*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

Schneider, D. R., Sousa, A. L., Thurow, C. F., Borges, C. D., Rodrigues, G., Cantele, J., Strelow, M., Levy, V. L. S. & Torres, P. T. (2021). “Projeto de ser” como fundamento epistemológico para práticas em saúde coletiva. *Revista Subjetividades*, 21 (Esp. 1. Psicologia & Fenomenologia), e9442. <http://doi.org/10.5020/23590777.rs.v21iEsp1.e9442>.

CAPÍTULO 3

EVIDÊNCIAS SARTRIANAS PARA A INTELIGIBILIDADE DE MOVIMENTOS E TESSITURAS GRUPAIS

Sylvia Mara Pires de Freitas

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-3

Introdução

Dando continuidade aos estudos (Freitas, 2018, 2022) sobre a sociabilidade pela perspectiva do pensamento de Jean-Paul Sartre, desenvolvido em sua obra *Crítica da Razão Dialética* (1960/2002), neste capítulo, são aprofundadas as concepções do filósofo existencialista sobre os tecimentos realizados por membros de grupos e suas respectivas estruturas – essas que se empenham em manter para que o grupo não se desintegre.

Sartre (1960/2002) elucida que a gênese de grupos ocorre no seio de coletivos seriais como meio de seus membros enfrentarem unidos as imposições categóricas das esferas social e material, essas que tentam aliená-los de sua liberdade. Isso nos mostra que o nascimento da sociabilidade, realizada na di-

mensão grupal, foi uma criação humana para que as pessoas pudessem lutar juntas pela sua sobrevivência e integridade, considerando que, dependendo das circunstâncias, tal embate é inexequível. Com o êxito dessa empreitada e tendo como modelo essa união voluntária de pessoas que perseguem o mesmo objetivo, progressivamente novas estruturas grupais foram (e ainda são) criadas a fim de se preservar o grupo. No entanto, são projetos que estão sempre diante da possibilidade do fracasso, considerando que os dispositivos produzidos livremente pelos seus membros para a manutenção do grupo, sempre estão acometidos por essa mesma liberdade.

Sartre elucida sobre essa problemática. Ela ocorre quando o grupo enquanto ferramenta (grupo-meio) torna-se um paradigma para sua manutenção e reorganização (grupo-fim). Melhor dizendo, quando o movimento que vai do grupo prático à ideia de grupo enquanto solução, ocorre a inversão da lógica do Ser-do-grupo. No primeiro caso, a essência do grupo é apreendida no produto final de sua ação, mas no segundo, a essência antecede a edificação do grupo. Podemos ver aqui que, contraditoriamente, quanto mais os membros de um grupo se organizam e reorganizam para se manterem unidos, tendo um ideal de Ser, mais restringem suas práxis.

Posto isto, é sobre o empreendimento de encaminhar as práxis individuais para a formação e manutenção da estrutura grupal que nos debruçaremos.

Preliminares à gênese e formação de grupos

Inicialmente é oportuno questionar aqueles(as) que desejam trabalhar com grupos se já refletiram sobre sua concepção de grupo; como também a finalidade de se investigar ou trabalhar com esse tipo de constituição social. O interesse para conhecer os processos sociais é um acontecimento histórico, principalmente impulsionado pelas duas grandes Guerras Mundiais, quan-

do fora necessário manter as tropas unidas. Posteriormente, a socialização de conhecimentos científicos sobre dinâmicas grupais possibilitou a produção de diversos paradigmas sobre este tema. De igual maneira, percebeu-se que trabalhar com grupos é um dispositivo mais dinâmico para tentar resolver problemas específicos, antes examinados isoladamente; e, em alguns contextos, é um recurso utilizado por se considerar “econômico”.

Enfim, não é o nosso objetivo nos ocupar do desenvolvimento histórico dos estudos sobre os grupos, mas convidar aqueles(as) que visam pesquisar e/ou trabalhar com grupos, principalmente os(as) que se inspiram no existencialismo sartriano, a refletirem sobre sua noção de grupo. Consideramos essa reflexão importante e que devemos abordá-la de início, visto que o entendimento que se tem implicará diretamente no encaminhamento que o(a) profissional dará ao seu trabalho.

Um conjunto de pessoas significa um grupo?

As reflexões de Sartre (1943/1997) sobre a relação entre o Ser e o Nada visam a dimensão ontológica, abstrata, considerando que refletem sobre o fenômeno de Ser e o Ser do fenômeno a partir da relação entre consciência (Para-si) e mundo (Em-si). No entanto, suas análises sobre a sociabilidade, realizadas na obra *Crítica da Razão Dialética* (1960/2002), trazem para a dimensão antropológica (social e histórica) o entendimento sobre a gênese e formação de grupos. O motivo desse direcionamento deve-se ao problema da inteligibilidade dos grupos a partir de um Ser.

Ao conferir uma essência a um grupo, é necessário negar os esforços, os “malabarismos”, o empenho de cada membro para se manterem unidos em prol de um objetivo comum. O campo concreto em que se inserem; como seus membros conjuntamente lidam com os limites e possibilidades nesse contexto;

os instrumentos que os medeiam; o objetivo que perseguem; como ocorrem as intersecções de pessoas ou outros grupos, são condições que devem ser consideradas. Negar a complexidade que o movimento de um grupo compreende é, fundamentalmente, desconsiderar as práxis individuais. O que se apreende é o movimento da multiplicidade de singularidades como uma totalidade, isto é, como um conjunto estático.

Esse alerta não nega que o Ser-do-grupo seja dado por alguma perspectiva, o problema é tomá-lo como um conhecimento prévio para fundamentar o movimento grupal. As práxis singulares não se “dissolvem” em um todo, elas se conjugam de alguma maneira para se chegar a um objetivo comum. O Ser-do-grupo, portanto, é determinado por meio de olhares de terceiros, com vínculos externos ou internos, conforme a estrutura social que visam. Há também a necessidade de se considerar que as relações entre seus membros são unificadas por esses terceiros (pessoas ou coisas, vinculadas externa ou internamente ao grupo). Ademais, o lugar que esses terceiros ocupam e a maneira como unificam as pessoas, contribuirá na edificação de estruturas sociais específicas.

Os indivíduos circulam, cotidianamente, entre diversos grupos que fazem parte (família, amigos, escola, trabalho etc.); e por esses grupos são mediados com a vida coletiva em sociedade. A permanência de alguém em um grupo, independentemente de sua tessitura, só tem a garantia se seu comprometimento, com o objetivo do grupo, for afirmado, diariamente, por sua práxis. Quaisquer outros dispositivos criados para condicionar as pessoas em um grupo não conferirão a segurança que a liberdade individual de escolher permanecer no grupo assegura. Contudo, a liberdade que afirma o engajamento, expressa pelas ações, é a que ameaçará diariamente a dissolução do grupo, como mencionado.

Essas condições nos informam que grupos com estruturas iguais, como, por exemplo, um grupo que se auto-organiza por meio de tarefas e funções ou

um grupo hegemônico sobre os demais, não apresentam a mesma dinâmica, como também o mesmo grupo pode apresentar dinâmica diferente em circunstâncias distintas. Cada grupo tece suas relações e elas não são fixas, plenas; elas se dão em ato, movimento, portanto, são instáveis; inclusive porque ocorrem em determinadas situações concretas que possibilitarão ou dificultarão seus membros atingirem o objetivo comum. Esse panorama nos informa o problema de prognosticar um Ser-do-grupo. Sua essência dependerá da manutenção das ações de seus membros. Aquela depende dessa; por isso o equívoco de antecipar o Ser ao fenômeno.

À vista disto, como Sartre (1960/2002) coloca, os grupos constroem-se, desconstroem-se e reconstroem-se. Além disso, como cada indivíduo realiza seu projeto de ser nesse campo sociomaterial, qualquer desordem entre o indivíduo e os demais membros do grupo pode interferir na interação entre eles, por conseguinte, na estrutura do grupo. Por toda a complexidade das dinâmicas dos grupos, é que temos que tomar cuidado para não fundamentar a inteligibilidade deles em conhecimentos prévios, como mencionado. É compreendendo como produzem sua biografia que produziremos o conhecimento sobre eles.

Destarte, para identificar por qual meio que a multiplicidade de indivíduos se unifica e qual objetivo é perseguido, deve-se elucidar se essa unidade é construída no interior do grupo, em que cada membro, como um terceiro, medeia os demais ou se é realizada por um laço de exterioridade. Neste caso, a unificação das pessoas é realizada por êxtero-condicionamento. O terceiro (pessoa ou coisa) adere as pessoas de fora e lhes impõe regras a serem seguidas passivamente. Elucidar essas condições nos permite saber, respectivamente, se estamos diante de grupos ou de ajuntamentos de pessoas ordenadas sequencialmente, como unidades seriais. Neste caso estaremos diante de coletivos seriais; cada um é qualquer um, como se fosse um número que agrega ao todo.

Consideramos importante reconhecer as condições que unificam as pessoas, tendo em conta que, usual e inicialmente, aqueles(as) que investigam e/ou trabalham com relações sociais tendem a ser terceiros(as) que apreendem, de fora, essas relações. Ocupar esse lugar é desafiador para o(a) profissional, pois ele(a) tanto pode se fazer de meio objetivo para manter as pessoas em condições seriais, como pode conduzi-las a se tornarem (ou se reconhecerem como) terceiras mediadoras na interioridade da relação (Freitas, 2018, 2022).

Os laços entre as pessoas, quando condicionados na exterioridade, tendem a reificar a relação por um Ser que os qualifica previamente e que lhes exige agir consoante o atributo que lhes é atribuído. Ratifica-se o problema levantado por Sartre (1960/2002), visto que, quando suas relações são reificadas, dificultará, ou mesmo impossibilitará, que descubram a relação serial que estabelecem entre si, isto é, que as circunstâncias lhes impõem que suas relações internas ocorram por meio da alteridade, onde cada um é um Outro.

Para este autor, é por meio da reciprocidade que a real relação humana é vivida e pode ser desvelada, e não por meio de aderências externas, cujas ações são iguais, mas vividas no isolamento. São as ações práticas das pessoas, inseridas em determinada situação, que iluminam a sua correspondência mútua. Outrossim, é no momento em que elas têm consciência de que sua liberdade foi alienada por um terceiro, que possibilita o nascimento de um grupo no interior dessa coletividade serializada, a fim de lutar contra essa forma alienada de vida e cuja razão (ou regra da série) é a identidade.

À vista disto, é importante que o(a) profissional reflita sobre como objetiva encaminhar seu trabalho. Caso condicione as ações das pessoas por meio de vínculo externo, indicando, por exemplo, como devem agir, negará a reciprocidade entre elas. Esse encaminhamento as isolará uma das outras e as unificará

de fora pelas regras estabelecidas. Elas, portanto, estarão designadas a buscar seu “ser-inteiramente-fora-de-si-na-coisa” (Sartre, 1960/2002).

Como um imperativo categórico, pela regra visa-se condicionar as práxis e exigir que as pessoas a conservem; mas, paradoxalmente, somente os indivíduos podem alimentar os dispositivos condicionantes. Dessa maneira, a ligação dos indivíduos ao meio ambiente será realizada pela homogeneidade na interioridade do coletivo serial, e essa uniformidade ocorre pelo interesse no objeto que devem ter interesse. Por exemplo: se desejamos trabalhar com pessoas com o propósito de motivá-las a realizar alguma tarefa, antecipadamente as apreendemos como “pessoas desinteressadas/desmotivadas”. Logo, conduzimos o trabalho buscando unificar essas pessoas por meio da motivação (interesse) na tarefa. A tarefa, portanto, seria o objeto-interesse. Sartre (1960/2002, p. 312, grifos do autor) menciona que “O *interesse* é a vida negativa da coisa humana no mundo das coisas na medida em que o homem *reifica-se* para servi-la”.

No entanto, como a alienação da liberdade não a aniquila, a qualquer momento pessoas do coletivo serial podem reclamá-la, formando uma unidade ativa de resistência que insurge desse coletivo. Nesta conjuntura, cada participante será um terceiro a mediar as demais pessoas; a condição de serem meio para o cumprimento da serialidade é transcendida pela condição de se fazerem meio contra esse modo de vida alienado. A mediação da relação, antes realizada por vinculação exterior e com base na alteridade, é apropriada por membros do coletivo serial. Na interioridade do grupo, eles medeiam a reciprocidade, conjunta e ativamente. É nesse momento “apocalíptico” que um grupo nasce.

Por isso que devemos cuidar para não considerarmos que qualquer agrupamento de pessoas significa um grupo, como também é importante nossa constante reflexão sobre qual realizada social estamos ajudando a produzir. O método progressivo-regressivo, proposto por Sartre (1960/2002), nos auxilia a

compreender a biografia dos grupos e a identificarmos seus tecimentos e tecituras¹.

Postas as condições iniciais que o(s) profissionais devem se atentar, delinearemos, a seguir, as tessituras grupais com suas características básicas, definidas por Sartre (1960/2002) em sua obra *Crítica da Razão Dialética*.

Estruturas grupais e suas conjunturas

Sartre (1960/2002) afirma que a vida social tem como fundamento a vida coletiva, mas no nosso cotidiano transitamos entre coletivos e grupos: pegamos alguma condução coletiva, vamos ao comércio, passeamos na praça, em barzinhos, cinema, supermercados, shopping, vamos à universidade, ao trabalho etc. Dividimos espaços públicos com diversas pessoas, as quais nem a percebemos ou poderemos ver somente uma vez na vida, ou mesmo reencontrá-las diária ou ocasionalmente. No entanto, também ocupamos espaços privados, com nossos grupos de amigos, colegas de trabalho, família etc. Essa movimentação nos elucida que, ao mesmo tempo, fazemos parte de algum grupo e circulamos em espaços coletivos, por isso experienciamos diariamente tanto a vida comunitária quanto a serial.

Para entender a dimensão da coletividade serial é preciso entender que circulamos em espaços que são comuns a qualquer pessoa. Na condição de estarmos em um mercado, o prédio em que está instalado, o estacionamento, as prateleiras, os produtos vendidos, as caixas eletrônicas, os carrinhos etc. estão ali, mediando relações e unificando todos como clientes daquele estabelecimento. O prédio indica o limite do espaço que podemos transitar; as prateleiras, uma de frente a outra, indicam o corredor que devemos percorrer; os produtos distribuídos nas prateleiras informam o que está disponível para comprarmos, e

¹ Cf. Freitas (2018, 2022)

a etiqueta com os preços informam se podemos ou não os adquirir, ou a quantidade; a disposição das caixas registradoras assinalam onde a fila deve ser feita para pagarmos os produtos; o tamanho dos carrinhos e dos cestos de mão informam qual devemos usar conforme a quantidade de produtos que intencionamos comprar; a balança, no setor da peixaria, mostra o peso do peixe que compramos e a relação desse peso com o preço que devemos pagar.

Todo esse cenário material é idealizado e construído por pessoas em consonância com suas finalidades e com a concepção de humano que têm. Isso significa que a matéria trabalhada contém “um quê” de humanidade que é o projeto humano. No entanto, o produto, resultado da práxis humana, a inverte em antipráxis, dando-lhe a qualidade de passividade. É o trabalho humano cristalizado, que reverberará e reivindicará sua utilidade a qualquer pessoa. Afinal, quando produzimos algo temos uma finalidade para esse objeto, e quando socializado, queremos que ele seja útil para as pessoas.

A finalidade do objeto é um imperativo categórico do futuro que os indivíduos devem realizar. Ele indica também o valor da práxis, sendo que, quando criado, quem o produz o faz fundamentado em uma concepção de humano. A caixa eletrônica do supermercado, por exemplo, indica qual trabalhador (a) (a) deve consertá-la, quais conhecimentos e habilidades o(a) profissional deve ter para trabalhar com ela. No tocante a disposição do espaço físico, o nível da prateleira em que um produto é colocado indicará a altura do(a) cliente que pode pegá-lo sem usar algum outro recurso para alcançá-lo, bem como outros equipamentos que o(a) trabalhador (a) (a), repositor(a) de produtos, deve usar para colocar certos produtos em seus níveis mais altos; a largura do corredor entre as prateleiras pode impedir a circulação de cadeirantes e dificultar a movimentação de pessoas com sobrepeso etc. Com relação à dimensão econômica, o valor de um produto indica quem pode adquiri-lo.

Isso significa que a História humana, constituída pelas práxis passadas, atua como “leis” constituintes do futuro, inclusive “cria homens”. Produzido para atender às necessidades humanas, o campo da materialidade indica que é nele que reside o Ser das necessidades das pessoas, e por ele as pessoas se interessam, como mencionado. No entanto, responder à essas exigências dependerá de cada pessoa e das condições em que se insere. O campo material pode designar o futuro, mas não o determina. Se é criado e afirmado pela práxis, também por ela pode ser negado.

Como mencionado, o campo material adere as pessoas em condições de serialidade. O outro, portanto, é mais um, um outro igual a mim, mas um estrangeiro. Nem sempre conheço as outras pessoas que dividem o espaço comigo no supermercado, mas estamos ajuntados em um mesmo espaço. Somos um qualquer que, junto a outros, acrescentamos, quantitativamente, o número de clientes do mercado. A estrutura social da serialidade despersonaliza a singularidade, visto que universaliza a condição material pela qual as pessoas estão ajuntadas. Sendo assim, para o campo da materialidade a liberdade de ação é secundária, insignificante, pois o Ser das pessoas serializadas é definido por terceiros, produzido fora de suas vidas. Sartre (1960/2002, p. 358, grifo do autor) ratifica que “São esses seres sociais inorgânicos a que, em *Questões de método*, dei o nome de *coletivos*”.

Nesta condição, somente quando há consciência da experiência de alienação, da práxis passiva, que ela poderá ser transcendida. Essa consciência ocorre quando a própria liberdade e a do outro são reconhecidas. Ser livre é necessário, dado que a liberdade é o fundamento da condição humana. Assim, a consciência da liberdade é fundamental para que se possa superar e resistir às condições alienantes.

Sartre acredita que a passividade diante do êxtero-condicionamento é pelas pessoas estarem condicionadas à sua classe, ou seja, elas pensam e agem como lhes é definido seu Ser-de-classe. Isso quer dizer que transcender condições alienantes não significa que deixaremos de viver coletivamente e na serialidade em outras situações.

No entanto, quando há manifestação de um grupo na coletividade, agindo por uma práxis comum contra a vida passiva exigida pelo prático-inerte, esse grupo é denominado por Sartre como grupo em fusão. O motor para esse acontecimento é o perigo da permanência da antipráxis. Diante dessa contradição, os membros do grupo em fusão retomam o movimento dialético ao necessitarem superar aquela condição alienante e opressora.

Contudo, é importante compreender, segundo Sartre, se as condições de dada coletividade serial favorecem ou não essa “revolução”. Visto que alguma mudança pode também ser produzida por êxtero-condicionamento, negando a dialética do grupo em fusão, mantendo-se a alienação. Temos que considerar, como alerta Sartre, que os instrumentos para a formação de um grupo em fusão são dados no próprio coletivo, e nem todos abarcam essa possibilidade.

O objetivo da formação do grupo em fusão é superar a condição serial – alienante e opressora. A maneira como realizam essa superação é pela síntese das ações. Assim, o próprio grupo é meio para atingirem esse fim. Na coletividade serial as ações se encontravam de maneira passiva, mediadas por elos exteriores, portanto, tendo base na alteridade; já no grupo em fusão elas são mediadas no interior do grupo, como mencionado. A base da ética relacional entre seus membros ocorre pela livre práxis individual enquanto multiplicidade totalizada. Cada um, ao ser mediado e mediar os demais, é a objetividade interiorizada do outro e um “quase-soberano”, considerando que todos podem constituir o grupo sendo constituídos por ele. “O mediador não é um objeto:

mas *uma práxis*. (e) . . . A unidade de práxis é condicionada pelas circunstâncias” (Sartre, 1960/2002, p. 476; 477, grifo do autor).

O grupo em fusão se temporaliza pela alternância da mediação entre seus membros, sendo cada um terceiro totalizador (quase-exterioridade) e o totalizado (interioridade). Para Sartre, esta é a lei do grupo em fusão. Ademais, como um meio, o grupo em fusão sempre está emergindo da coletividade como uma totalização em andamento. O fundamento da inteligibilidade desta estrutura grupal “tem a ver com a estrutura de certos objetivos (comunizados e comunizantes) pela *práxis* dos Outros . . . que é descoberta através da *práxis* do indivíduo como exigindo a unidade comum de uma *práxis* de todos” (Sartre, 1960/2002, p. 484).

Sartre orienta que os primeiros elementos para compreender o movimento do grupo em fusão, que está em vias de desfazer a serialidade – processo denominado por ele como Apocalipse – é o objetivo que perseguem com a ação comum (como é unificada sinteticamente a diversidade das singularidades). No entanto, a dialética do grupo (razão constituída) não pode ser reduzida a ação individual (razão constituinte), tendo em conta que, mesmo que sejam livres, para configurar essa estrutura grupal, as ações devem ser interdependentes e comuns.

Nas *práxis* do grupo em fusão, segundo Sartre, existem vários “eu mesmo”. Essas liberdades, que se objetivam em uma prática comum sobre o campo sociomaterial, oportunizam o aparecimento do “nós” prático. O resultado das ações comuns propicia, nele, o reconhecimento de todos; por conseguinte, todos veem sentido em suas ações. Os membros do grupo recusam a negação de suas liberdades ao fazerem do grupo o meio da ação comum (cada pessoa é agente, fim e meio). Seu objetivo, caso seja alcançado, produzirá uma nova materialidade e, quiçá, possibilitará novas organizações grupais. O Ser do gru-

po em fusão é sua realidade objetiva, concreta, isto é, o produto das ações comuns – a unidade de síntese totalitária. Segundo este autor, a inteligibilidade do grupo em fusão é ser uma invenção prática e simples contra a alienação da relação serial.

O grupo em fusão não é idealizado previamente, ele se produz no campo prático-inerte. No entanto, após conquistarem o seu objetivo, não significa que o perigo da alienação das liberdades seja eliminado; afinal, a vida cotidiana acontece no contexto da coletividade e o campo sociomaterial estará sempre realizando suas exigências e produzindo estruturas seriais. Enquanto o perigo está na dimensão abstrata, cada membro é ser-no-grupo, mas quando ele acontece, o ser-no-grupo é superado pela consciência de grupo.

A consciência de grupo é possível, porque, segundo Sartre, o que construíram juntos no passado (ser-passado do grupo, razão constituída) é sua única razão. O Ser-do-grupo, enquanto estrutura ontológica e inerte, é o estatuto de permanência do grupo e seu meio, ou seja, sua realidade comum. No entanto, a liberdade de cada um possibilita que escolha se irá (re)integrar-se ao grupo ou não. Assim, seus membros estão diante de dois perigos: a possibilidade da alienação da liberdade pelo prático-inerte e do grupo se desintegrar. Precisam pensar o que fazer para conservarem o grupo, permanentemente, como unidade prática e livre, a fim de exercerem resistência consoante as novas circunstâncias e o que objetivam com ela.

A formação do grupo em fusão foi um meio de luta que se fez no campo prático, mas agora ele é idealizado, na sua ausência, diante dos perigos iminentes. Na condição de haver a exigência dos “sobreviventes” do grupo de se reorganizarem, espelhando-se no grupo em fusão que constituíram, ele deixa de ser um meio para ser um fim a ser perseguido. Para tanto, nessa circunstância, o dispositivo inventado para que o grupo sobreviva e atenda à exigência prática,

quando for demandado, é o juramento. Este torna-se o novo estatuto do grupo: cada membro deve dar sua palavra de que está comprometido com todos. Corresponder à demanda por essa promessa produz uma nova estrutura grupal: o grupo juramentado (ou ajuramentado).

Se no grupo em fusão, o que medeia a reciprocidade dos seus membros é a unidade das práxis, sendo cada membro um terceiro mediado e mediador dos demais, no grupo juramentado o que mediará a reciprocidade será o juramento. Este é uma práxis imediata e deve ser comum. Segundo Sartre, quando cada membro assegura sua permanência no grupo, produz-se uma dimensão original de comunidade e de proteção entre eles. Ademais, considera-se que o ato de jurar implica a impossibilidade de negar o grupo.

O juramento nasce do medo reflexivo de que o reagrupamento não ocorra, mas não assegura a adesão ou permanência de todos. Antes o medo era dirigido a algo exterior, agora é voltado ao interior do grupo, possibilitando que os membros ajam sobre si coercitivamente (intracondicionamento) quando não há o perigo externo (exterocondicionamento). A questão é que essa violência interna é aceita por todos e para cada um, portanto, ela é concreta. A princípio, a ética relacional que fundamenta a formação do grupo ajuramentado é a tríade liberdade/responsabilidade. No entanto, conforme ocorrem traições ao juramento, intensifica-se a desconfiança no interior do grupo.

A violência é um estatuto produzido, consentido e exigido livremente por todos do grupo juramentado. Quando se instaura o clima de desconfiança, é a violência que mediará a reciprocidade. O terror é instalado por cada um em si, para se defenderem da sua própria vontade de sair do grupo; portanto, é um terror que une. Sartre (1960/2002, p. 527) define o juramento como “Uma livre tentativa de substituir, pelo medo de todos, o medo de si e do Outro em cada um e por cada um, enquanto tal medo reatualiza bruscamente a violên-

cia como superação inteligível da alienação individual pela liberdade comum”. Isso significa que, na ausência da violência, o que se apreende é a exigência do compromisso entre todos enquanto livre opção, mas se a exigência de se manter esse compromisso virar violência, esta é consentida por todos e para todos como um direito. Segundo Sartre, este nível de conduta não é moral, tendo em conta a experiência ocorrer segundo o que foi estabelecido em situação.

O juramento nos indica que fazer parte e permanecer em algum grupo que precisa ser mantido não é uma condição natural, mas uma decisão, um comprometimento e cobrança mútuas consentidas. Os membros do grupo (terceiros mediadores) são indivíduos comuns, pela liberdade escolhem seu ser-no-grupo, este que será o ser de sua liberdade, conforme menciona Sartre (1960/2002). Ter um grupo em fusão genuíno como modelo é um projeto fracassado. A necessidade de que esse não se desintegrasse produziu uma reorganização estruturada com base no juramento e na violência, por conseguinte, transformou o grupo em fusão em grupo de opressão, a julgar que a fraternidade ocorre por meio da violência diante do medo da traição. Destarte, Sartre menciona que essa “violência é a própria força dessa reciprocidade lateral de amor” (p. 533), manifestada pela práxis comum.

Historicamente o que se percebe é que nem o juramento, nem a violência são dispositivos autônomos, autossuficientes, logo, soberanos, para condicionarem plenamente as práxis singulares. Outrossim, as ações práticas podem demandar, em algum momento, certa organização. À vista disto, quando o grupo ajuramentado se vê fragilizado, seja por estar prestes a se romper ou por precisar se reorganizar, pode ocorrer outra reinvenção na sua estrutura. Criar outro(s) dispositivo(s) de mediação da reciprocidade pode ser uma saída, e um deles é a distribuição de funções e tarefas.

Os membros, então, reorganizam-se internamente, com base em uma ética relacional democrática, mas funcional. O campo da materialidade (instrumentos, ferramentas etc.) lhes servirá de meio para realizarem suas atividades. As ações, sobre e por meio desse campo, podem ocorrer concomitante ou depois da reorganização do grupo; serão realizadas individualmente; mas sobre o grupo, as práxis serão comuns – organizadas, organizadoras e reorganizadoras das práxis. Porquanto, o que deve tornar-se inteligível por uma investigação ou atuação com essa estrutura grupal (grupo organizado), é o sentido, a unidade dessa ação organizada do grupo, ou seja, a relação dialética entre a ação do grupo sobre si e as ações singulares sobre o objeto. Visar somente as ações isoladas no exercício da respectiva função, nega o grupo enquanto uma unidade prática.

O Ser-no-grupo de membros que compõem um grupo organizado é o de indivíduo comum. Esse tem o direito e o dever de cumprir sua função, assim como o grupo tem o poder/direito de dar condições a cada um para a realizar. É pela execução de sua função e tarefas que cada membro é significado, por isso as vivencia como exigência. No campo prático são soberanos sobre as técnicas e as ferramentas. O exercício cotidiano de suas tarefas o auxilia a aperfeiçoar sua práxis individual; contudo, supera a condição anterior, conservando o que é prescrito à sua função.

O sentido da práxis individual é atingir o objetivo comum, isto é, realizar a síntese prática; e para isso, seus membros devem ter uma visão do conjunto. Essa é uma empreitada que exige a renúncia de projetos individuais para que se beneficie a práxis grupal organizada e atinjam o fim comum. Essa exigência nos elucida que um grupo organizado deve negar o ideal da meritocracia, sendo que a síntese das produções individuais deve ser reconhecida como de todos, isto é, um produto final do grupo.

No entanto, as contingências colocarão em prova as práxis organizadas e sua temporalização histórica. Isso significa que pode haver alguém que queira o mérito para si; que alguém não desempenhe bem ou a tempo a sua função, atrapalhando o andamento conjunto; que seja necessário substituir alguém que saiu do grupo por qualquer motivo; que as funções e tarefas sejam reorganizadas etc. Diante dessas e outras circunstâncias, Sartre indica que a inteligibilidade do grupo organizado deve ser sobre como o grupo agirá sobre si para se manter o condicionamento mútuo e sucessivo das funções.

No grupo organizado cada um é Outro. Conjuntamente, os membros, ao definirem regras para cada função, inserem a alteridade no grupo; mas a diferença da alteridade da coletividade serial é que nesta o Outro é um qualquer; o objetivo não é decidido no interior do coletivo; e os que compõem a série não são significantes da serialidade. No grupo organizado considera-se o Outro como uma invenção prática necessária para se atingir um objetivo comum. Desta maneira, o desempenho das funções e tarefas com fim comum, elucidam essa necessidade do Outro e a relação entre seus membros. Logo, cada indivíduo é funcionalmente interdependente no grupo organizado. Ele aceita os limites que lhes são impostos e que sua união será sempre definida concretamente pelo objetivo do grupo. Portanto, as liberdades que escolhem e aceitam o ser-Outro do indivíduo comum, é por saberem que a segurança de cada um e de todos depende dessa alteridade.

Sobre a ação comum, Sartre (1960/2002) reflete que a totalidade do grupo organizado está sempre inteira “aqui” e “a mesma”, cuja práxis comum é determinada por cada um, por todos e por si mesmo. Caso tente ser uma totalidade, ele fracassará, sendo que a permanência do grupo depende que a práxis comum temporalize a síntese da organização do grupo, exigindo também que seus membros reorganizarem constantemente as funções e tarefas conforme as

circunstâncias materiais, pois são essas que determinam o campo prático onde o grupo agirá, podendo favorecer ou limitar o movimento totalizador do grupo.

A condição de o indivíduo comum realizar sua função singularmente, mesmo que em prol de um objetivo comum, pode ser uma ameaça, considerando que a liberdade de cada membro é o único meio para se manter a organização do grupo, e essa só pode ser fortalecida quando o indivíduo comum encontra sentido na realização comum. Portanto, todo êxito singular deve ser de todos, para que todos reconheçam seu empenho nele. Sartre (1960/2002, p. 670; 671, grifo nosso) nos lembra que “o grupo faz-se para fazer e desfaz-se fazendo-se. [...] Assim, o ser-no-grupo é um inerte ‘ser-no-meio-do-grupo’ apreendido como insuperável passado, e realizado por um movimento de integração neutralizado por um movimento de secessão”.

Não obstante, quando o campo prático desfavorece a união de seus membros ou há desistência(s) em continuar no grupo, os que permanecem se encontram diante de novas ameaças e será necessário que, respectivamente, neguem a possibilidade de o grupo se desorganizar ou que seus membros recaiam no êxtero-condicionamento; que redistribuam as funções e tarefas ou encontrem novos membros que queiram se inserir no grupo. Esses acontecimentos nos permitem compreender como os membros do grupo organizado, no curso de suas ações, lidam com os obstáculos que tencionam sua estrutura do grupo e a conquista de seu objetivo comum; se, e como, reorganizam a organização (atividade dialética em imanência) e, pela dialética prática, superam o estatuto comum em direção à objetivação do grupo, ou seja, sua produção.

A tensão entre individual e comum sempre estará presente no grupo organizado, e muitas vezes produz novas contradições no interior deste grupo, exigindo que o grupo se reinvente, como mencionado. Outra saída para lidar com essa contradição é por meio de hierarquias e da institucionalização das ações.

Caso escolham reagir por meio dessa nova prática, o grupo se reorganizará com a estrutura de um grupo institucionalizado. Para tanto, implica transformar as funções, tarefas e os poderes de cada membro em instituições. Antes conhecidas por meio das práxis vivas, elas agora são transformadas em entidades e precedem as ações. A soberania unifica seus membros, configurando-se na unidade grupo; e o indivíduo comum é transformado em indivíduo institucional.

No grupo institucionalizado, o juramento será feito pelo cumprimento das ações instituídas por regras, procedimentos padrões etc. Será pelas ações instituídas, prescritas, que seus membros serão unificados. Sartre (1960/2002, p. 679, grifo do autor) menciona que “a práxis torna-se o ser do grupo e sua essencialidade, ela irá produzir nele seus homens como os instrumentos inorgânicos de que tem necessidade para seu desenvolvimento. E a liberdade reside *nela*, não em cada ação individual”.

Como o Ser-do-grupo é instituído e os indivíduos devem realizá-lo conforme o ordenado, suas ações ocorrem sob a forma de imperativo-terror, tendo em conta que precisam projetar na unidade prática essa unidade ontológica. Como o Ser-do-grupo é o novo estatuto do grupo e as ações devem legitimá-lo, é possível que o grupo institucionalizado produza seus membros, necessários para seu desenvolvimento, como, por exemplo, instituições que prescrevem as ações para cada trabalhador (a) de um setor, a fim de que o trabalho de todos daquele setor o engendre como uma unidade. Outro exemplo é a ideia conservadora de família – um grupo primário institucional. Cada integrante (pai, mãe, filho, irmão, avós etc.) precisa realizar as funções a ele(a) definida historicamente, para legitimar a unidade ontológica do Ser-da-família.

No grupo organizado, cada membro medeia o grupo e o objeto; a liberdade é constituída por cada um para todos (liberdade comum). No grupo institucionalizado, a liberdade individual limita-se a usar suas ferramentas para re-

alizer a práxis prescrita, como um indivíduo inorgânico. Sartre (1960/2002, p. 680) coloca que, “se apreendo a instituição como fundamentalmente imutável é porque minha *práxis* determina-se a si mesma, no grupo institucionalizado, como incapaz de modificá-la”. Nesta estrutura grupal não há livre determinação da prática individual; por conseguinte, a petrificação da práxis faz renascer a serialidade. A força do grupo institucionalizado é de inércia, sendo que seu ser-inerte, por ser prescrito, é sua essencialidade, definindo os indivíduos como inessenciais, tanto que as máquinas e tecnologias vêm substituindo o trabalho humano.

Como a reciprocidade ocorre na unidade de alteridade, pelo modelo concreto da impotência para modificar a instituição, é essencial que indivíduos sejam selecionados ou que sejam produzidos no interior dela. A confiança entre os membros ocorrerá na condição de obedecerem aos imperativos para suas práticas (práxis institucionalizadas – o Outro remete ao Mesmo). Qualquer transgressão ao instituído pode abalar a unidade e ter de suportar violências, visto que, nesta situação, o Outro não remeterá mais ao Mesmo.

Para Sartre (1960/2002), a condição do indivíduo-instituição é a de alienação serial, mas o indivíduo confunde esta situação com sua liberdade de mediar a inércia da instituição e a da ordem particular. A serialidade circular atua como um sistema (ação sobre si mesmo e sobre cada um, por meio de todos), que, no que lhe concerne, produz o correlato do indivíduo-instituição: o indivíduo-institucionalizado. Segundo este autor, o momento em que aparece o grupo institucional é o de involução, pois é um dispositivo de controle sobre os indivíduos e, enquanto exterioridade, o sistema institucional remete à autoridade que deve ser (re)interiorizada no grupo enquanto poder sobre todos os outros para garantir a instituição (soberania como fundamento da autoridade).

Os membros do grupo em fusão são terceiros reguladores (quase-soberanos), produzidos enquanto produzem o grupo. No grupo juramentado e organizado aparecem os poderes como quase-soberania recíproca. O poder de “vida e morte” é recíproco (Fraternidade-Terror como determinação fundamental da sociabilidade). No grupo institucional, o poder, ao concentrar-se em um terceiro regulador, deixa de ser giratório para tornar-se a autoridade e esta repousa na inércia e na serialidade, considerando que é poder constituído contra a dispersão.

Essa autoridade faz-se soberana. No entanto, para Sartre (1960/2002), sem necessidade, uma vez que é o homem o soberano (enquanto ato, trabalho unificador, influenciador e modificador do mundo). O que é instituído, ao ser socializado, estende-se soberanamente aos demais indivíduos. Sartre menciona que

[...] cada um é, ao mesmo tempo, o meio e o fim na medida em que todo indivíduo é o meio de seu próprio fim e o fim de todos os meios. Nesse sentido, a soberania é, ao mesmo tempo, o vínculo unívoco já descrito e a relação fundamental de reciprocidade (co-soberania). (p. 689)

O soberano estabelecerá suas próprias leis e controlará as tarefas. À vista disto, ele aliena a práxis dos membros do grupo institucionalizado e realiza a reciprocidade de maneira indireta. Ele, portanto, é Outro que não todos; é uma instituição – unidade inerte e imperativa de todos os membros institucionalizados.

Destarte, há um paradoxo na instituição: ela é projeto soberano que tem que ser realizado pelas práxis dos membros do grupo (passividade induzida e alienada). Cada um deve temporalizá-la singularmente, renegando sua individualidade para realizar o projeto do outro; por conseguinte, a estrutura do grupo institucional dá-se pela díade violência/obediência (soberania sem reciprocidade). Desobediência ao soberano significa negar o juramento, agora imposto pela instituição.

No entanto, quando o soberano é uma pessoa, ele também é um Ser-comum diante dos demais, uma vez que, sendo um ser-institucional, é também produzido por sua função. Sua autoridade faz realizar o universal (mediação universal) por meio das ações individuais datadas, mas apoiadas em operações históricas. O soberano, portanto, é o meio pelo qual o grupo mantém sua unidade, e sua força de regulação do grupo é concedida por ser o escolhido a assumir essa função. Isso não significa que o grupo aceitará o soberano, ele tende a aceitá-lo por não poder recusar alguém que já está legitimado.

Em poucas palavras, a soberania *não cria* a força soberana, mas transforma em soberana a força *já dada* do soberano. Nesse sentido, a força é, ao mesmo tempo, o direito e o dever da Autoridade: é a concentração em um só do Terror como luta contra a serialidade (Sartre, 1960/2002, p. 705, grifos o autor).

O soberano, ao lutar contra a volta do grupo à serialidade, é por esta condição serial que seu poder se torna possível; por conseguinte, o grupo pode apreender essa estrutura como modo de produzir a vida ou refletir que ela assim se faz pelo poder instituído ao soberano. Ao ajuntar pessoas, o soberano pode ser apreendido por elas como uma ameaça à livre práxis, e desse grupo pode emergir um grupo em fusão para lutar contra essa alienação. Eis que (re)encontramos na criação do soberano, um terreno profícuo a uma nova revolução.

Considerações Finais

Acompanhando como Sartre desenvolve seu raciocínio sobre os grupos, podemos entender a característica do campo prático em que esses nascem e com qual finalidade, bem como os rearranjos que seus membros fazem para sobreviver enquanto grupo diante dos ditames históricos e como sucumbem à serialidade, imobilizando as práxis quanto mais se persegue e controla o projeto de Ser-grupo. Também compreendemos que o fio condutor pelo qual Sartre expõe a gênese e formação de grupos é didático, considerando que ele adverte

que as relações sociais são tecidas de maneiras complexas, não havendo uma linearidade para a construção dessas estruturas grupais.

A antropologia estrutural e histórica de Sartre nos mostra a tensão dos movimentos grupais entre a ação viva e a tentativa da matéria ou de outros modificarem o seu sentido; por conseguinte, dá-se a luta contra a prescrição de um destino ou a alienação a uma falsa ideia de unidade. Nós, profissionais, produzimos a nossa vida circulando entre esses contextos. Aqui e acolá integramos coletivos e grupos, assim como trabalhamos com eles. À vista disto, um importante ponto assinalado por Sartre, e que devemos sempre considerar, é a experiência crítica, ou seja, a monta da nossa reflexão sobre como nos aventuramos na trama dos vínculos das multiplicidades.

Referências

Freitas, S. M. P. de (2018). *Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: contribuições do pensamento de Sartre*. Curitiba/PR: Editora Appris.

Freitas, S. M. P. de (2022). Intervenções em grupos na perspectiva existencialista (pp. 187-209). In: Melo, F. F. S. de; Santos, G. A. O. (Orgs.). *Psicologia Fenomenológico e Existencial: fundamentos filosóficos e campos de atuação*. 1ª ed., Santana de Parnaíba/SP: Manole.

Sartre, J-P. (1997). *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. (P. Perdigão, Trad.). Petrópolis/RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1943).

Sartre, J-P. (2002). *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. (G. J. de F. Teixeira, Trad). Rio de Janeiro: DP&A. (Obra original publicada em 1960).

CAPÍTULO 4

MÉTODO FENOMENOLÓGICO E DIALÉTICO EXISTENCIALISTA E A ETNOGRAFIA: COMPREENDENDO MODOS DE VIDA

Zuleica Pretto

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-4

O método existencialista biográfico, essencialmente fenomenológico e dialético, conforme descrito por Sartre (2002, 1978), dedicado a conhecer as situações humanas, sejam elas pessoais ou coletivas, e a etnografia, um método comumente utilizado pela Antropologia em estudos de campo que visam conhecer os diversos grupos sociais ou culturas (Geertz, 1989; DaMatta, 1997), promovem uma ampla e complexa compreensão acerca dos diversos modos de vida e formas de sociabilidade. Acredito que existe entre as referidas perspectivas de pesquisa aproximações fundamentais e, portanto, torna-se profícuo para a produção do conhecimento estabelecer diálogos entre elas, sendo sobre essa interlocução que este texto discorrerá.

Essa aproximação metodológica se inicia em minha pesquisa de doutoramento em Psicologia, apresentada no livro “As infâncias em um bairro em processo de urbanização: o ponto de vista das crianças” (Pretto, 2021). Nesse trabalho, por meio de uma etnografia, realizei uma incursão extensa no campo junto a crianças moradoras de um bairro que se encontrava em acelerado processo de urbanização na cidade de Florianópolis, Santa Catarina. As crianças, suas famílias e toda a comunidade do bairro, viam, ao vivo e em cores, suas vidas e seu território se transformando. A vinda de migrantes, as transformações nas paisagens e a construção de novas habitações e equipamentos urbanos faziam com que presenciassem as inevitáveis mudanças na cultural local e nos modos de vida.

Neste estudo, convivi com as crianças em diferentes espaços/tempos no cotidiano do bairro por 1 ano e 2 meses - escolas, moradias, espaços públicos -, quando pude conhecer seu dia a dia e como ele se sedimentava a partir de ilhas de sociabilidade ali criadas; pelos atravessamentos de suas histórias familiares, das relações intergeracionais, da relação estabelecida com as paisagens naturais, dos conflitos entre nativos e os migrantes, dos jogos de inclusão e exclusão trazidos pela urbanização, e dos impactos desse cenário na vida delas. Tratavam-se, logo, de modos de vida que se modificavam na relação direta com as transformações em seus territórios.

Segundo Braga, Fiúza e Remoaldo (2017), a definição de modos de vida comporta, a nível nacional e internacional, uma imprecisão devido a uma profusão de termos, fazendo-se um conceito polissêmico nas ciências humanas, embora apareça habitualmente relacionado a práticas sociais e culturais. Os autores historicizam apontando que, na sociologia, a partir de pesquisadores como Lefebvre (1970), os estudos dos modos de vida estavam associados a transformações promovidas pela industrialização, urbanização e ao predomí-

nio de uma lógica geral cidadina em relação a vida rural, agrícola e tradicional. Referenciando Guerra (1993), ainda, os autores apontam que na contemporaneidade, em meio a multiplicidade de interpretações os estudos sobre modos de vida dão ênfase a dois aspectos: “por um lado, à análise da relação entre as diferentes práticas cotidianas, trabalho, vida familiar, consumo, lazer e etc. e, por outro lado, às relações que o conjunto dessas práticas cotidianas estabelece com as relações sociais mais gerais” (2017, p. 372).

Para a discussão aqui proposta, considera-se que os modos de vida são nascidos em contextos específicos, os quais, por sua vez, se constituem na intersecção com o contexto global, como prevê a dialética sartriana, e carregam um simbolismo local que tem suas práxis diretamente ligadas às experiências de espaço/lugar/território. Por conseguinte, estas tornam-se categorias de análise importantes para compreensão dos modos de vida.¹

Contrários a visão que considera a neutralidade da vivência dos espaços, autores como Sartre, mediante a noção de situação humana, e Milton Santos, baseado no conceito de espaço e de território, permitem pensar que espaços são carregados de subjetividade, de intersubjetividade, de organizações coletivas, de inventividade, de afetos, de lutas e de história, sendo derivadas da dinâmica social e pessoal inerente aos processos de humanização.

De acordo com Santos (2012, 2011) todo espaço é “espaço habitado”, já que é lócus de “manifestação da existência humana” e, sendo assim, é marcado por metamorfoses complexas e incessantes, nem sempre producentes de uma

¹ Autores como Augé (2010) e Delgado (2008), problematizam que a ideia de comunidades, identidades territoriais e mesmo pessoais, ficam em risco nas sociedades complexas caracterizadas pela hibridez, fluidez, fragmentação e efemeridade. Como contraponto aos lugares, os não-lugares, ao pertencimento, o anonimato, o que comprometeria até mesmo algumas metodologias de pesquisa que buscam identificar um simbolismo local, como a etnografia clássica. Essa é uma discussão importante no campo de estudos sobre espaços, lugares, identidades nas sociedades complexas, mas seu aprofundamento escaparia ao escopo desse texto. Discorro sobre o assunto no texto *Transformações urbanas e as múltiplas experiências de espaços, lugares e sociabilidades* (2022).

sociedade justa e igualitária. O geógrafo descreve que o território é ‘usado’, isto é, atravessado pelas ações humanas e suas técnicas; decorrente disso, a relação com espaço/território é marcada por afetos, por processos de identificação e pertencimento, por disputas e conflitos que transformam os modos de vida.

Em consonância com Sartre (2001), o lugar e seus arredores são elementos incontornáveis da situação humana, associados a temporalidade, a racionalidade de uma época, ao corpo, a relação com os outros e de cada um consigo próprio. Segundo ele, é “impossível que eu não tenha um lugar, caso contrário eu estaria, em relação ao mundo, em estado de sobrevoo, e o mundo [...] não iria manifestar-se de forma alguma” (Sartre, 2001, p. 602). Ou seja, o lugar só existe para um sujeito que o toma como possibilidade existencial: “sem realidade humana não haveria espaço nem lugar” (Sartre, 2001, p. 603), já que, além de ocupar um lugar, eu “existio meu lugar” (Sartre, 2001, p. 604).

Nesse prisma, existência e lugar estão conectados mediante uma relação unívoca que indica quem eu sou e, dialeticamente, quem eu não sou, numa experiência compartilhada com os outros, localizados num processo temporal. Como resultado, têm-se experiências diversas de espaços e lugares e, em consequência, a produção de projetos de ser, de sociabilidades e de modos de vida singulares e “inacabados”. Dessa feita, estudar modos de vida envolve se comprometer em alcançar essa característica fundamental das experiências humanas e a complexa teia relacional ali tecida, que é sempre particular, única, embora conectada ao universal, ao global.

Diante disso, abordo centralmente neste texto as perspectivas metodológicas fenomenológica e dialética existencialista e a etnográfica, suas características principais e seus pontos de interlocução. Ressalto o quanto esse tipo de abordagem de pesquisa possibilita a compreensão de modos de vida situados, já que se sustentam na captação de narrativas singulares, e do contato com

as práxis comunitárias e de grupos, localizadas espacialmente. Tomarei, em alguns momentos, a experiência da pesquisa realizada no contexto do bairro como pano de fundo para a discussão caracteristicamente teórica, que desenvolvo nesse capítulo. Ao final do texto, faço breves apontamentos acerca de como as compreensões possibilitadas por esses estudos podem promover ferramentas teórico-práticas em prol de intervenções mais efetivas no campo da Psicologia, das ciências humanas e da saúde, contemplando a relação entre ciência-sociedade e pesquisa-intervenção.

Interloquções entre os princípios metodológicos do existencialismo sartriano e a etnografia

Sartre (2001, 2002) afirma que o caminho para conhecer a realidade humana, a biografia de alguém ou de um grupo, prevê uma análise do ser em situação, em sua condição histórica, temporal, singular e universal, devendo ser essencialmente analítica-compreensiva e não apenas explicativa. Como expõe Schneider (2008), Sartre construiu o método biográfico ao longo de suas produções intelectuais, sendo os princípios metodológicos centrais descritos nos textos *Psicanálise Existencial*, capítulo de *O Ser e Nada* (1943), *Questão de Método*, texto introdutório a *Crítica da Razão Dialética* (1960), e nas elucidações que se fazem presentes nas biografias que empreende, como sobre Jean Genet (1952) e Flaubert (1972).

Inspirado no método fenomenológico apresentado por Edmund Husserl (1859-1938) de que o caminho para conhecer um fenômeno ou realidade pressupõe partir das “coisas mesmas” e não de um campo abstrato, a perspectiva dialética e fenomenológica sartriana assegura que a produção de conhecimento deve partir de situações concretas, sendo a descrição um aspecto crucial à elaboração das compreensões e análises. Conforme Sartre (2001), a atitude de

interrogação é necessária na investigação. Diante do novo, deve-se admitir um não-saber, evitando as conclusões a priori que cegam o fenômeno a ser estudado. A descrição fenomenológica aproxima o/a pesquisador/a da particularidade, favorecendo o movimento de desatrelar-se de seus pontos de vida pessoais, inclusive na definição da temática específica a ser estudada. Em minha pesquisa com as crianças, por exemplo, a própria definição do foco do estudo se deu na medida em que, na convivência com as crianças e seus grupos, percebi como tema emergente a transformação de seu bairro frente a urbanização.

Concomitantemente, sendo o método dialético, a efetivação da compreensão, além de prever a descrição fenomenológica, deve considerar o movimento progressivo-regressivo, em outras palavras, “um ‘vaivém’: que ‘determinará progressivamente a biografia aprofundando a época, e a época aprofundando a biografia’” (Sartre, 2002, p. 170). Isto é, não se trata de abandonar o macro em função do micro e vice-versa, mas de garantir a articulação possível entre ambos. O pensamento de Lefebvre, salienta Sartre (1978), é um aporte importante para essa concepção, já que estabelece a “complexidade” que integra a sociologia e a história e a “reciprocidade de inter-relações” que as caracterizam.

Como exemplo, para compreender a vida tal como retratada pelos grupos específicos na investigação mencionada, é preciso correlacioná-la ao crescimento do bairro e da cidade de Florianópolis. Este, por sua vez, encontrava-se vinculado a especulação imobiliária que prometia maior qualidade de vida nas cidades litorâneas, e com a lógica neoliberal contemporânea na organização dos espaços e dos modos de vida, consumo e trabalho; estes, por seu turno, estavam associados ao processo de urbanização do Brasil, e com o fenômeno da globalização e mundialização, entre outros aspectos. À vista disso, a compreensão existencialista deverá contemplar esse duplo movimento: o particular, de modo cúmplice, analítico regressivo, e o geral, de modo crítico, histórico gené-

tico, como colocam Maheirie e Pretto (2007). Isto é, estuda-se as vivências ou “declarações pessoais [...] através da grade de instrumentos coletivos (Sartre, 1978, p.171), num esforço de perceber as correlações entre elas, que estão em curso permanente, inclusive no percurso de uma mesma pesquisa.

Esse movimento dialético qualificado pela extensa descrição das situações, vai exigir importante aproximação com o fenômeno de estudos, mas também um posterior distanciamento para articulá-lo ao quadro de mediações sociais coletivas. Nessa lógica, a descrição sugere a “observação, mas com um olhar informado pela experiência e por uma teoria geral...” (Sartre, 1978, p. 134). Isso implica, segundo o filósofo (Sartre, 2002, p. 15), estudar a vida dos grupos e das pessoas “na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em andamento”.

Como afirma o Sartre (2002, p. 14) “se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser devinda, deve fazer-se totalização [...] tal totalização está perpetuamente em andamento como História ou como Verdade histórica”. Essa “verdade” é movimento dialético, é devinda ou, ainda,

[...] trata-se de uma totalização que se destotaliza incessantemente; os fatos particulares significam nada, não são verdadeiros ou falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em andamento. (Sartre, 2002, p. 36).

Desse modo, o conhecimento, além de se comprometer com o fenômeno tal como se apresenta a quem o examina, deverá ser crítico, dialético, pois “tratando-se de problemas dialéticos, esta é a única instância competente para abordá-los” (Sartre, 2002, p. 15). Isso exige envergadura de quem pesquisa para efetuar novas articulações e compreensões, o que protege a pesquisa de uma análise simplista, essencialista, parcial e fragmentada em relação a organização de um grupo social, comunidade ou modo de vida. Algumas ações são importantes para trilhar esse caminho: os registros pormenorizados dos aconte-

cimentos observados pela/o pesquisador/a; as compreensões e análises parciais do campo investigado; o estudo geral dos fenômenos relacionados ao contexto em tela com novas leituras e novas fontes, e um olhar do/a pesquisador/a sobre as suas próprias condições pessoais de abertura a modos de vida diversos dos seus.

Geertz (1989), afirma que no trabalho de campo, quem pesquisa precisa antes apreender a teia complexa de significações de um grupo ou situação para, posteriormente, construir uma leitura sobre ela. Nesse sentido, é preciso sair de uma descrição superficial da situação na direção da compreensão de uma “hierarquia estratificada de estruturas significantes [...] sem os quais os acontecimentos não existiriam [...] e nas quais o etnógrafo tem que procurar seu caminho” (Geertz, 1989, p. 17). Isso alude ao fato de que a análise etnográfica como forma de conhecimento não se desenrola a partir de um conjunto de passos previamente sistematizados, mas como um empreendimento que se define por um “tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’” (Geertz, 1983, p. 15). Para viabilizar tal empreendimento, alguns recursos são definidores: o diário de campo que reunirá, anotações, descrições, impressões, reflexões e articulações entre a literatura e a realidade analisada; o estudo posterior desse material e a objetivação das análises em forma de escrita.

Geertz afirma, ainda, que a descrição etnográfica tem como características: ser interpretativa (interpreta o fluxo do discurso social); fixar o dito dos discursos em formas pesquisáveis; ser microscópica (importar-se com o ponto de vista local), e com isso comporta a diversidade e rompe com a ideia de essências absolutas das sociedades. Não se estudam os/sobre contextos, mas nos/com os contextos, “o que é importante nos achados do antropólogo é sua especificidade complexa, sua circunstancialidade” (Geertz, 1989, p. 33).

Vasconcelos (1996) ressalta o processo transformador inerente à etnografia, que implica pôr fim aos rótulos e abandonar verdades pessoais e teóricas a priori. Frisa dois aspectos que julga importantes nessa perspectiva: o fato de a subjetividade do/a pesquisador/a ser afetada diretamente quando observa os outros e quando é observado/a pelos outros, o que pode gerar sentimentos e comportamentos inesperados que devem ser elucidados na análise; e a consideração de que o ato criador da escrita consiste numa reconstrução da realidade observada, sendo, ele próprio, um processo desencadeador de transformações na trajetória etnográfica, marcando um momento em que se está “aqui” e não mais “lá”. Estar “aqui” exige de quem pesquisa coragem para olhar os achados, se fidelizar às narrativas encontradas, pô-las em evidência; estas podem ser muitos díspares de suas próprias narrativas e experiências, instituindo um exercício necessário, mas nem sempre fácil, de superar confrontos político-ideológicos e existenciais próprios que possam ser mobilizados.

Coadunando com essa prerrogativa, Sartre também assinala que a produção de conhecimento só pode se fundar sobre a verdade da microfísica: “o experimentador faz parte do sistema experimental”, isto é, participa e modifica a realidade que pretende estudar, sendo essa uma condição inevitável no fazer científico (SARTRE, 2002, p. 190). “O próprio conhecimento é forçosamente prático: ele muda o conhecido. Não no sentido do racionalismo clássico. Mas como a experiência, em microfísica, transforma necessariamente seu objeto” (SARTRE, 2002, p. 125).

Tal consideração deve pressupor a inclusão do conhecedor no conhecido, num movimento dialético, em que o pesquisador é produto de seu produto. A realidade humana escapa ao saber direto e não pode definir-se como conceito, o que implica dizer que o conhecimento produzido seja sempre apresentado levando em conta o contexto em que foi elaborado, sendo datado e estabeleci-

do como “um termo provisório na pesquisa” (Sartre, 1978, p.171). No caso do estudo sobre a vida nos bairros, como o que tomamos como exemplo, se realizado novamente, certamente apresentaria outras nuances e atributos, já que as experiências humanas se encontram conectadas a passagem do tempo, às metamorfoses dos territórios, às inovações de práticas, conhecimentos e crenças, a novas vivências geracionais, de classe, de gênero, entre outros.

Estar nos e com os contextos, implica, para quem pesquisa, não se tornar um igual ao grupo em análise, mas propiciar que a experiência do outro seja reconhecida a partir de seus referenciais, de suas teias de significações culturais e singulares e, ao mesmo tempo, reconhecer as suas próprias referências e especificidades, construindo, com isso, uma identidade junto ao grupo em questão. Na etnografia que realizei, eu era uma adulta, frente às crianças, uma migrante frente aos nativos do bairro, tinha um lugar de classe e raça, etc. Esses elementos não poderiam ser aniquilados das cenas partilhadas na pesquisa, mas sim assumidos e reconhecidos como constitutivos das relações estabelecidas, presentes, inclusive nos contornos dos achados no estudo.

Da Matta (1981) e Velho (1999) discorrem que a etnografia exige o difícil exercício de tornar familiar o estranho e estranhar o familiar; o que só pode ocorrer mediante uma postura de abertura do/a etnógrafo. Nas palavras de Velho (1999, p. 131), “o processo de estranhar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos e situações”.

Este movimento analítico, reflexivo e, também afetivo, remete a outra questão importante para avaliar as metodologias de pesquisa aventadas neste texto, que diz respeito a proximidade da/o pesquisador/a com o fenômeno sobre o qual se debruça a conhecer. Nem sempre o que está próximo é conhecido, ou se tem com ele intimidade, e nem sempre o que está distante, o exótico, é total-

mente desconhecido, haja visto a multiplicidade de articulações possíveis nos processos humanos.² O trabalho desenvolvido em meu doutorado, foi realizado num contexto próximo geograficamente, no bairro onde eu residia, mas que se desvelou muito diferente da realidade por mim vivenciada naquele espaço, com a qual eu tinha intimidade. Ao indagar sobre as infâncias e a comunidade que vivenciavam àquele lugar, não pude deixar de reconhecer o quanto minha experiência do local e a infância de minhas filhas, não poderiam estender-se a totalidade dos modos de vida ali presentes, às outras infâncias ou a outros grupos, atravessados por outras categorias sociais e histórias. Minha apreensão do espaço era restrita e eu ignorava uma miríade de elementos que compunham as sociabilidades ali presentes, me levando a confrontar a minha própria realidade e meu saber. Nem sempre um processo simples para quem pesquisa.

Nesse sentido, “é importante que a/o pesquisadora compreenda e reconheça sua historicidade e a dialética constitutiva que também o faz, o que permite incluir não só os grupos estudados no processo dialético, mas a si própria”. Este último aspecto se faz importante se quisermos atender aos princípios metodológicos da etnografia e existencialistas. Simone de Beauvoir (1947, p.26) analisa que

é sem dúvida impossível tratar qualquer problema humano sem preconceito: a própria maneira de pôr as questões, as perspectivas adotadas pressupõem uma hierarquia de interesses: toda qualidade envolve valores. Não há descrição, dita objetiva, que não se erga sobre um fundo ético. Ao invés de tentar dissimular os princípios que se subentendem mais ou menos explicitamente, cumpre examiná-los.

Com Sartre (1994) podemos avaliar que os intelectuais, pesquisadoras/es, têm a difícil e necessária tarefa de superar a sua condição de classe, burguesa e, como tal, capturada pelos interesses do capital aderente às segmentações

² Além disso, esse tipo de imersão etnográfica traz a vantagem de tornar possível ao/a pesquisador/a voltar ao campo, questionar, ser questionado, rever informações e, com isso, enriquecer os resultados da pesquisa.

sociais. Quem pesquisa precisa ficar atento, portanto, aos seu próprio processo, e de seus grupos, de subjetivação e objetivação no mundo; necessita reconhecer as mediações que lhe constituíram e que elas não abarcam a totalidade dos existentes; reconhecer que há modos de vida inviabilizados, silenciados ou desvalorizados diante da classe dominante, da qual, em geral ela/e pertence. Afirma Sartre (1994, p.8) “por ser intelectual e por ser de classe média tem uma grande tarefa histórica. Tem que colocar-se contra o humanismo burguês, tem que reconhecer que a universalidade não está pronta, está por se fazer”. Nessa direção, as pesquisas com base fenomenológica e dialética existencialista e as etnográficas se configuram como aliadas importantes na superação do adultocentrismo, racismo, etnocentrismo, sexismo, capacitismo, configurando-se como ferramentas de transformação social.

No que concerne aos escritos resultantes da etnografia, Geertz (1989) os indica como interpretações de segunda ou terceira mão, não esgotam os acontecimentos em si, pois estes são irrecuperáveis, são construções do(a) pesquisador(a) sobre tais acontecimentos, muitas vezes, a partir das construções sobre as construções daquele que viveu o acontecimento. Os textos são, portanto, ficções, no sentido de serem algo construído, modelado: interpretam-se e depois se sistematizam as informações. Ou seja, há uma distância entre a teoria – abstrata – e a realidade concreta. O autor destaca que isso não faz com que se perca a objetividade, uma vez que a pesquisa etnográfica não deve perseguir uma estética organizada e sociológica em grande escala, uma assepsia ou neutralidade completa; deve, antes, dar conta da complexidade, em profundidade e densidade, preocupando-se mais com o debate do que com o consenso.

Para Geertz (1993) e Da Matta (1981), essa constatação marca a produção do conhecimento sobre as culturas como resultante de uma interpretação, em que o processo de conhecimento da vida social conta com a subjetividade

de quem pesquisa, e tem um caráter aproximativo e, portanto, não definitivo (o que dialoga com os princípios do existencialismo no que se refere a realidade humana, não há determinismo, tanto o sujeito singular quanto a coletividade estão inacabadas, desafiadas a se produzirem a cada momento). A antropologia interpretativa não busca a verdade do pesquisador, mas evidenciar as verdades dos outros e, com isso, registrá-las como possibilidades humanas. Daí o “alargamento no universo do discurso humano” (Geertz, 1989, p. 24), isto é, dar visibilidade a outras experiências e narrativas que, em geral, não são as hegemonicamente reconhecidas.

Outro aspecto a destacar na etnografia e na perspectiva metodológica existencialista, é de que toda a informação importa e não deve ser descartada. Para Sartre (2001), revestidas de simbolismo, todas as ações e as produções são reveladoras, ou melhor, são expressões do projeto-de-ser singular ou do projeto do grupo, que são revelados mediante pensamentos, concepções, práticas cotidianas, comportamentos, emoções, imaginação, e pelas obras.

Diante disso, se justificam as diversas formas (procedimentos técnicos) de aproximação com os grupos, sendo preciso que quem pesquisa tenha sensibilidade para reconhecer os dados que são potencialmente indicativos dessas significações. Na imersão etnográfica que tomo como horizonte para nossas reflexões: escolas, moradias e famílias, espaços públicos de lazer e a utilização de alguns equipamentos urbanos - igrejas, biblioteca comunitária, lanchonetes, mercados, transporte público -, espaços naturais, paisagens locais, campos e praia foram espaço/tempos explorados com as crianças. À tal diversidade de cenários se associa uma multiplicidade de técnicas: observação participante, entrevistas formais, informais, individuais, coletivas, recursos gráficos, leituras, produção escrita, dramatizações, caminhadas pelo bairro, andanças de ôni-

bus e atividades sugeridas pelos próprios interlocutores/participantes, que se tornam, assim, coprodutores da pesquisa.

Ou seja, tal abordagem permite uma liberdade maior a quem investiga, evitando que a produção de conhecimento acerca da situação humana permaneça condicionada a diretrizes metodológicas enrijecidas, definidas “de fora” do grupo a qual ela se refere. Essa atitude avaliza o que Jaspers (2000) define como fundamental para efetivação da compreensão fenomenológica: ela deve ocorrer “por dentro” das histórias de vida e não pelo exterior. Situar a particularidade do contexto que a nós se apresenta, preserva a ética em pesquisa, pelo profundo respeito a realidade estudada e pela legitimação de seus modos de vida.

Como exponho em outro trabalho (Preto, 2022, p.24), inspirada em Magnani (2002),

É importante olhar “de longe e de fora” para as cidades e as dinâmicas nela existentes, mas também olhar “de perto e de dentro” e encontrar certas “continuidades”, uma rede de significações, um sistema simbólico, as práticas sociais e o modo como os diferentes atores sociais experienciam tais relações.

Daí que uma metodologia potente, comprometida com as experiências concretas, e ampla de possibilidades, se faz necessária.

Uma nota final sobre o reconhecimento dos modos de vida e dos territórios: subsídios para intervenções em psicologia e demais políticas públicas

Para finalizar o debate, destaco uma última nota. Defendo que as pesquisas sedimentadas pelo método existencialista sartriano, e as pesquisas etnográficas ou de inspiração etnográfica, podem oferecer subsídios consistentes para intervenções da psicologia e de áreas afins, junto aos grupos, às comunidades e

aos territórios, para a elaboração de políticas públicas de planejamento urbano, de saúde coletiva, de educação e cultura, de lazer e esportes e de assistência social.

Nos achados de minha pesquisa, ouvir as crianças deu visibilidade a seus pontos de vista sobre a maneira que a urbanização alterava seus espaços, e sobre a forma como esse acontecimento as afetava e às suas famílias, transformando suas histórias e a história da comunidade e do bairro. Suas falas indicaram algumas problemáticas da vida pública do bairro e de seus equipamentos, aos quais sugeriam estratégias para resoluções. Também suas vivências revelavam que, se por um lado o bairro crescia em termos de atrações para o lazer, de espaços culturais e esportivos, por outro, elas estavam, por uma condição de classe, excluídas dessas possibilidades. Ainda, no campo dos afetos, sentiam-com medo diante das mudanças, também invisibilizadas ou desvalorizadas em sua cultura local, frente ao novo, ao que vem de fora e se apresenta como melhor. Claro que, além disso, se sentiam entusiasmadas pelas promessas das novidades, mas gostariam de participar de processo de construção de seu bairro, sentirem-se pertencentes. Esse conhecimento não seria de interesse das políticas para a infância e as voltadas ao planejamento urbano?

Como forma de apresentar mais um exemplo, agora no campo da saúde, Schneider *et al* (2021), apontam que a concepção dialética sartriana sobre a realidade e sobre a relação com o lugar, assim como o conceito de território de Milton Santos, oferece uma contribuição transformadora no campo da saúde coletiva, na atenção psicossocial e para efetivação de uma clínica ampliada. Assim, a aproximação e o reconhecimento das experiências particulares e contextualizadas afetam as práticas de cuidado e assistência em saúde, incidindo sobre as ações de prevenção, proteção, promoção e reabilitação.

No campo da saúde, cito ainda Godim e Monken (Fio Cruz, 2009)

a análise social do território deve contribuir para construir identidades; revelar subjetividades; coletar informações; identificar problemas, necessidade e positividade dos lugares; tomar decisão e definir estratégias de ação nas múltiplas dimensões do processo de saúde-doença-cuidado.

Evidentemente, a troca de conhecimento entre as diferentes áreas e setores pressupõe a existência de diálogos entre estudiosos/as, entre estes e as instituições, o Estado e a sociedade, concretizando, desse modo, a relação entre o campo científico e a vida cotidiana, integrando o conhecimento na vida das pessoas e junto à organização social. Referida qualidade de trocas, entretanto, sabemos, tem se revelado pouco constante na definição de políticas dirigidas à população no Brasil, mantendo-se uma aspiração para pesquisadora/es-intelectuais-profissionais-pessoas engajadas no projeto por uma sociedade mais solidária.

Referências

Augé, M. (2010). *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Papyrus, 9ª ed.

Beauvoir, S. (1980). *O Segundo Sexo I Fatos e mitos*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira.

Braga, G. B.; Fiúza, A. L. C.; Remoado, P. C. A. (2017) O conceito de modo de vida: entre traduções, definições e discussões. *INTERFACES Sociologias*, Porto Alegre, ano 19, no 45, mai/ago, p. 370-396. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/15174522-019004521>

Da Matta, R. (1997). *Relativizando: uma introdução a antropologia social*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco.

Delgado, M. (2008). Heterópolis. La experiencia de la complejidad. In: delgado, M. *El animal público*. Barcelona: Anagrama. (pp.23-58).

Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. (Coleção Antropologia Social). Rio de Janeiro: LTC

Gondin, G. M. M; Monken, M. (2009). Territorialização em saúde. *Dicionário de educação profissional em saúde*. Recuperado de <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/tersau.html>, s/d

Jaspers, K. (2000). *Psicopatologia Geral*. Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia. Trad. Samuel Penna Reis. 8ª. Ed. Rio de Janeiro: Livraria Atheneu.

Magnani, J. G. C. (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.17, nº 49, junho/2002. (pp. 11-29) Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>

Maheirie, K.; Pretto, Z. (2007). O movimento progressivo-regressivo na dialética universal e singular. *Revista do Departamento de Psicologia. UFF*, 19(2), 455-462. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0104-80232007000200014>

Pretto, Z. (2021). *As infâncias em um bairro em processo de urbanização: o ponto de vista das crianças*. Curitiba, PR, Appris.

Pretto, Z (2022). Transformações urbanas e as múltiplas experiências de espaços, lugares e sociabilidades. In: Martins, D. M; Souza. E. S. *Conexões interdisciplinares* (org.). Arco Editores. Recuperado de <https://doi.org/10.48209/978-65-5417-045-0>

Santos, M. (2012). *Metamorfoses do espaço habitado: Fundamentos históricos e teóricos da geografia*. 6ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Santos, M. (2011). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 20. ed. Rio de Janeiro: Record.

Sartre, J-P. (1994) *Em Defesa dos Intelectuais*. Tradução de S. G de Paula. São Paulo: Ática.

Sartre, J.-P. (2002). *Crítica da Razão Dialética*. Precedido de *Questão de Método*. Rio de Janeiro, RJ: DP&A

Sartre, J-P. (2001). *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. (P. Perdigão, Trad.). Petrópolis/RJ: Editora Vozes.

Sartre, J.-P. (1978). *Questão de Método*. (Col. Os Pensadores). São Paulo, SP: Nova Cultural. 3ª ed.

Schneider, D. R. et al. (2021). “Projeto de Ser” como Fundamento Epistemológico para Práticas em Saúde Coletiva. *Revista Subjetividades*, 21 (Especial 1). Recuperado de <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v21iEsp1.e9442>

Velho, G. (1999). *Individualismo e cultura – Notas para uma antropologia da sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

CAPÍTULO 5

PESQUISA (AUTO)BIOGRÁFICA E O MÉTODO PROGRESSIVO- -REGRESSIVO NA HISTÓRIA E SOCIOLOGIA DA EDUCAÇÃO

Fábio Machado Pinto

Lara Beatriz Fuck

Justina Sponchiado

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-5

Introdução

A Pesquisa (Auto)biográfica e o Método progressivo-regressivo na História e Sociologia da Educação, pesquisa que vimos realizando nos últimos dez anos, é objeto de nossa reflexão neste texto. Trata-se de um programa de estudo “guarda-chuva” e que abriga um conjunto de estudos e pesquisas de graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado que se encontram concluídos ou em andamento em cursos de graduação em Educação Física (ESEF/UFPe1), Programas de Pós-graduação em Educação (CED/UFSC) e no Núcleo de Es-

tudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea¹ (NEPESC/UFSC/CNPq), especialmente aqueles empreendidos pelo GEBioS (Grupo de Estudos Biográficos Sartrianos).

Este processo acadêmico científico, demarcado no campo das ciências humanas e sociais, de natureza interdisciplinar e “quali-quantitativa”, propõe a relação dialética entre teoria e prática investigativa sobre os processos de formação humana, as mediações educacionais e a produção das desigualdades sociais, numa articulação entre três tradições teórico-metodológicas – Pesquisa (Auto)biográfica (Abrahão 2012 e 2018), Método Progressivo-regressivo (Sartre, 1960) e noção de Relação com o Saber (Charlot et al., 1992, Rochex, 1995, Bautier et Rochex, 1998).

Esta articulação interdisciplinar amplia e potencializa a pesquisa em educação, sobretudo aquela que se ocupa em investigar e compreender os processos e relações entre diferentes sujeitos, saberes, ambientes, territórios e épocas.

1 O NEPESC, liderado atualmente por Alexandre Fernandez Vaz e Fábio Machado Pinto, surgiu em 2000 a partir do projeto de pesquisa *Aspectos da educação do corpo em ambientes educacionais* (FUNPESQUISA/Prática de Ensino). Desde 2004, o Núcleo tem sido contemplado com financiamentos, principalmente do CNPq e da FAPESC, em projetos de pesquisa que priorizam a abordagem de questões teóricas e empíricas relacionadas à sociedade contemporânea, em especial à Educação, entendida de forma ampla e como campo interdisciplinar. Temos desenvolvido investigações em diversos planos, interagindo de diferentes formas, tanto com os objetos de conhecimento quanto com pesquisadores em várias áreas e estágios de formação. Contamos com pesquisadores e bolsistas de PIBIC-EM Iniciação Científica, mestrado, doutorado, pós-doutorado, monitoria e extensão. O Núcleo abriga membros de várias universidades, inclusive do exterior, com atividades principalmente na UFSC (CED e CDS), mas com sede também na UNISUL, desenvolvendo trabalhos conjuntos com grupos da UFES, UNICAMP, UFPR, UFPEL, UFMG, UNESP-Marília, UNIMEP, Universidade de La Plata (Argentina), Universidade de Antioquia (Colômbia), Leibniz Universität Hannover, Universität Frankfurt, Universidade de Paris 8, CSIC (Espanha), Universidad de La Republica (Uruguai), CSIC (Uruguai), além de grupos da própria UFSC (CED, CDS e CFH). Destacamos as atividades junto a entidades científicas, em especial ANPED, ANPOCS, SBPC, CBCE e ABA. Os impactos se colocam em diferentes planos: publicações, atuação em programas de pós-graduação; pesquisas teóricas e empíricas, muitas vezes combinadas; formação inicial e continuada; organização de seminários; desenvolvimento de metodologias de ensino; investigação sobre as potencialidades da Teoria Crítica nas Humanidades, em especial no campo Educacional.

Tomando como objeto os processos relacionais em atividades educativas, bem como o declarativo dos sujeitos que participam destes processos ou como elaboram o vivido, criamos as condições para se compreender o “sentido” destas experiências escolares e não escolares. (Rochex, 1995).

Sentido, em nossas pesquisas, aparece como uma noção pela qual se torna possível revelar o movimento de um sujeito em situação, demarcado num clima antropológico e num contexto de relações sociológicas, ou seja, inscrito num campo de possibilidades que lhe limita os caminhos e impõe escolhas, nisso que denominamos projeto e desejo de ser. (Sartre, 1960). Ao demarcar o contexto sócio-histórico como campo de possibilidades de professores e estudantes, educadores populares e praticantes, treinadores e atletas, entre outros sujeitos participantes de experiências educativas, tomamos como objeto de estudo a “práxis individual” até o momento em que alcança a “história coletiva” como resultado da totalização desses processos, o que caracteriza o “vai-e-vem” do método progressivo-regressivo: do sujeito a sua época, da sua época ao Sujeito – conforme Sartre se refere na biografia sobre Jean Genet (1910-1986) e a compreensão dialética sobre sujeito, grupo e história, apresentada na *Crítica da Razão Dialética*. (Sartre, 1960).

Em 1964, em *Razão e violência, dez anos da filosofia de Sartre* (1950-1960), eles tiram proveito de *Questões de método*, de *Saint Genet comediante e mártir* e *Crítica da razão dialética*, de onde extraem a ideia de uma razão dialética única capaz de estar em contato com o movimento perpétuo de retotalização que caracteriza a história individual e coletiva em busca de seu sentido, em oposição a uma razão analítica e positivista que observa o humano do exterior sem levar em conta a interação entre o observador e o observado e que violenta a experiência, enquadrando-a às suas categorias preconcebidas. (Nou-delmann et Philippe, 2004, p. 36)

Apresentaremos inicialmente um breve panorama sobre a emergência de uma nova sociologia da educação e as possíveis contribuições do pensamento sartriano e seu método progressivo-regressivo. Em seguida anunciamos as questões de método que sustentam e dão forma às pesquisas empíricas realizadas por nossa equipe GEBioS, marcadas pelas convergências entre o método progressivo-regressivo e a sociologia crítica da educação como condição de possibilidade para a pesquisa (auto)biográfica no campo educacional.

Da Sociologia Crítica da Educação ao Método Progressivo Regressivo

Ao tomar como referência principal o método progressivo-regressivo buscamos articular as ciências humanas e sociais, de maneira interdisciplinar, tomando a supremacia do objeto como referência para produção do conhecimento, demarcado no campo dos possíveis como fenômeno universal-singular; isso procurando estabelecer o necessário vínculo entre as histórias individuais e sociais, o homem/mulher e sua época. (Sartre, 1960 e 1988; Ferrarotti, 1983, 2013). Ao estudar e pesquisar as mediações e processos de sujeitos e grupos, demarcados numa época e campo de possibilidades, tecidos de diferentes formas, buscamos compreender a complexidade da formação humana, da transmissão e apropriação dos saberes, do desenvolvimento e constituição dos sujeitos e sociedade.

Nesta mesma direção que estudos recentes em sociologia da educação² têm se ocupado com aspectos singulares de cada situação escolar, os seja uma microsociologia atenta às lógicas e processos e que articula origem social e

² No Brasil, esta sociologia crítica da educação vem sendo constantemente analisada, debatida e refletida no que se refere as pesquisas no contexto brasileiro e latino americano. Estudos de Nogueira, Romanelli e Zago (2000), Nogueira e Nogueira (2004), e as recentes traduções de Ione Ribeiro Valle e Nilton Valle das obras *Homo academicus* (2011) e *Os Herdeiros* (2014), são exemplos da importância desta presença em nosso meio acadêmico.

trajetórias. (Lahire, 1993, 1995; Charlot et al., 1992; Rochex, 1995; Charlot, 1997; Bautier et Rochex, 1998). A exemplo disso Rochex (1995) explica que os sentidos destas experiências se formam e se transformam por meio das relações estabelecidas com a escolaridade, as disciplinas e os saberes. Por relações, compreendem o conjunto das atividades que mobilizam a própria história de cada sujeito, seja docente ou estudante, estas que revelam algo que lhes é preexistente. Admitindo, contudo, que se trata de um confronto permanente com o mundo objetivo da cultura (conceitos, saberes, obras e práticas) suscetíveis de transformar esta história e de permitir ao sujeito de se emancipar do fardo de sua própria biografia. A noção de Relação com o Saber tensiona as fronteiras disciplinares, estabelecendo delimitações de objetos que só podem ser compreendidos na interface com outras disciplinas, tais como a história, a psicologia, a antropologia, a linguística, em conformidade com os estudos de Bourdieu (1968) - *Le Métier du Sociologue: préalables épistémologiques*.

Contudo, esta incontornável referência do campo sociológico, em seus estudos sobre as relações com os saberes, pouco avança na superação do dualismo subjetivismo e objetivismo, que ora dilui a subjetividade na objetividade e ora dilui a objetividade na subjetividade, reduzindo a compreensão dos fenômenos a categorias sociais amplas e pouco atentas aos sujeitos concretos, às atividades que se realizam no chão da escola, à forma como estes sujeitos elaboram o vivido e realizam suas escolhas. Ao aniquilar a dialética subjetividade-objetividade, Bourdieu aniquila o sujeito. Isso que Sartre (data) observava já nos anos 1960.

Seu desafio avança na desconstrução dos dualismos e reducionismos que ora diluíam o mundo objetivo na consciência (subjetivismo), ora a consciência neste mundo (realismo), se impondo na forma de um materialismo vulgar. Entre as diferentes formas de subjetivismos e objetivismos, ele propõe o método dialético, progressivo-regressivo. (Pinto; Wendt; Sponchiado, 2020, p. 80)

Este debate dividia nos anos 1960 estruturalistas, marxistas e existencialistas.³ Sartre não debateu com Bourdieu, mas sim com seus professores e referências no campo acadêmico. Sartre (1960) em sua polêmica com Lévi-Strauss (1962), criticava a associação do estudo do homem à explicação da linguagem, a partir do inconsciente, revelados pela narrativa mítica e o desenvolvimento da cultura - considerada um sistema marcado por oposições, onde as diferentes práticas e instituições sociais, como por exemplo as estruturas de parentesco e certos tipos de comportamentos podiam ser analisados não apenas como simples fatos, mas como elementos formadores deste sistema, ideia da filosofia como descrição da cultura.

É neste contexto que Bourdieu, ainda que contrário ao estruturalismo, dirigiu sua crítica a Sartre considerado por ele como um intelectual total, um subjetivista, incapaz de demarcação disciplinar que permitisse o estudo sobre

3 Revisitamos as obras bourdieusianas e as severas críticas contra quem esta abordagem se insurgiu como fundamento teórico, o propalado subjetivismo de Jean-Paul Sartre. (Nogueira, 2004, p. 10). Em seu último esforço sócio-analítico, *Esquisse pour une auto-analyse*, Bourdieu (2004) se insurge pela última vez, marcando mais uma posição dentre muitas em sua extensa obra, como podemos verificar em *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bourdieu, 2000), ainda num debate com Derrida onde encontramos indícios em *La distinction* (Bourdieu, 1979), com maior ênfase em *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980) e *Méditations Pascalinas* (Bourdieu, 1997) onde o autor demarca sua posição e distanciamento entre o objetivismo de Lévi-Strauss e o subjetivismo de Sartre, duramente atacado enquanto intelectual total ou de contribuir para uma concepção ilusória do mundo social que confere aos sujeitos excessiva autonomia e consciência na condução de suas ações e interações. Desde a sua introdução, Sartre é atacado num debate com a fenomenologia, relativo a relação sujeito/objeto. Mas também em sua análise de Flaubert em *Les règles de l'art* (Bourdieu, 1992) que responde a obra de Sartre (1971-1972) *L'idiote de la famille*, onde se coloca ao lado do estruturalista lembrando o debate em torno do tema da dialética, estruturalismo e etnologia nas obras *O Pensamento Selvagem* de Lévi-Strauss, também respondida por Sartre em *Questão de Método* e na conferência de Araraquara (Brasil), no contexto dos anos 1960 onde o debate entre intelectuais marxistas sobre a dialética da natureza e dialética histórica reúne Jean Hypollite, Simone de Beauvoir, Roger Garaudy, György Lukács, Adam Schaff, Claude Lévi-Strauss e Pierre Bourdieu. Este embate entre Bourdieu e seu antecessor na *École Normale Supérieure de Paris* divide pelo menos duas importantes tradições na França dos anos 1950-1960, o existencialismo e o estruturalismo, que no campo da literatura criticava o engajamento, a militância política e a vida intelectual de Sartre. Bourdieu se alinhava ao pensamento inaugurado por Ferdinand de Saussure (1857-1913), com foco no funcionamento da linguagem que mais tarde viria ser desenvolvido pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

as problemáticas sociais, dentre elas a educação. Também o existencialismo foi comparado a uma “ideologia subjetivista que não é capaz de atingir as bases sociais e contribuir para uma concepção ilusória do mundo social, conferindo aos sujeitos exagerada autonomia e consciência das suas ações e interações”. (Nogueira & Nogueira, 2004, p. 24) Sartre foi praticamente “varrido” do meio universitário, e em seu lugar se consolidaram estruturalistas e pós-estruturalistas como Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan e toda a dicotomia significante/significado, que animava a tese do arbitrário do signo, oriunda da linguística estrutural.

Na sociologia, Bourdieu formula uma inteligibilidade fundada em conceitos como o *habitus*, prática, capitais (econômico, social, cultural e simbólico), campo e herança, num esforço para explicar fenômenos educacionais que até então eram pouco observados, como a reprodução das desigualdades sociais no contexto escolar, entre outros. A abordagem sociológica compreensiva bourdieusiana proporcionou reflexões inéditas contribuindo para o esclarecimento da importância das questões sociais e culturais nas trajetórias escolares, como também para a superação da doutrina inatista então ainda presente no campo educacional. Porém, sua abordagem se revela limitada no estudo da complexidade das situações escolares, da singularidade de cada sujeito em processo e da possibilidade de se compreender estes fenômenos considerando a dialética subjetividade e objetividade, na qual tanto as atividades escolares quanto a elaboração das mesmas nos permitem compreender os fenômenos “por dentro”, no modo como ocorrem e são vividos em cada situação.

É neste contexto que demarcamos a importância do retorno ao pensamento de Jean-Paul Sartre tomado em seu conjunto, não apenas respondendo às críticas dirigidas por Bourdieu em diversos de seus textos anteriores, como também oferecendo novas possibilidades à sociologia crítica contemporânea

empenhada em estudos sobre a formação do sentido das experiências escolares para se compreender trajetórias e as situações de (in)sucesso escolar.

A obra de Charlot (2000), *Da relação com os Saberes: elementos para uma teoria*⁴, sintetiza as críticas mais contundentes à sociologia francesa da sua época, ao mesmo tempo em que anuncia aspectos teórico-metodológicos de uma pesquisa publicada em 1992 na França, com o título *École et savoir dans les banlieues* (Charlot, Bautier et Rochex, 1992).⁵ Os autores indicam a superação do pensamento bourdieusiano, por meio da Noção de Relação com o Saber, que nos permitem a compreensão destes fenômenos considerando o contexto social e histórico, mas também a atividade da criança.

A nova sociologia da educação (a partir de 1980), portanto, rejeita as perspectivas unilaterais, pois entende que os processos de configuração social estão inseparavelmente ligados às dinâmicas micro e macrosociais. A arte do pesquisador estaria exatamente em sua capacidade de escolher o instrumento de análise mais adequado ao problema de pesquisa que o desafia e às possibilidades empíricas do campo de investigação que se apresentam ao pesquisador (Brandão, 2001, p. 164).

A constituição da nova sociologia da educação é resultado do intenso debate sobre seu corpo teórico-metodológico, os objetos e problemas de investigação, isso que provocou o deslocamento para uma microssociologia. As dimensões singulares e subjetivas retornam no *corpus* dos estudos sociológicos, superando a sociologia clássica, que desde Durkheim dispensa o sujeito e que foi por muito tempo dominante na França. Para Charlot (2000, p.34), toda dificuldade está aí: pensar um psiquismo sem sujeito. Ainda que Pierre Bourdieu apresente novos conceitos para pensar o indivíduo na sociedade, e especialmente o conceito de *habitus*, acaba por considerar o psiquismo sem o sujeito, o

4 Tradução da obra de Bernard Charlot, *Du Rapport au Savoir: Éléments pour une théorie*. Paris: Anthropos, 1997.

5 No Brasil, permanece restrito aos francófonos o acesso a *Le sens de l'expérience scolaire*, pesquisa realizada por Jean-Yves Rochex em 1995, resultante da sua tese de doutorado; ou mesmo a pesquisa *L'expérience scolaire des nouveaux lycéens* publicada em 1998, por Jean-Yves Rochex e Elisabeth Bautieur.

substituindo pelo agente.

O *habitus* é um conjunto de disposições psíquicas transponíveis e duráveis: princípios de classificações, de visão, de divisão, gostos etc.; em suma, princípios de percepção e ordenamento do mundo. Essas disposições é que regem as representações e as práticas do agente social. Elas também, no entanto, foram socialmente construídas: “o espaço das posições sociais é retraduzido em um espaço de tomadas de posição por intermédio do espaço das disposições (ou dos *habitus*)” (...) O *habitus* é um conjunto de disposições psíquicas, mas esse psiquismo não é pensado em referência a um sujeito, é um *psiquismo de posição*. (Charlot, 2000, p. 35).

A sociologia bourdieusiana estabelece seus limites ao demarcar o agente como um receptáculo do social, autorregulado pelo que denominou de *habitus*, um mecanismo que legitima um modelo de compreensão sociológica que supervaloriza a posição social da família, notadamente do pai, entre outros aspectos socioculturais. Neste sentido encontra-se impossibilitada de compreender as experiências escolares, sobretudo aquelas que o (in) sucesso escolar designa, por não reconhecer o sujeito e as singularidades dos processos de formação - isso que fez emergir a noção de Relação com o Saber como referência epistemológica para os coletivos de pesquisadores da equipe Escol da Universidade de Paris-VIII, fundada em 1987 por ele próprio, para a equipe do Cref⁶ da Universidade de Paris- X – Nanterre, em torno de Jacky Beillerot, do grupo do Irem de Aix-Marseille⁷, em torno de Yves Chevallard (ROCHEX, 2006, p. 639). Em que pesem as problematizações e controvérsias sobre o seu valor heurístico como instrumento de pesquisa, o êxito teórico e metodológico deste sintagma indica reais convergências e avanços na compreensão dos fenômenos sociológicos em diferentes campos de pesquisa, situações e contextos estudados. (Rochex, 2006, p.639).

⁶ Centre de Recherches de éducation et formation.

⁷ **Institut de Recherche sur l'Enseignement des Mathématiques**. Disponível em : <https://irem.univ-amu.fr/>

Que faz o pesquisador que estuda a relação com o saber? Estuda relações com lugares, pessoas, objetos, conteúdos de pensamento, situações, normas relacionais etc.; na medida em que, é claro, está em jogo a questão do aprender com o saber. Analisa, então, por exemplo, relações com a escola, com os professores, com os pais, com os amigos, com a matemática, com as máquinas, com o desemprego, com o futuro etc. (...) O pesquisador analisa também a articulação dessas relações em um psiquismo singular: dirá, então, que estuda a *relação de um determinado indivíduo com o saber*. (Charlot, 2000, p. 79).

No campo sociológico, a equipe ESCOL evidencia as relações como elemento central para a compreensão das experiências escolares, pois o sujeito é relação com o mundo, com ele mesmo e com os outros. É relação com o mundo como conjunto de significados, mas também como espaço de atividades, e que se inscreve no tempo. A noção reforça o deslocamento da sociologia clássica para a microsociologia e conseqüentemente, abre caminho para uma relação forte entre a antropologia, linguística, psicologia e a psicanálise com a sociologia da educação. Para Rochex (2006), a noção pode ser considerada um *carrefour*⁸ pois articula estas disciplinas e os diferentes estudos, bem como os sujeitos e objetos.

Se a noção de relação com o saber é uma noção-encruzilhada entre diferentes disciplinas de pesquisa, se ela induz a um pensamento relacional do que se joga para os sujeitos em termos de saber(es) e de aprendizagem no confronto entre ambientes e esferas de experiência de natureza diferente e regidos por normas específicas, ela não conservará esse valor heurístico a não ser que tome em consideração a especificidade dos diferentes universos de saberes e de práticas, e de saber conjugar a uma concepção forte de sujeito, irredutível a uma máquina cognitiva ou a uma abordagem solipsista, uma concepção igualmente forte do objeto, ou seja, dos diferentes tipos de objetos e de práticas de saber, e da pluralidade das instituições que constituem nosso mundo social e fazem viver suas contradições. (Rochex, 2006, p. 648).

8 Uma noção que se encontra no entrecruzamento ou numa encruzilhada disciplinar e que proporciona tomar o objeto em suas relações, em movimento, desde aquelas mais específicas como as mais abrangentes.

Na base da noção encontram-se os conceitos formulados pela escola soviética de mobilização, atividade e sentido. Segundo Charlot (2000) mobilizar é pôr recursos em movimentos, de um modo particular, porque implica mobilizar-se de “dentro” ou engajar-se em uma atividade originada por móveis. Os móveis não são as ações para se alcançar uma meta, mas aquilo que me leva a agir. Desta forma, o sujeito se mobiliza em uma atividade quando há um desejo, um sentido, que para Leontiev é a relação entre a meta e o móbil. (Charlot, 2000, p.55-56). O estudo da atividade do sujeito está no centro das pesquisas que se utilizam da Noção, estudo que considera as situações singulares (mas também universais) e os processos relacionais que articulam o sujeito ao mundo social, no qual o primeiro é elemento ativo.

O sujeito cuja relação com o saber estudamos, não é, portanto, nem uma misteriosa entidade substancial definida pela Razão, a Liberdade ou o Desejo, nem um sujeito encerrado em uma inapreensível intimidade, nem um sucedâneo de sujeito construído por interiorização do social em um psiquismo de ficção, mas, sim, um ser humano levado pelo desejo e aberto para um mundo social no qual ele ocupa uma posição e do qual é elemento ativo. Esse sujeito pode ser analisado de modo rigoroso: constitui-se através de processos psíquicos e sociais que podem ser analisados, define-se com um conjunto de relações (consigo, com os outros e com o mundo) que pode ser conceitualmente inventariado e articulado. (Charlot, 2000, p. 57).

É nesta mesma direção que nos apropriamos da referência sartriana e seu método progressivo-regressivo, em que se media a compreensão dialética entre sujeito, grupos e história, por não buscar “causas”, mas considerar a implicação de variáveis históricas, antropológicas, sociológicas e psicofísicas/psicológicas na compreensão de fenômenos humanos (singulares-universais) que ocorrem em situações concretas e relacionais. Embora Sartre não tenha pretendido construir uma teoria sociológica da educação, sua produção responde a muitas questões que são centrais no campo atual da sociologia da educação, a qual se define como nova sociologia ou sociologia crítica da educação.

Pesquisa (Auto)Biográfica Sartriana na Sociologia Crítica da Educação

Sartre, em sua obra, se dedicou ao estudo da literatura, teatro, cinema, retomando a tradição filosófica como fundamento, inscrevendo seu existencialismo como uma antropologia - que se mantém atrelada tanto à fenomenologia quanto ao marxismo, que para ele seria a filosofia que melhor expressava o seu tempo. (Sartre, 1960). Em sua obra literária mais importante, *Les Mots* (Sartre, 1964), uma autobiografia consagrada com o Nobel de literatura, o autor reuniu todo seu arcabouço teórico-metodológico tomando-se como sujeito e objeto, realiza a compreensão de uma singularidade. Nesta obra, sem mencionar expressamente sua teoria, passa pela tese da consciência com intencionalidade, da transcendência do Ego (Sartre, 1988), da liberdade como condição humana, do projeto e desejo de ser (Sartre, 1943), das práxis individuais e dos grupos como motor da história (Sartre, 1960) esclarecendo, a partir do seu próprio movimento histórico, situado num sociológico familiar e inscrito numa época, se tecendo com outros homens/mulheres e as coisas, saberes, num movimento permanente de totalização, destotalização e retotalização: um vir-a-ser escritor.

Tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre os homens. (Sartre, 2005, p. 107).

Nossos estudos têm demonstrado que o pensamento interdisciplinar e toda capacidade investigativa e argumentativa de Jean-Paul Sartre pode ser en-

contrado de maneira concentrada em sua autobiografia *Les Mots*.⁹ No entanto, o canteiro biográfico sartreano é extenso e conta com biografias de Baudelaire, Gustave Flaubert e Jean Genet e entre outros.¹⁰ Este grande empreendimento que atravessa o século passado tem início com uma tese sobre a personalidade, que surge com a intenção desempoeirar a psicologia que se ensinava nos institutos franceses dos anos 1920, sob a regência de Leon Brounviét et Henri Bergson. (Beauvoir, 1960). Esta tese, ensaio filosófico dos 1930, será basilar no pensamento sartriano e vai se articular a sua ontologia fenomenológica (Sartre, 1943), para posteriormente formular uma antropologia (teoria do sujeito) e uma epistemologia (teoria do conhecimento), as quais que lhe permitem conhecer o homem/mulher e compreender os fenômenos humanos desde as situações concretas e relacionais, indo do sujeito a sua época e da época ao sujeito – o que constitui o método biográfico sartriano.

As teses da intencionalidade da consciência e da transcendência do Ego foram objeto de seu estudo e reflexão nos anos 1930¹¹, levando a considerar, e contrário à filosofia de sua época, com destaque para psicologia que surgia com

⁹ Ao aprofundar os estudos sobre o método progressivo-regressivo no campo (auto)biográfico buscamos adensamento teórico-metodológico para pesquisa educacional. Nossos primeiros estudos sobre as contribuições de uma teoria do Ego como transcendente (SARTRE, 1994) para o estudo de escolares nas aulas de educação física data dos anos 1990 (Pinto & Teixeira 1999, 2002). Este esforço passa a contar nos anos seguintes com a formação para iniciação científica (PIBIC, 2003-2004). Posteriormente, esta pesquisa materializou-se na dissertação apresentada para conclusão do curso de DEA (*Diplôme d'Études Approfondies/Master 2*) realizado na *Université Paris 8*, nos anos de 2005-2006. Estes estudos constituíram a base do projeto de doutorado realizado na *Université Paris 8* (2007-2012), quando dedicamos especial atenção (2007-2008) ao estudo de *As Palavras - Les Mots* (SARTRE, 1964), com orientação do Professor Pedro Bertolino, reunindo material que ficou a margem da tese apresentada em 2012, o que motivou a continuidade deste estudo.

¹⁰ Sartre, Jean-Paul. *Baudelaire*. Paris : Gallimard, 1947. Sartre, Jean-Paul. *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Paris: Gallimard, 1952. Sartre, Jean-Paul. *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 a 1857*. Paris: Gallimard, 1971.

¹¹ Este texto resultou do curso de especialização em fenomenologia realizado no Instituto Francês de Berlim em 1933, onde sucedeu Raimond Aron e estudou assiduamente a obra de E. Husserl. (Contat & Ribalka, 1970, p. 25). Escrita iniciada em 1934, e publicado em 1936, esta obra demorou para chegar de fato ao público francês, ficando aproximadamente trinta anos no limbo, passando a ser reeditada como muito cuidado e competência por Silvie le Bon, amiga do casal e posteriormente, filha adotiva de Simone.

força, que o homem/mulher e sua personalidade podem ser alcançados, compreendidos e transformados, pois encontram-se fora, no mundo, nas relações - ou seja, o Ego é transcendente. Seus estudos emanam do anseio em compreender os fenômenos humanos, e escrever textos literários compatíveis com a realidade humana tal como ela acontece. Esta primeira parte de sua obra é produzida basicamente no período de vinte anos entre as duas grandes guerras mundiais, marcada pela preocupação com os problemas da sua época, como as guerras, crises econômicas e sociais, movimentos totalitários, entre outros, colocando no centro de seus estudos o homem/mulher em situação, a existência humana.

O seu interesse em formular uma teoria do Ego capaz de superar os subjetivismos das psicologias emergentes bem com o idealismo presente nas filosofias de sua época se materializa em 1934, com a publicação de *La Transcendence de L'Ego: esquisse d'une description phénoménologique* sua primeira obra filosófica.¹² Segundo Beauvoir (1960), nesta obra encontra-se a origem da maior parte das posições filosóficas desenvolvidas em suas obras posteriores como *L'être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique* (Sartre, 1943) tornando-se uma espécie de programa de toda sua obra filosófica até inclusive a *Le Critique de la raison dialectique* (Sartre, 1960).¹³ Neste mesmo período, de 1927 a 1938, outras três obras aparecem como parte deste esforço em elaborar um tratado sistemático de Psicologia Fenomenológica intitulado preliminarmente de *La Psyché*.¹⁴ No início dos anos 1970, em sua última obra, *L'idiot de*

12 Em língua portuguesa, *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica* (1934), versão portuguesa foi lançada em 1994, pela editora Colibri, com tradução de Pedro M. S. Alves, onde encontra-se também o texto *Consciência de si e conhecimento de si*. Tradução de uma versão publicada em 1965 pela editoria Librairie Philosophique J. VRIN.

13 No Brasil, “O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica” foi traduzido e publicado em 1997 pela editora Vozes e “Crítica da Razão Dialética: Tomo I – Teoria dos conjuntos práticos” publicada pela DP&A Editora em 2002.

14 Projeto abortado em 1938, tendo mais de 400 páginas redigidas, jamais publicadas, do qual o *L'esquisse d'une théorie des émotions* constituiu a parte liminar. *L'imagination* publicada em 1936 seria a primeira parte de uma obra intitulada *L'image* ou *Les mondes imaginaires*. Esta obra resulta de um trabalho acadêmico começado em 1927 com a defesa de um Diploma de Estudos Superiores

la famille, fecha seu programa de estudo com uma pesquisa biográfica tendo como fundamentação a Psicologia Fenomenológica Existencialista esboçada a partir da sua ontologia, *l'être et le néant*, o autor mostra o caminho metodológico para se investigar, compreender e intervir numa personalidade, fazendo uso do método progressivo-regressivo apresentado com detalhes em *Questão de Método* num texto introdutório do seu último empreendimento filosófico *La Critique de La Raison Dialectique*.

Em *Les Mots*, autobiografia de uma infância parisiense, o autor mobiliza noções, conceitos e ferramentas metodológicas no estudo da sua infância, inscrita numa época, mediada pelo tecido sociológico familiar, deixando em relevo seu projeto e desejo de ser escritor.¹⁵ Estudos que se articulam à noção de *rapport aux savoirs* ou da Sociologia da escala individual, quando dedicadas a compreender trajetórias de escolares e professores. Reunindo uma antropologia filosófica, a teoria da constituição e dinâmica interna dos grupos humanos, bem como o processo dialético contínuo que submete os mesmos a totalizações, destotalizações, retotalizações progressivas, *Les Mots* ganha seus contornos de obra chave, evidenciando uma concepção marxista do homem que se faz fazendo a história e vice-versa, presente de maneira inequívoca, demarcando o seu horizonte no materialismo histórico. A compreensão dialética da personalidade humana presente em *Les Mots*, dispensa a crença metafísica na dialética da natureza, algo que estava preconizado desde havia trinta anos; ao final de *La transcendance de l'ego*.

pesquisa sobre a imagem e a imaginação. Assim, sua teoria sobre o imaginário, uma tentativa de constituir uma psicologia fenomenológica ou ainda uma descrição da imaginação, tendo como fundamento a teoria da consciência husserliana, só será publicada em 1940. Os textos consistem numa revisão das teses sobre a imaginação e posteriormente a defesa de sua tese: *O Imaginário* (Sartre, 1940).

15 Registramos outros importantes estudos de *Les Mots* (Contat, 1996; Villani, 1996; Burgelin, 1994; Lemièrre, 1999 et Idt, 2001).

Em sua autobiografia o pequeno Poulou é descrito evidenciando este “Je”, em perigo, no interior do sociológico familiar, evoluindo por superação de contradições e superações de superações, até o momento de se transcender para o sociológico escolar e, por este, para a vida adulta. A adolescência de Sartre, acompanhado de sua mãe e seu segundo marido em La Rochelle, não é sequer mencionado pelo autor. Entretanto, todas as mediações da criança são descritas em episódios sociológicos, bem como inscritas num clima antropológico vivido pela família e particularmente por Poulou, permitindo a compreensão da formação do seu desejo-de-ser escritor que deu contorno a um projeto pelo qual buscava sua realização até o fim dos seus dias. A força do seu desejo-de-ser era tal que a vida escolar apenas consolidou e confirmou aquilo que já estava em seu poder, por condição ontológica de ser-livre, como todo homem, decidir pela escolha e pela ação a função daquilo que os outros faziam ou pretendiam fazer dele, para seu destino entre as coisas e os homens/mulheres.

Será fundamentalmente na infância que o sujeito se estrutura em termos de personalidade, singularizando-se com sua subjetividade. (Sartre, 2015). Dentro de um campo de possibilidades instrumentais, dentro de episódios antropológicos e sociológicos, vive-se as primeiras experiências, as quais se unificam, constituindo nossas ações, estados e qualidades, as quais se totalizam como eu (*moi*) psicofísico. (Sartre, 1988). Uma vez adultos, o nosso movimento empreendido para o futuro, como “projeto”, será marcado por estas experiências vividas ao longo da infância (o lugar que ocupou na sua família, a maneira como apreendeu o seu lugar na sociedade por e através de sua família). A noção de infância, situada numa família e numa classe social, também se revela como “chaga profunda, sempre escondida” (Sartre, 1960), isso que subsiste no adulto como passado. O estudo biográfico sartreano busca estabelecer os nexos sobre

a forma pela qual o adulto se constitui até mesmo contra a sua infância, por ela e com ela. (Pinto; Wendt e Sponchiado, 2020, p. 85).

O dado que superamos a cada instante, pelo simples fato de o vivermos, não se reduz às condições materiais de nossa existência, é preciso fazer entrar nele, já o disse, nossa própria infância. Esta, que foi ao mesmo tempo uma apreensão obscura de nossa classe, de nosso condicionamento social, através do grupo familiar e uma superação cega, um esforço canhestro para nos arrancar daí, acaba por inscrever-se em nós sob a forma de *caráter*. É neste nível que se encontram os gestos apreendidos (gestos burgueses, gestos socialistas) e os papéis que nos comprimem e nos dilaceram. (...) Projetando-nos em direção ao nosso possível para escapar às contradições de nossa existência, nós as desvelamos e elas se revelam na nossa própria ação. (Sartre, 1978, p. 156)

A infância é uma etapa decisiva, ainda que não nos determine, na qual nos constituímos como “projeto-de-ser” em meio as nossas relações familiares, em tecimentos complexos e contraditórios com adultos, mas também pela forma como a família se insere num contexto sócio histórico ou antropológico, (Pinto; Wendt; Sponchiado, 2020, p. 85). Uma vez nascidos, nos movemos continuamente para o futuro, provocados pelas necessidades, carências e ausências do presente, superando o presente em relação ao futuro, e com nosso passado presentificado em nós através de nossas características singulares de personalidade, que se objetivam em nossas ações, gestos, nosso modo de ser; mais ainda, constituímos-nos em nossa experiência de ser como horizonte. Em função desta dialética entre presente, futuro e passado (temporalização dialética), e da dialética entre sujeito singular, grupo e história que o método precisa ser progressivo-regressivo.

Nosso método é heurístico, ele nos ensina coisas novas porque é regressivo e progressivo ao mesmo tempo. Seu primeiro cuidado é, como o do marxista, recolocar o homem no seu quadro. Pedimos, à história geral que nos restitua as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam. Assim, temos de início um conhecimento totalizante do momento considerado, mas, em relação ao objeto de nosso estudo, este conhecimento permanece abstrato. Começa com a produção material da

vida imediata e completa-se com a sociedade civil, o Estado e a ideologia. Ora, no interior deste movimento, nosso objeto já figura e é condicionado por estes fatores na medida mesma em que ele os condiciona. Assim, sua ação já está inscrita na totalidade considerada, mas permanece para nós implícita e abstrata. De outro lado, temos certo conhecimento fragmentário e nosso objeto: por exemplo, conhecemos já a biografia de Roberpierre na medida em que é uma determinação da temporalidade, isto é, uma sucessão de fatos bem estabelecidos. Tais fatos parecem concretos porque são conhecidos pormenorizadamente, mas falta-lhes a realidade, uma vez que não podemos ainda vinculá-los ao movimento totalizador. Esta objetividade não significativa contém em si, sem que nela possamos apreendê-la, a época inteira em que apareceu, da mesma maneira que a época, reconstituída pelo historiador, contém esta objetividade. (...) O método existencialista (...) não terá outro meio senão o vaivém; determinará progressivamente a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia. Longe de procurar integrar logo uma à outra, mantê-las-á separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e ponha um termo provisório na pesquisa... (...) (Sartre 1978, pp. 170-171)

O movimento progressivo-regressivo, de vai e vem entre o “singular e o universal”, entre o “presente, passado e futuro”, que precisa ser aprendido progressivamente e regressivamente em suas articulações internas, até o momento que se torne possível apreender, como por exemplo, Flaubert se fez Flaubert, Sartre se fez Sartre, e como cada um ao se realizar singularmente como Flaubert ou Sartre, realizou também o homem de seu tempo, em um dado lugar da sociedade. Assim apresenta-se o método progressivo-regressivo como ferramenta que possibilita ir do singular ao universal e vice-versa, em direção ao presente, futuro e passado, dialeticamente. Este movimento, irá possibilitar o processo de construção do conhecimento, que visará apreender o micros social em sua articulação com o macros social, o que contemporaneamente é central na produção sociologia da educação.

Na perspectiva da nova sociologia da educação, os fenômenos sociológicos precisam ser apreendidos em sua dimensão micro e macro, quali-quantitativa, singulares-universais, subjetivo-objetivo, como elementos que se interligam, se condicionam, são interdependentes sem que se dissolva um em outro.

é a infância que modela preconceitos insuperáveis, é ela que faz sentir, na violência da domesticação e nos desnorreamentos do domesticado, o pertencimento ao meio como um acontecimento singular. Só a psicanálise permite, hoje, estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, tateante, vai tentar desempenhar, sem compreendê-lo, o personagem social que os adultos lhe impõem, só ela nos mostrará se a criança sufoca em seu papel, se procura fugir dele ou se o assimila inteiramente. Apenas ela permite encontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não somente suas determinações presentes como também o peso de sua história (Sartre, 1978, p. 138).

Esta compreensão da função dos episódios ocorridos na infância, nos contextos antropológicos e sociológicos, na constituição da personalidade de uma criança, não determinará o seu futuro. Entre o passado, onde constituiu-se o ego em termos de projeto, e o futuro para o qual nos movemos, provocados pelo desejo de ser, a subjetividade, implica momentos de totalizações, destotalizações, retotalizações. O princípio antropológico a partir do qual Sartre compreende o ser humano é a liberdade, somos seres cuja *existência precede a essência*.¹⁶

(...) há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem primeiro existe, encontra a si mesmo, surge no mundo, e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialismo o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. (...) O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo. (Sartre, 1978, p. 4)

Este primeiro princípio do existencialismo de acordo com o qual a existência precede a essência, ou seja, o homem/mulher existe, corpo e consciência no mundo, e no processo de relações se singulariza, está na base da compreensão sobre a personalidade e os fenômenos psicológicos, tais como as

¹⁶ Em 1946, Sartre proferiu a palestra *O Existencialismo é um Humanismo* na qual apresenta a compreensão existencialista sobre o homem ou sobre a realidade humana e defende-o da série de críticas, as quais vinha sendo submetido pelos marxistas, cristãos, entre outros.

emoções, a imaginação e o imaginário, propostos por Sartre. Assim, o princípio fenomenológico, a consciência como pura intencionalidade, a compreensão existencialista de acordo com o qual a existência precede a essência está na base da psicologia proposta por Sartre. A constituição da subjetividade é uma construção, que desdobra da relação do sujeito, corpo/consciência com o mundo, não como determinação deste mundo, mas como liberdade inserida em um campo de possíveis.

Considerações finais

Assim, esboçamos nossa referência teórica-metodológica com aplicação prática em estudos (auto)biográficos, que condizem aos problemas colocados pela sociologia da educação contemporânea, notadamente no que diz respeito a estudar os fenômenos sociológicos em sua dimensão micro e macrossocial, sem reduzir a subjetividade a uma expressão do macrossocial, e sem escorregar para o subjetivismo, no qual se perde de vista as implicações do macrossocial no microssocial e vice-versa.

A produção teórica e metodológica de Sartre se apresenta contemporânea no campo da sociologia, que concernem à importância da produção de conhecimento sobre o microssocial, em sua irreduzibilidade e implicação com o macrossocial, inclusive incluindo os estudos biográficos como possibilidades de análises sociológicas educacionais. Essa perspectiva de estudar “por dentro” os fenômenos sociológicos é onde nos situamos no campo da sociologia da educação. Tomamos como referência os avanços teórico-metodológicos realizados pela equipe Escol/CIRCEFT/Université Paris 8, para pesquisa de fenômenos relacionados às situações de (in)sucesso escolar, e nos respaldaremos nas contribuições teórico-metodológicas produzidas por Sartre, que

reconhece a legitimidade das pesquisas realizadas pelas ciências humanas, tais como a sociologia, a economia ou a etnologia que estudam o homem como um objeto e o tratam na exterioridade; mas compete à filosofia retomar o homem na sua interioridade, para recuperá-lo/resgatá-lo a partir de seu ser-sujeito, e de mostrar como esse ser sujeito se torna sujeito-objeto. (Noudelmann et Philippe, 2004, p. 33).¹⁷

O estudo de *Les Mots* enriquecido de pesquisas que se fizerem necessárias permitem conhecer e expor Sartre num percurso sócio-antropológico, por fim, histórico, com contribuições efetivas para ciências da educação e suas sociologias. Isto que ganha mais aderência até porque ao propor a renovação do pensamento sociológico, autores Bernard Lahire, Bernard Charlot e equipe ESCOL (*Université Paris 8*), entre outros, evidenciam uma notável retomada do biográfico em suas últimas obras, a exemplo do que também realizaram Bourdieu e seus camaradas em seus últimos esforços investigativos e intelectuais: *Biographies, flux, itinéraires, trajectoires* (PASSERON, 1989), *La Misère du monde* (Bourdieu, 1993), *Esquisse pour une auto-analyse*. (Bourdieu, 2004).

Estamos diante de uma filosofia que almejou devolver toda responsabilidade das ações do homem/mulher ao próprio homem/mulher – filosofia esta acusada de um subjetivismo o qual combateu ao longo de toda sua existência. Assim, tem retomado seu espaço na investigação científica, por meio da capacidade heurística das noções de Relação com o saber articuladas a de Projeto e Desejo-de-ser, estudando os sujeitos em situação como fenômeno universal/singular, revigorando os estudos de uma nova geração de pesquisadores que se interessam pelos estudos (auto)biográficos, desigualdades sociais, (in)sucessos escolares, histórias de vida etc.

¹⁷ reconnaît la légitimité des recherches menées par les sciences humaines telles que la sociologie, l'économie ou l'ethnologie qui étudient l'homme en tant qu'objet, et le traitent en extériorité ; mais il revient à la philosophie de reprendre l'homme en intériorité, de le ressaisir à partir de son être-sujet, et de montrer comment cet être sujet devient sujet-objet. (Noudelmann et Philippe, 2004, p. 33).

Referências

Abrahão, M. H. M. B.; & Passeggi, M. C. (Orgs.). (2012). Dimensões epistemológicas e metodológicas da pesquisa (auto)biográfica. *Coleção: Pesquisa (Auto)biográfica: temas transversais – tomo I*. Natal/Porto Alegre/Salvador: EDUFERN/EDIPUCRS/EDUNEB.

Abrahão, M. H. M. B. (2018). A Aventura do Diálogo (auto)biográfico: narrativa de si/narrativa do outro como construção epistemo empírica. In: Abrahão, M. H. M. B.; Cunha, J. L.; Villas-Bôas, L. (Orgs.). *Pesquisa (Auto)Biográfica: diálogos epistêmico-metodológicos*. Curitiba: CRV, 25-50.

Bautier, É., & Rochex, J-Y. (1998). *L'expérience scolaire des "nouveaux lycéens"*. *Démocratisation ou massification?* Paris : Armand Colin.

Beauvoir, S. (1960). *La Force de l'âge (I e II)*. Paris: Gallimard. Col. Folio.

Bourdieu, P. (1968). *Le Métier du Sociologue: préalables épistémologiques*. Paris: Gruyter.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.

Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Editions minuit.

Bourdieu, P. (1992). *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.

Bourdieu, P. (1993). *La Misère du monde*. Paris: Seuil.

Bourdieu, P. (1997). *Méditations Pascaliennes*. Paris, Seuil.

Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.

Bourdieu, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Éditions Raisons d'agir.

Brandão, Z. (2001). A dialética micro e macro na sociologia da educação. *Cadernos de Pesquisa*, n. 113, julho, 5-32.

- Burgelin, C. (1994). *Les Mots de Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard.
- Charlot, B., Bautier, É. & Rochex, J-Y. (1992). *École et savoir dans le Banlieues... et ailleurs*. Paris: Armand Colin.
- Charlot, B. (1997). *Du Rapport au savoir: Éléments pour une théorie*. Paris: Anthropos.
- Charlot, B. (2000). *Da relação com o saber. Elementos para uma teoria*. Porto Alegre: Artmed.
- Contat, M. (1996). *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*. Paris: PUF.
- Ferrarotti, F. (1983). *Histoires et histoires de vie*. Paris: Klincksieck.
- Ferrarotti, F. (2013). *Sobre a ciência da incerteza: o método biográfico na investigação em ciências sociais*. Magualde: Edições Pedagogo.
- Idt, G. (2001). *Les Mots une autocritique "en bel écrit"*. Paris: Belin.
- Lahire, B. (1993). *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de « l'échec scolaire » à l'école primaire*. Lyon : PUF.
- Lahire, B. (1995). *Tableaux de familles. Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*. Paris, Gallimard/Seuil.
- Lemière, V. (1999). *La conception sartrienne de l'enfant*. Paris: L'Harmattan.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- Nogueira, M. A., & Nogueira, C. M. M. (2004). *Bourdieu e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Nogueira, M. A., Romanelli, G. & Zago, N. (2000). *Família & Escola: trajetórias de escolarização em camadas populares*. Petrópolis: Vozes.
- Noudelmann, F., & Gilles, P. (2004). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 7, Quai Malaquais.

Passeron, J-C. (1989). *Biographies, flux, itinéraires, trajectoires*. *Révue Française de Sociologie*, 03-22.

Pinto, F. M.; Wendt A. C.; Sponchiado, J. (2020). O Biográfico em Sartre: noções e questões de método. *Cadernos de estudos culturais*. Campo Grande, MS, v. 1, 75-93.

Rochex, J-Y. (1995). *Le sens de l'Expérience Scolaire*. Paris, PUF.

Rochex, J-Y. (2006). A Noção de relação com o saber. Convergências e debates teóricos. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.32, nº 3, set/dez, 637-650.

Sartre, J-P. (1938). *Esquisse d'une Théorie des Émotions*. Paris: Hermann.

Sartre, J-P. (1940). *L'Imaginaire. Psychologie Phénoménologique de L'Imagination*. Paris: Gallimard.

Sartre, J-P. (1943). *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J-P. (1960). *Critique de la Raison Dialectique* (précédé de Question de Méthode). Paris: Gallimard.

Sartre, J-P. (1964). *Les Mots*. Paris: Gallimard. Col. Folio, 1964.

Sartre, J-P. (1988). *La Transcendance de L'Ego. Esquisse d'une Description Phénoménologique*. Paris: J. Vrin.

Sartre, J-P. (1970-1971). *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 a 1857*. Paris: Gallimard.

Sartre, J-P. (1978). *O existencialismo é um humanismo; Questão de Método; A imaginação*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução de Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural.

Sartre, J-P. (2005). Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. *Situações I: críticas literárias. VEREDAS FAVIP*, Caruaru, Vol. 2, n. 01, pp. jan./jun., 102–107.

Sartre, J-P. (2015). *O que é Subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Villani, J. (1996). *Leçon Littéraire sur Les Mots de Sartre*. Paris: PUF.

CAPÍTULO 6

A PESQUISA EM SAÚDE COM BASE NO MÉTODO HISTÓRICO DIALÉTICO DO EXISTENCIALISMO SARTRIANO

Fabiola Langaro

Daniela Ribeiro Schneider

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-6

A pesquisa em saúde enfrenta vários desafios, entre eles o da necessidade de romper a lacuna entre o ‘saber’ e o ‘fazer’, ao indicar a importância de integrar as evidências científicas na prática cotidiana, buscando torná-las aplicáveis e mais resolutivas (Santos et al., 2019). Ao mesmo tempo, é preciso responder aos distintos interesses e necessidades advindos das diversas partes envolvidas nas ações em saúde: profissionais, gestores, usuários do sistema de saúde, familiares. A aprendizagem para modificações das ações em saúde está alicerçada tanto na busca de solução para um problema advindo da prática, quanto da capacidade de adequação e gestão do sistema de saúde (Santos et al., 2019).

“Entretanto, a mobilização de conhecimentos para a busca de soluções deve passar pelos usuários, detentores do contexto real”, afirmam Santos et al. (2019, p. 131), ao indicar que é “preciso construir espaços de diálogo e de comunicação para que a pesquisa possa buscar as respostas que satisfaçam às perguntas de todos, levando-se em conta a diversidade cultural e as particularidades envolvidas” (Santos et al., 2019, p. 131). Sendo assim, deve-se buscar meios de envolver todas as partes interessadas como fontes para a produção do conhecimento científico, pois ao ouvir as pessoas e delas extrair ensinamentos sobre suas experiências de adoecimento e de cuidado, busca-se adequar as ações e o sistema de saúde à realidade concreta dos vários envolvidos e, com isso, “definir novos rumos a seguir, bem como contribuir para o fortalecimento dos espaços de discussão e de decisão da sociedade com respeito a seu sistema de saúde” (Santos et al., 2019, p. 131).

Este capítulo pretende contribuir com este chamado à produção de conhecimentos que partam dos usuários, detentores dos contextos reais de vida e do sofrimento, para aperfeiçoar práticas de cuidado e de gestão de sistemas em saúde. Utiliza-se da fenomenologia dialética advinda do existencialismo sartriano, que ressalta a necessidade de descer ao vivido, a fim de compreender a experiência do paciente em sua integralidade psicofísica, na relação com os contextos que lhe constituem e em sua historicidade. Por exemplo, é a experiência de ser-doente que precisará ser acessada quando uma pessoa for acometida pelo adoecimento grave, na medida em que esta vivência atravessa sua condição atual e futura e estabelece uma nova norma de vida, colocando-o frente à sua historicidade e atingindo-o em sua totalidade de ser. Diante do exposto, propõe-se pensar como é possível, nas pesquisas em saúde, acessar as vivências dos sujeitos a partir da experiência do adoecimento para, a partir dessa compreensão, estabelecer modos de cuidado mais conectados à condição

concreta do paciente. Para tanto, as narrativas se colocam como meio de acesso privilegiado à essas experiências, que possibilitam pensar em práticas em saúde alinhadas à uma clínica ampliada.

Desta forma, vamos passo a passo, discutir pressupostos teóricos e metodológicos da filosofia e psicologia proposta por Jean-Paul Sartre, para alcançar nossos objetivos de esclarecer suas contribuições para as pesquisas no campo da saúde.

A Proposta de Método no Existencialismo de Sartre

Jean Paul Sartre, filósofo existencialista francês, elaborou seu método histórico-dialético como recurso para a compreensão rigorosa do movimento do sujeito no mundo. Por meio dele, Sartre (1997) preconiza uma forma objetiva de investigar a dimensão de ser do sujeito humano, compreendido como ser-em-situação. Esta noção implica a unidade indissolúvel entre o em-si (objetividade) e o para-si (subjetividade), ou seja, diz respeito à

[...] contingência concreta e inteiramente singular em que, necessariamente, cada homem se constata sendo e onde elege seu ser sem qualquer possibilidade de não fazê-lo. Trata-se da inseparabilidade entre a liberdade e a contingência e do esclarecimento que o homem somente existe frente à adversidade transcendente do mundo objetivo (Ehrlich, 2012, p. 35).

Por se constituir como corpo (em-si) e consciência (para-si), o sujeito unifica-se em seu movimento em direção ao mundo, ao agir espontaneamente, mergulhado na experiência e na relação com os objetos, fazendo com que viva uma determinada experimentação psicofísica de ser (Schneider, 2011). É, desta forma, um universal/singular, visto que está inserido em uma condição existencial coletiva, mediada pela materialidade e pelos outros que lhe cercam, mas se apropria dela de modo individual. Nas palavras de Sartre (2013, p. 7), o sujeito é

(...) totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, [ao mesmo tempo em que] ele a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade. Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante de seus projetos, ele exige ser estudado a um só tempo pelas duas pontas.

Estas são as bases que sustentam o método sartriano para conhecer os fenômenos, possibilitando que estudos biográficos, que descem às histórias e experiências singulares, permitam compreender o sujeito ao compreender sua época e, ao mesmo tempo, compreender a época ao elucidar o ser do sujeito, a partir daquilo que se pode saber dele, como ser situado em relação à temporalidade, à materialidade e aos outros. Partindo das situações concretas para produzir o conhecimento que se tem delas, o existencialista compreende a realidade como uma totalização em curso, que “está perpetuamente em andamento como História e como Verdade histórica” (Sartre, 2002, p. 14).

O processo de tornar-se sujeito se dá, portanto, em um movimento dialético de objetivação da subjetividade e subjetivação da objetividade, na medida em que o sujeito é sempre situado em uma época histórica, em circunstâncias concretas, em um conjunto de relações que caracterizam os contextos sociológicos e antropológicos e que estão na base dos processos de subjetivação, nos quais a dimensão psicológica irá se produzir. Nesse sentido, a personalidade é resultante da práxis da pessoa em situação, localizada sócio-historicamente e produzida de forma dialética (Schneider, 2011).

Há, assim, um contexto antropológico de gênese, que produz um campo de forças sociológicas que estão na base de qualquer processo de personalização. Dessa forma, um sujeito objetivado numa dada atmosfera humana, quer dizer, num ambiente cujas relações envolvem forças e pressões antropológicas e sociológicas, experimenta-se atraído ou repelido por diferentes situações e, assim, remetido a um campo de possibilidades de ser no qual terá de eleger e, assim, eleger-se em determinada direção. (Schneider, 2006, p. 303)

Dessa forma, o ponto de partida da investigação de todo e qualquer fenômeno humano deve ser os aspectos concretos de sua vida, ou seja, as diferentes dimensões da vida de relações que o cercam em determinada situação concreta. O caminho da investigação deve desvelar, entre esses diferentes aspectos e suas dimensões, aquilo que processa a unificação do conjunto, que é o ser do sujeito, ou seja, seu projeto de ser, que se caracteriza por essa busca do sujeito em realizar plenamente o seu ser, já que está sempre indo em direção ao seu futuro (Schneider, 2008; 2011).

O projeto deve ser considerado como um processo cravado de contradições, pois ao mesmo tempo que é fuga e salto para futuro, também é recusa e realização da realidade vivida. Sendo assim, Sartre (2002) chama atenção para o conhecimento como sendo resultante da práxis, por isso mesmo não podendo ser pensado como um saber absoluto, pois se faz pela negação da realidade recusada em direção à realidade a ser produzida, sendo fruto da ação que o gera e desaparece com ela.

Ao utilizar da fenomenologia como modo de acesso à realidade, influenciado pela psicopatologia fenomenológica de Jaspers (1987), Sartre (1978) assinala que é necessário descrever a experiência dos sujeitos “por dentro”, ou seja, deve-se descer ao seu movimento no mundo, tendo em vista que o conhecimento deve embeber-se das experiências concretas do sujeito, em seu ponto de vista vivencial, tomado na espontaneidade pré-reflexiva. Sendo assim, quando queremos problematizar e compreender os sujeitos acometidos por adoecimentos graves, é a experiência de ser-doente que precisará ser acessada, enquanto vivência que atravessa a biografia do sujeito e estabelece uma nova norma de vida, que o atinge em sua totalidade.

A experiência do adoecimento grave e o ser do sujeito

O adoecimento grave, nessa perspectiva, lança o sujeito a uma condição de ser que modifica sua relação com o mundo, consigo mesmo, com os outros, com a materialidade e com o tempo, dado que coloca o sujeito frente a sua finitude. A partir dessas experiências vividas, enquanto condição não escolhida, o sujeito é obrigado a realizar suas escolhas, acabando por direcionar seu ser de modo a reunificar-se em seu projeto de ser, definindo o modo como vai experienciar a condição de estar doente e de como vai aderir aos tratamentos. Nesse sentido, o adoecimento impõe ao sujeito uma realidade dura, desconhecida anteriormente, que o obriga a fazer-se em meio à incerteza da concretização do seu projeto anteriormente vivido. Essa relação do sujeito com o seu projeto de ser agora modificado pelo adoecimento, vai constituindo-se, pouco a pouco, por meio das experiências com o próprio corpo, com os objetos que passam a lhe cercar, com os procedimentos aos quais tem que se submeter, com os outros que lhe cercam, tanto das equipes de saúde, quanto familiares e de amizade, definindo para ele estruturas de escolhas que delineiam suas vivências.

Serpa Junior et al. (2007), com base na psicopatologia fenomenológica, discute que o sujeito da experiência, ao ser tomado em sua integralidade, ocupa uma posição central em uma clínica ampliada, que pretende superar o modelo biomédico, centrado na doença. Os fenômenos do adoecimento, portanto, remetem necessariamente a uma totalidade, que lhes atribui o seu sentido, ao contrário do modelo que põe ênfase somente nos sinais e sintomas, tomados um a um, isolados do conjunto. Desta forma, práticas em saúde alinhadas à uma clínica ampliada, tomada como “[...] a clínica que se volta para o sujeito e que não mantém o foco somente na doença, justamente por sustentar-se em uma compreensão ampliada do processo saúde/doença, na direção do princípio da

integralidade” (Schneider, 2015, p. 51), devem produzir uma clínica realizada em primeira pessoa, ou seja, que toma o sujeito como foco e respeita seu ponto de vista, sua singularidade e seu modo de viver e de elaborar seus processos de saúde e doença, colocando em evidência a dimensão subjetiva daquele que adoece (Leal e Serpa Junior, 2013; Serpa Junior et al., 2007).

Disto se depreende, portanto, que há para o sujeito integral uma dimensão do vivido, que é anterior à reflexão e define as condições nas quais ele vai poder fazer a apropriação reflexiva de suas experiências de sofrimento. Vivido este que se dá pelas experiências de corporeidade (*embodied*) e de mergulho no mundo concreto (*embedded*) (Serpa Junior et al., 2007), tomadas de modo espontâneo (consciência pré-reflexiva), em sua experiência do “corpo que se é”. Conforme descreve Sartre (1976, p. 111), o vivido é “a vida em compreensão consigo mesma, mas sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética”, o imediato do vivido é, assim, a característica da consciência não tética. Esta é a dimensão da experimentação psicofísica, na qual o sujeito vive a intensidade de sua história e de seu projeto de ser, defrontando-se com “seus suores e suas dores”, resultando na compreensão de ser esse ser que é (Schneider, 2011). Esta vivência depois deverá ser tomada como objeto por uma consciência crítica (consciência reflexionante), para que ele se dê conta do “corpo que tem”.

Sendo assim, a compreensão das transformações do projeto de ser do sujeito em processo de adoecimento grave, deve partir das experiências concretas, do vivido para, em seguida, verificar a inteligibilidade que o sujeito atribui a ela, considerando a narrativa que o sujeito faz de si e das diversas vivências experimentadas. A compreensão do processo de como o sujeito se apropria das ocorrências que lhe atingem em um processo de sofrimento, de como ele subjetiva a objetividade de sua condição, para, em seguida, objetivar a subjetividade, em atos, comportamentos e modos de relação estabelecidos,

é que possibilita a compreensão de quem como o sujeito experimenta certas situações de saúde e de como vive seu projeto mesmo em condições adversas, como quando se confronta com sua finitude.

As questões em torno da experiência de si encontram respostas por meio de interrogações que examinam o vivido em suas estruturas fundamentais, abrindo-se na perspectiva concreta da vida do sujeito, em relação à sua história, aos outros, às suas experiências, fazendo esse sujeito ser aquilo que ele é e perspectivando o modo como vai se lançar para o futuro que lhe cerca. Portanto, questionar o mundo e as determinações materiais e históricas da práxis conduz à compreensão da subjetividade humana (Carvalho, 2003).

Desta forma, é crucial nas pesquisas em saúde acessar as experiências vividas pelos sujeitos a partir dos processos de adoecimento para, a partir disso, estabelecer modos de cuidado mais condizentes com a concretude das experiências dos usuários. Para tanto, entendemos que as narrativas podem ser um meio de acesso privilegiado às experiências de adoecimento.

As narrativas como meio de acesso às experiências

Conforme destaca Gray (2012), a proposta das pesquisas em fenomenologia é a de captar a experiência dos sujeitos a partir de sua descrição em suas múltiplas variações e possibilidades, independentemente dos juízos de realidade, ou seja, colocando “em suspenso” conceitos estabelecidos *a priori*, ao possibilitar que os sentidos emergjam dos próprios fenômenos. Portanto, a partir de uma perspectiva da fenomenologia e do existencialismo sartriano, busca-se a compreensão das vivências por meio da percepção e dos sentidos que cada um atribui à própria experiência de adoecimento, considerando que as pessoas entendem os eventos que lhe acontecem como tendo “[...] sentidos específicos, e é esse sentido experimentado, vivenciado, que está em questão. Não apenas

um sentido implicado pelo outro, mas um sentido vivido pela pessoa-em-relação que lhe permite fazer suas escolhas e ser sujeito de sua existência” (Freitas, 2010, p. 80).

Para acessar as vivências por meio das narrativas, propõe-se a utilização de entrevistas narrativas como técnica para coleta de dados, tendo em vista que estas permitem ao pesquisador abordar o mundo experiencial do entrevistado, de modo abrangente (Flick, 2009). Narrar é uma forma de organizar as experiências vividas em situações específicas. Inicialmente, vive-se, mergulha-se em um determinado contexto, lança-se a uma experiência. Em seguida, é possível apropriar-se dessa experiência vivida por meio da reflexão e de uma elaboração que dê sentido a ela. A vida acontece, portanto, fora da narrativa – mas ganha vibrações e tonalidades por meio dela.

Para Leal e Serpa Junior (2013, p. 2940),

[...] o termo experiência, na tradição fenomenológica, dirá do modo de ser do sujeito no mundo. Indicará como estamos mergulhados no mundo e nele agimos no tempo e no espaço [...]. Os sentidos possíveis do vivido são dados pela dimensão encarnada da existência. O corpo, fundamento da nossa inserção no mundo, é tomado como aquilo que liga natureza e cultura, indicando a anterioridade da ação sobre a reflexão.

Assim, para a fenomenologia, a experiência diz respeito ao modo de ser do sujeito no mundo, enquanto corpo/consciência. Portanto, o primeiro passo é reconhecer a primazia do fazer e do agir corporificado sobre o pensamento e a reflexão, na medida em que se coloca o acento sobre o domínio da experiência. Tal perspectiva pressupõe “resgatar a mediação do corpo enquanto fundamento de nossa inserção prática no mundo. Para a fenomenologia, o corpo é o entrelaçamento entre natureza e cultura e desempenha o papel fundamental de colocar-nos em contato com o mundo” (Alves, 2006, p. 1552).

Como técnica de estudo, as narrativas têm sido utilizadas no campo da pesquisa social em saúde como forma de obter acesso aos sentidos atribuídos

e à experiência de quem conta sua história, valorizando a singularidade dos participantes (Lira et al., 2003). Por outro lado, também na antropologia da saúde¹, que traz grandes influências da fenomenologia, abre-se a possibilidade de conhecimento da experiência em primeira pessoa, ou seja, da dimensão singular da experiência subjetiva (Leal & Serpa Junior, 2013, p. 2944). Assim, é fundamental que se tome como elemento central de reflexão a dimensão experiencial, pré-reflexiva, chegando as diferentes narrativas que cada sujeito é capaz de produzir (Serpa Junior et al., 2007). É preciso ressaltar, entretanto, que as narrativas são sempre abertas e não devam ter a pretensão de recobrir a realidade, visto que viver é mais do que narrar ou, de acordo com Spohr (2016), é preciso considerar que a totalidade do para-si é sempre inapreensível.

Em relação à experiência de adoecimento, ela se delinea pelo modo como a pessoa que adoece, seus familiares e sua rede social a vivem, a interpretam, a explicam, lidam com ela e respondem a ela (Serpa et al., 2014). Os sentidos atribuídos ao adoecer são, assim, constituídos de modo intersubjetivo, em formas de coexistência entre sujeitos. Destarte, o ato de contar a história de adoecimento e vida cria uma distância da experiência vivida corporificada e pode-se revelar um momento em que cada sujeito explicita o entrelaçamento entre corpo, experiência, linguagem e cultura (Leal & Serpa Junior, 2013; Alves, 2006).

Conforme destacam Jovchelovitch e Bauer (2015), as entrevistas narrativas ocorrem em uma situação de estímulo ao entrevistado para que conte a história sobre algum acontecimento de sua vida e do seu contexto social. A ideia dessa técnica é, então, de reconstruir acontecimentos a partir da perspectiva do informante, abordando aspectos de sua experiência em profundidade. Em

¹ “A antropologia da saúde considera que a saúde e o que se relaciona a ela [...] são fenômenos culturalmente construídos e culturalmente interpretados. A perspectiva qualitativa é empregada para identificar e analisar a mediação que exercem os fatores sociais e culturais na construção de formas de pensar e agir frente à saúde e a doença.” (Marroni, 2007, p. 103).

geral, a entrevista narrativa utiliza-se de questões gerativas, formuladas com clareza e que abordam o tópico de estudo, tendo por finalidade estimular a narrativa principal do entrevistado (Flick, 2009). Nesse sentido, sugere-se a elaboração de roteiros de entrevista com base no modelo de *Life Story Interview*, uma modalidade de entrevista narrativa que visa explorar temas psicológicos (McAdams, 2012).

Conforme destaca este autor, essa abordagem tem como fundamentação a proposição de que as pessoas constroem histórias para criar um sentido para suas vidas. Essas histórias autobiográficas têm significado psicológico suficiente e podem ser contadas a outras pessoas como narrativas. Quando contadas a pesquisadores na área de psicologia, podem ser analisadas em seus temas e conteúdo, em suas propriedades estruturais e em seus atributos, que têm relação com os seus significados culturais psicológicos e sociais. Assim, um pesquisador em psicologia explora um determinado fenômeno em detalhes, a fim de desenvolver novas formas de descrever e compreender algum fenômeno, que pode ser um processo psicológico em particular, uma situação ou uma experiência psicologicamente significativa, ou mesmo uma vida ou trajetória individual (McAdams, 2012).

A narrativa, desse modo, pode ser tomada como um *locus* privilegiado do encontro entre o sujeito singular e sua inscrição numa história social e cultural, portanto, universal. Assim,

[...] os métodos biográficos nas ciências sociais, na psicologia social contemporânea e na psicanálise, por exemplo, operam neste interjogo entre a privacidade de um sujeito e o espaço sócio-histórico de sua existência, seja ampliando a compreensão dos fenômenos sociais e grupais, seja fazendo emergir um sujeito capaz de recontar a narrativa sobre si mesmo, na clínica (Carvalho, 2003, p. 284).

Nesse sentido, considera-se que a entrevista narrativa possibilita ter acesso à história vivida pelo participante acerca dos fenômenos estudados para,

posteriormente, compreendê-los (Schneider, 2008). Assumir essa estratégia da narrativa significa, conseqüentemente, adotar como horizonte teórico e filosófico a existência, compreendida na experiência vivida. Conforme destaca Dutra (2002, pp. 377-378), a “[...] narrativa, portanto, ao considerar essa dimensão do mundo vivido, nos sinaliza com a possibilidade de nos aproximarmos do outro, sem que se perca a principal característica que o distingue no mundo, que é a existência”.

A análise de dados com base no método histórico-dialético de Sartre

Com os dados coletados por meio das entrevistas narrativas, sugere-se então que o processo de análise ocorra por meio de dois movimentos compreensivos: a análise fenomenológica da narrativa de cada sujeito e, em seguida, o agrupamento e a comparação entre as trajetórias existenciais narradas, indicando a possibilidade de elaboração das dimensões coletivas que sustentam essas apropriações singulares. No primeiro movimento, ao seguir o método sartriano, faz-se um mergulho nas trajetórias individuais, buscando compreender “por dentro” as experiências subjetivas (Jaspers, 1987), ou seja, visa-se um entendimento da dimensão psicossocial adquirido a partir da história do sujeito, de seus contextos reais de vida e de suas experiências psicofísicas pré-reflexivas. Nesse processo, ocorre o exercício de entrelaçamento na temporalidade do ser e daquilo que é singular/coletivo em cada uma das experiências. Ao mesmo tempo, trata-se de um exercício de “[...] desvelamento da perspectiva própria aos participantes da pesquisa acerca do fenômeno estudado e dos significados das suas experiências singulares” (Leal & Serpa Junior, 2013, p. 2942).

Assim, no primeiro movimento, busca-se a apreensão dos contextos que definem as estruturas de escolha e as condições de universalidade em que cada

um está inserido, incluindo as mediações a que esteve sujeito e o campo de possibilidades em que realizou suas escolhas; em seguida, realiza-se a análise da singularização dessas condições universais e da maneira como suas escolhas se desvelam em uma *práxis*, que por sua vez ajuda a constituir o mundo que lhe cerca (Vieira Junior et al., 2016). “Nesse movimento, compreendemos como as relações mediadas, as experiências vivenciadas e as escolhas que fizemos (mesmo as alienadas), construíram o sujeito que somos e abriram as possibilidades para nossa realização enquanto projeto” (Vieira Junior, Ardans-Bonifacino & Roso, 2016, p. 127).

Conforme destaca Sartre (1978, p. 176),

[...] a volta à biografia mostra-nos os hiatos, as fissuras e os acidentes ao mesmo tempo que confirma a hipótese (do projeto original) revelando a curva da vida e sua continuidade. Definiremos o método existencialista como um método progressivo-regressivo e analítico-sintético; é ao mesmo tempo um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto na sua totalização).

É importante lembrar que, como produção, o material da análise é construído a partir de um encontro entre pessoas com histórias e contextos diferentes, ou seja, deve-se pensar na relação a ser estabelecida entre o pesquisador e o sujeito de pesquisa, que vivem uma experiência compartilhada, mas tomada por pontos de vista distintos. “Desse modo, os sentidos constituídos pelo campo pesquisador/pesquisado são fruto não só de sua história e de sua personalidade individual, mas também dessa relação. As interpretações teóricas construídas neste processo são significações que permitem uma relação de inteligibilidade com os sentidos subjetivos que daí emergem”. (Freitas, 2010, p. 80).

Essa etapa da análise dos dados parte do método fenomenológico, conforme proposto por Sartre e utilizado na elaboração de seus ensaios biográficos, como um recurso para a compreensão do movimento de cada sujeito no mundo

(Schneider, 2008). Por meio de biografias como as de Genet e Flaubert, Sartre realiza uma compreensão do sujeito concreto, em que evidencia as condições que tornaram possível ao sujeito ser quem é, constituir-se do modo como se constituiu. Nas palavras de Schneider (2008, p. 298) “[...] isso quer dizer que se deve estabelecer um método que saiba interrogar as diferentes variáveis e determinantes e as relações de funções entre elas, pois se pretende chegar a uma compreensão objetiva do sujeito [...]”.

Já no segundo movimento, as análises pretendem indicar a possibilidade de elaboração de trajetórias que se unificam em experiências socioculturais compartilhadas, em função dos sujeitos estarem inseridos em contextos antropológicos e mediados por racionalidades sociais semelhantes. Desta forma, este horizonte comum impacta as histórias e experiências singulares dos participantes (Jovchelovitch & Bauer, 2015). Trata-se de um movimento de busca pelo aspecto universal dos conteúdos experienciados pelos sujeitos, sendo que se destacam os aspectos comuns e compartilhados pelas trajetórias singulares de cada informante. Essa é a proposta mesma do método progressivo-regressivo (Sartre, 1978), em que devem ser identificados os aspectos universais e singulares de uma personalidade, dentro de uma situação concreta, de uma condição psicossocial. Mas, nessa etapa, são evidenciados os aspectos universais desse processo, para caracterizar a dimensão coletiva das trajetórias estudadas. Para tanto, é fundamental utilizar-se da ferramenta fenomenológica de suspensão de juízos e valores, em uma atitude de redução fenomenológica ou *epoché*, que visa o acesso aos objetos, explicitando o ser nele mesmo, buscando a essência do vivido (Sartre, 1994), realizando-se a partir disso um diálogo entre os conteúdos das falas e os conteúdos teóricos.

Em todo processo de análise caminha-se, assim, em direção a uma articulação desses dois movimentos compreensivos em um texto unificado, visando

a uma síntese (ainda que provisória) do material concreto, conforme discute Sartre (1978) ao descrever o método dialético como analítico e sintético. Com esse resultado, realiza-se a construção de uma compreensão abrangente do fenômeno, que busca ir além daquelas situações individuais ou particulares de onde partiu a pesquisa (Amatuzzi, 2009).

Inicialmente é empreendida a tarefa de escutar as falas dos participantes de modo fluante, em seus detalhes, compreendendo que a narrativa privilegia a realidade do que é experienciado por quem a conta, não estando sujeita à necessidade de comprovação dos fatos, visto que elas expressam a verdade de um ponto de vista existencial. Em seguida, é preciso situar as narrativas dos sujeitos no contexto sócio-histórico em que foram produzidas e estão inseridas, sendo então analisadas em relação a esse amplo contexto de constituição de experiências e das falas (Jovchelovitch & Bauer, 2015).

Essa inserção das falas em um contexto singular/universal que compõe o processo de organização e análise das narrativas pressupõe o movimento mesmo do método fenomenológico existencialista proposto por Sartre (1978, 1997, 2002) para a compreensão da constituição do sujeito e dos fenômenos psicológicos estudados. Nesse sentido, destaca-se que esse método se delinea a partir de três aspectos: o comparativo, o compreensivo e o progressivo-regressivo. O âmbito comparativo diz respeito à comparação do sujeito com ele mesmo, em seus diferentes aspectos da experiência vivida, em diferentes situações e momentos de sua vida; compara, assim, pensamentos, reações emocionais, sentimentos, ações, atitudes, entre outros aspectos, buscando identificar certas regularidades, ou seja, variáveis que podem ser determinantes dos fenômenos, pois se fazem constantemente presentes, independentemente das situações. A busca do método comparativo é chegar, portanto, à unificação do sujeito em seu movimento no mundo, que é seu projeto de ser.

A perspectiva compreensiva ou sintética se dá porque busca as sínteses realizadas pelo sujeito, compreendendo sua história por dentro de sua experiência vivida, a partir de seu movimento histórico de totalização, destotalização e retotalização em curso, considerando que o sujeito nunca cessa de tentar se constituir (Schneider, 2011).

Finalmente, a concepção progressiva-regressiva busca situar os aspectos objetivos (época, sociedade, cultura, história, nível social, estrutura familiar) que definem os contornos do ser do sujeito concreto, que se colocam como contornos que ajudam na definição da subjetividade, a fim de compreender a apropriação singular desses aspectos universais que se colocam como determinantes sociais do modo de ser do sujeito (Schneider, 2008, 2011). Ou seja, o aspecto progressivo-regressivo apreende o sujeito como singular/universal, individual/coletivo, compreendendo também que ele se constrói num movimento de relação com a temporalidade, ou seja, que o sujeito se apresenta numa síntese dialética das experiências passadas, presentes e futuras. Nesse sentido, a análise da narrativa compreende, também, a observação da forma como o sujeito se constitui na relação com a temporalidade e o modo como elabora e expressa o tempo por meio da narrativa e da maneira de apresentação das informações. Assim, a narrativa busca articular os diversos níveis de temporalidade que são vividos de forma inseparável.

Sobre esse aspecto, Jovchelovitch e Bauer (2015, p. 108) destacam que:

[...] compreender uma história é captar não apenas como o desenrolar dos acontecimentos é descrito, mas também a rede de relações e sentidos que dá à narrativa sua estrutura como um todo. É função do enredo organizar os episódios em uma história coerente e significativa.

A partir do existencialismo sartriano, pode-se pensar que o “enredo”, que dá sentido e cria as sínteses da temporalidade, está relacionado ao projeto de ser do sujeito, que se produz na relação do sujeito com esse aspecto da realidade. A

compreensão da realidade humana realizada na pesquisa passa, portanto, pelo movimento dialético entre o objetivo e o subjetivo, para chegar à síntese do projeto de ser, que está ao fundo de cada escolha, ação e reação emocional do sujeito. Daí a necessidade utilizar o método progressivo-regressivo na análise empreendida, visto que implica que a leitura das histórias narradas seja realizada ressaltando o sujeito concreto, por meio de um movimento de compreensão, no qual busca-se esclarecer as condições epocais, materiais, antropológicas, sociológicas que o determinaram e a forma como delas se apropriou, chegando à sua dimensão subjetiva (Schneider, 2006b).

Para Boris, Nogueira e Pereira (2018, p. 1459), no método progressivo-regressivo ou biográfico proposto por Sartre (1978), o filósofo

[...] busca a compreensão da vida do sujeito a partir de uma perspectiva de temporalidade como totalidade, de psíquico como uma das dimensões da existência que compreende, ainda, a dimensão antropológica; da experiência singular como componente da totalidade universal.

Ao empregar o método progressivo-regressivo, que se desloca constantemente da universalidade à singularidade e vice-versa, o estudo das biografias busca “[...] compreender a história do sujeito como reveladora do seu projeto de ser” (Boris, Nogueira & Pereira, 2018, p. 1459). Ainda, “este método [...] caracteriza-se por um movimento constante que se dá na horizontal, articulando passado, presente e futuro, e na vertical, com uma dinâmica nos aspectos singulares e universais” (Boris, Nogueira & Pereira, 2018, p. 1460).

Conforme descreve Dutra (2002), assumir uma estratégia qualitativa de pesquisa fenomenológica como a narrativa significa adotar como horizonte teórico e filosófico a existência, compreendida na experiência vivida. Portanto, a pesquisa em psicologia com base nos pressupostos metodológicos da fenomenologia alcança seus objetivos na medida em que a experiência for descrita em sua relação com o mundo no qual a pessoa investigada vive.

Considerações finais

Diante do exposto, considera-se que o existencialismo e a fenomenologia se mostram ferramentas potentes para a investigação e compreensão dos processos relacionados aos processos de saúde e doença. A ênfase em conhecer a história de vida de cada sujeito e sua rede de relações, o modo como o adoecer e as condições de saúde são vividos na biografia de cada pessoa, em sua experiência corporificada e mergulhada no mundo, que fornecem a base para as narrativas e seu caráter instrumental. O foco em privilegiar a vida a ser vivida, o futuro que se descortina ao fundo de cada ato humano, indicando o projeto de ser que se realiza mesmo em meio à experiência de adoecimento, base para a compreensão das experiências psicossociais de sofrimento, que fornece uma nova compreensibilidade para a realização de ações em saúde, que privilegiem o sujeito integral e abrem novas perspectivas inclusivas.

A utilização do método histórico-dialético de Jean-Paul Sartre para a compreensão de biografias pode dar acesso, desta forma, à compreensão sobre as vivências concretas e singulares dos processos de saúde e doença, visando embasar práticas de cuidado que privilegiam as singularidades de quem atravessa o adoecimento. Cuidar da vida em sua complexidade diante do adoecimento de modo a privilegiar a experiência e a narrativa de quem vive deve estar presente em todos os níveis de atenção em saúde, nas diversas instituições e espaços, para que haja uma mudança social e cultural não somente para profissionais, mas para pacientes, famílias e comunidades.

Esta proposta de pesquisa destaca a importância de uma base antropológica e epistemológica para os cuidados em saúde que estejam de acordo com os princípios de integralidade, que focam no sujeito e suas condições físicas e psicológicas e valorizam seu contexto psicossocial e história de vida. Sendo

assim, a fenomenologia e, em especial, o existencialismo sartriano, fornecem fundamentos cruciais para uma compreensão aprofundada das experiências vividas e indica caminhos teóricos e metodológicos que contribuem para que as equipes de saúde melhorem suas ações na busca de garantir a qualidade de vida no processo de adoecimento.

Referências

Alves, P. C. (2006). A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. *Cadernos de Saúde Pública*, 22(8), 1547-1554.

Amatuzzi, M. M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 26(1), 93-100.

Carvalho, I. C. M. (2003). Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. *Horizontes Antropológicos*, 9(19), 283-302.

Boris, G. D. J. B., Nogueira, C. F., & Pereira, D. M. M. (2018). O método progressivo-regressivo na pesquisa em Psicologia. *Atas do 7 Congresso Ibero-Americano em Investigação* (v. 2).

Dutra, E. (2002). A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 7(2), 371-378.

Ehrlich, I. F. (2012). A psicanálise existencial sartriana: definições, aproveitamentos e demarcações frente à psicanálise freudiana. In F. G. de Castro, *Estudos de psicanálise existencial*. Curitiba, PR: CRV (v. 1, c. 1, pp. 11-4

Flick, U. (2009). *Introdução à pesquisa qualitativa* (3a ed.). Porto Alegre: Artmed.

Freitas, J. de L. (2010). *Experiência de adoecimento e morte: diálogos entre a pesquisa e a Gestalt-terapia*. Curitiba: Juruá.

Gray, D. E. (2012). *Pesquisa no Mundo Real* (2aed.). Porto Alegre: Penso.

Jaspers, K. (1987). *Psicopatologia Geral*. Rio de Janeiro: Atheneu.

Jovchelovitch, S., & Bauer, M. W. (2015). Entrevista narrativa. In: Bauer, M. B. & G. Gaskell (Orgs.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático* (13a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes (pp. 90-113).

Leal, E. M., & Serpa Junior, O. D. de. (2013). Acesso à experiência em primeira pessoa na pesquisa em Saúde Mental. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(10), 2939-2948.

Lira, G. V., Catrib, A. M. F. & Nations, M. K. (2003). A narrativa na pesquisa social em saúde: perspectiva e método. *RBPS*, 16(1/2), 59-66.

Marroni, D. (2007). A importância da antropologia na saúde. *Saúde Coletiva*, 4(16), 103.

McAdams, D. P. (2012). Exploring psychological themes through life narrative accounts. In J. A. Holstein, & J. F. Gubrium (Eds.), *Varieties of narrative analysis* (pp. 15-32). London: Sage.

Santos, A. O., Barros, F. P. C. & Delduque, M. C. (2019). A pesquisa em saúde no Brasil: desafios a enfrentar. *Saúde em Debate*, 43, n. spe5, pp. 126-136. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-11042019S511>.

Sartre, J-P. (1978). *Questão de método* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Texto original publicado em 1957).

Sartre, J-P. (1994). *A Transcendência do Ego*. Lisboa: Colibri. (Texto original publicado em 1936).

Sartre, J-P. (1997). *O Ser e o Nada* (14a ed.). Petrópolis: Vozes, 1997. (Texto original publicado em 1943).

Sartre, J-P. (2002). *Crítica da razão dialética*. (G. J. de F. Teixeira trad.). Rio de Janeiro: Ed. DP&A. (Texto original publicado em 1960).

Sartre, J-P. (2013). *O idiota da família* (v. 1). Porto Alegre: R&PM. (Texto original publicado em 1971).

Schneider, D. R. (2006). Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre. *Natureza Humana*, 8(2), 283-314.

Schneider, D. R. (2008). O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a Psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(2).

Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

Schneider, D. R. (2015). Da saúde mental à atenção psicossocial: trajetórias da prevenção e da promoção de saúde. In S. G. Murta, C. Leandro-França, K. B. Santos, & L. Polejack (Orgs.), *Prevenção e Promoção em Saúde Mental: Fundamentos, Planejamento e Estratégias de Intervenção*. Sinopsys Editora e Sistemas Ltda. (pp. 33-52).

Serpa Junior, O. D. de, Leal, E. M., Louzada, R. de C. R., & Silva Filho, J. F. da (2007). A inclusão da subjetividade no ensino da Psicopatologia. *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, 11(22), 207-222.

Serpa Junior, O., Campos, R. O., Malajovich, N., Pitta, A. M., Diaz, A. G., Dahl, C., & Leal, E. (2014). Experiência, narrativa e conhecimento: a perspectiva do psiquiatra e a do usuário. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 24(4), 1053-1077.

Spohr, B. (2016). A concepção restauradora da narrativa em Sartre. *Psicologia USP*, 27(1), 61-69. <https://doi.org/10.1590/0103-656420150037>.

Vieira Junior, C. A., Ardans-Bonifacino, H. O., & Roso, A. (2016). A construção do sujeito na perspectiva de Jean-Paul Sartre. *Revista Subjetividades*, 16(1), 119-130.

CAPÍTULO 7

CONTRIBUIÇÕES DO MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO PARA PESQUISAS QUALITATIVAS EM PSICOLOGIA

Adria de Lima Sousa

Daniela Ribeiro Schneider

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-A

A filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre reverbera ainda hoje em diferentes áreas do conhecimento e continua atual e relevante para a psicologia e a compreensão da realidade humana. Existem diferentes tipos de engajamento (Sartre, 2010) e, nesse momento em que a própria ciência tem sido ameaçada, a possibilidade de diálogos para superação de questões coletivas vividas de forma singular-universal se faz necessária; é preciso engajar-se como novos modos de fazer ciência.

Jean-Paul Sartre apresenta importantes contribuições para a psicologia a partir da sua proposta fenomenológica e dialética (Cerbone, 2014; Coorebyter,

2017; Maheirie, 1994). A psicologia, ciência que tem como objeto de estudo a subjetividade humana (Bock, Furtado, & Teixeira, 2007), encontra no existencialismo uma perspectiva que amplia o olhar sobre este objeto, ao travar o diálogo entre a fenomenologia e a dialética enquanto fundamentos epistêmicos, que colocam a materialidade e a sociabilidade como constituintes desse sujeito e o compreendem no horizonte de seu campo dos possíveis, isto é, frente ao seu futuro e às diversas possibilidades da existência humana.

Tal psicologia, amparada no existencialismo, volta-se para pessoas reais, com vivências particulares, em situações concretas, num mundo composto por determinações universais. Tais aspectos só podem ser acessados diante de uma perspectiva crítica e de forma implicada no mundo, compreendendo a complexidade de trajetórias que se encontram mediada por alteridades ou reciprocidades, entre aspectos individuais e coletivos, objetivos e subjetivos, singulares e universais. Sartre ocupou-se de desenvolver uma ontologia e pressupostos metodológicos capazes de decifrar o projeto de ser de uma pessoa, isto é, a forma como cada pessoa se escolhe diante das condições inerentes a sua história de vida e a um mundo concreto cheio de mediações e significações.

Um aspecto central na obra de Sartre é a noção de projeto desenvolvida em “O Ser e o Nada” e a de grupo e sociabilidade aprofundada na obra “A crítica da Razão Dialética” (Sartre, 1979; Sartre, 2015, Sartre, 2002). De acordo com Schneider (2011), a noção de projeto traz importantes contribuições para a psicologia, uma vez que este se caracteriza pela busca da pessoa em realizar plenamente o seu ser em direção ao futuro. Esse projeto se concretiza a partir do desejo de ser que move as pessoas e “é constituído pelo homem na sua *práxis* cotidiana; realiza-se em cada experiência relacional, emocional, intelectual e etc.; define o homem na justa medida em que o homem se define” (Schneider, 2011, p. 129). É preciso compreender, no entanto, a noção de mediação como

o processo de constituição do projeto. Um sujeito constrói seu projeto mediado pelos outros que lhe cercam, outros que não estão soltos no mundo, mas sim tecidos em grupos: família, amigos, comunidade e situados em contextos materiais, territoriais, culturais, epocais (Schneider, 2011; Freitas, 2018).

Sartre considera o papel de cada pessoa no acontecimento histórico de forma significativa. Para o existencialista, “este papel não é definido de uma vez por todas: é a estrutura dos grupos considerados que o determina em cada circunstância” (Sartre, 1979, p. 106). Dessa forma, a história da coletividade revela as relações da pessoa com a sociedade, sendo que, por sua vez, a relação das pessoas com a sociedade determina a história da coletividade.

Entender a história da humanidade passa pelo entendimento da história dos grupos, na mesma medida em que entender as singularidades do projeto de ser de cada existente passa pelo entendimento das implicações dos grupos na vida de cada um e das implicações mútuas entre a condição universal e singular (Perdigão, 1995). As pessoas criam e modificam grupos e grupos modificam e recriam pessoas. O Existencialismo Sartriano considera válido atentar para a dialética dos grupos, justamente pelo processo em que grupos são produto e produtor de sociabilidades (Sartre, 2002). Estas são constituintes da realidade humana e configuram-se como processos multideterminados que exigem seu estudo e compreensão. Acredita-se que o método progressivo-regressivo seja o mais adequado para empreender tais investigações (Sartre, 2002; Schneider, 2008).

O que denominamos de método progressivo-regressivo neste estudo é, na verdade, um método proposto por Jean-Paul Sartre a partir da sua leitura do método regressivo-progressivo de Lefèbvre (Freitas, 2022). Sartre valoriza esse método por “sua fase de descrição fenomenológica e seu duplo movimento de regressão e de progressão” (Sartre, 1966, p.47). O enfoque qualitativo

converge com os pressupostos teórico-metodológicos dos fenômenos estudados na perspectiva existencialista, uma vez que independente dos diferentes pressupostos epistemológicos as pesquisas qualitativas têm a premissa de que é preciso compreender cada situação e evento de formas únicas, o que pode tomar a experiência pessoal como um dos seus pontos de partida. Por isso, entre as técnicas utilizadas na pesquisa qualitativa destaca-se a observação não estruturada, as entrevistas abertas, narrativas, discussões em grupo, revisão de documentos, evolução de experiências pessoais, registros de histórias de vida e interação com grupos ou comunidades (Sampieri et al., 2006).

Pautando-se nos pressupostos de uma psicologia de perspectiva existencialista, o presente trabalho tem como objetivo apresentar uma proposta metodológica para pesquisas qualitativas em psicologia a partir das contribuições do método progressivo-regressivo proposto por Sartre. Considerando que o método propõe adentrar em uma biografia por dentro da experiência vivida, acredita-se que todas as pesquisas que buscam compreender e descrever as histórias de vida podem ser beneficiadas por tal proposta metodológica.

Para tanto, apresenta-se o recorte de um estudo que buscou descrever a biografia de mulheres que participavam de um coletivo-artístico cultural, a fim de identificar o nexos que unifica o projeto delas ao focar em suas histórias de vida e, ao mesmo tempo, o modo como constituíam-se como um grupo dialético, mediante entrelaçamento dos projetos e sua participação no coletivo.

A Questão do Método

Todos os elementos discutidos pela filosofia da existência proposta por Sartre possibilitaram um método para buscar acessar a realidade humana em sua complexidade. Trata-se do método progressivo-regressivo, proposto inicialmente por Henri Lefèbvre, que tem como primeira preocupação colocar

o homem no centro da compreensão da produção material da vida imediata, diante de aspectos da sociedade civil, do Estado e das ideologias existentes (Sartre, 1979). O método consiste em um movimento que Sartre caracteriza como “vai e vem” entre a biografia e o contexto socio-histórico, na medida em que é progressivo e regressivo ao mesmo tempo, quando busca dar conta das dimensões singular e universal dos fenômenos. Sendo assim, “... tal método determinará progressivamente a biografia, por exemplo, aprofundando a época, e a época aprofundando a biografia. Longe de procurar integrar logo uma à outra, mantê-la-ás separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e ponha um termo provisório na pesquisa” (Sartre, 1979, p. 110). Isto porque ao empreender pesquisas com pessoas que são tomadas na perspectiva de uma totalização em curso, não há nada definitivo e as metamorfoses da vida de cada uma delas continuam acontecendo.

Esse método oferece importantes contribuições para a Psicologia contemporânea, na medida em que possibilita o acesso à história da pessoa e dos coletivos, em um campo amplo, que implica a explicitação dos contextos macro determinados (como as relações econômicas, políticas, culturais, sociais de um determinado momento histórico), ao mesmo tempo em que descreve experiências vividas na singularidade de cada pessoa e dos grupos que pertence, em um constante movimento dialético de mútua implicação. O existencialismo torna possível, assim, uma psicologia fenomenológica da existência humana (Teixeira, 2017). Portanto, diante dessa possibilidade, com o objetivo de explorar as entrevistas narrativas, mediante uma análise fenomenológica-dialética, esse estudo é conduzido a partir do método progressivo-regressivo no campo das pesquisas qualitativas.

A história de vida dessas mulheres, sua biografia narrada e vivida auxilia no processo de decifrar seu projeto-de-ser. Portanto, o instrumento utilizado para acessar essa biografia foi a entrevista narrativa sobre histórias de vidas, em

um modelo inspirado na pesquisa desenvolvida por Langaro (2019). O método progressivo-regressivo, como tem sido desenvolvido por pesquisadoras brasileiras (Freitas, 2018, Bocca, 2021), também foi fonte de inspiração, sendo que aqui apreciamos as contribuições de seus estudos metodológicos.

Para acessar a história de vida das mulheres e buscar decifrar seu projeto de ser foi utilizada o recurso da entrevista narrativa. A entrevista foi realizada com as participantes para identificar aspectos relacionados ao seu projeto de ser a partir de sua biografia, constituindo-se como uma técnica privilegiada de interação social. Nessa perspectiva, não há uma suposta neutralidade científica nessas relações e o entrevistador busca dialogar com o entrevistado de maneira a construir representações da realidade, de acordo com as subjetividades dos participantes da pesquisa, implicando-se nesse processo (Minayo, 2008).

Acredita-se que a entrevista auxilia na investigação a partir das narrativas de história de vida. Entrevistas desse tipo podem incluir aspectos do passado, do presente e futuro para dialogar com os pressupostos teóricos da abordagem adotada diante de elementos da própria vida (McAdams & McLean, 2013; McAdams, 2012). Nesse sentido sustenta-se que o método biográfico proposto por Sartre pode ser mais facilmente executado a partir da associação desse tipo de entrevista. O método biográfico consiste em buscar compreender a biografia de uma pessoa por dentro de sua época (Schneider, 2008).

Inspirada no trabalho de Langaro (2019) que realizou uma análise fenomenológica ao usar o método progressivo-regressivo, foi possível desenvolver um procedimento de análise para este trabalho. Assim, as entrevistas foram analisadas buscando a compreensão da biografia das pessoas por dentro, ou seja, considerando a pessoa de modo concreto conforme condições históricas, materiais, antropológicas e sociológicas, que se entrelaçam na dimensão subjetiva (Langaro, 2019; Schneider, 2006).

Acredita-se que o modelo de análise proposto neste capítulo contempla os pressupostos epistemológicos dessa teoria e contribuirá para adaptação de novos modelos de entrevistas ou roteiros que sejam instrumentos para pesquisas alinhadas a esses preceitos. Para tanto, busca-se descrever minuciosamente os passos para alcançar um resultado de pesquisa.

O processo da pesquisa: exemplificando a partir de uma pesquisa qualitativa com entrevista narrativa

Essa pesquisa é o recorte de uma tese de doutorado em psicologia que utilizou a entrevista narrativa como estratégia metodológica para articulação com o método progressivo-regressivo. Torna-se fundamental descrever algumas etapas que permitiram chegar aos resultados obtidos. No primeiro momento, foi realizada a revisão de literatura com as bases teóricas que norteiam esse trabalho, para definição de noções e metodologias que permeiam o referencial teórico. Após seguir todos os preceitos éticos realizaram-se as entrevistas com as participantes, as quais exemplificam a aplicabilidade do método em uma pesquisa qualitativa. Participaram um total de 10 mulheres maiores de 18 anos.

A entrevista narrativa começava pedindo que a pessoa relatasse sua vida como se fosse um filme para ter acesso a sua história de vida narrada. A partir de então, questionava-se qual seus desejos para o futuro e o que fazia para que estes fossem realizados, objetivando compreender esse projeto como ação e movimento em direção ao porvir. Em seguida questiona-se sobre a relação dessas mulheres com o coletivo no qual estavam inseridas objetivando compreender a relação entre seu projeto e o coletivo grupal.

Para evidenciar o método progressivo-regressivo apresenta-se o Quadro 1, para auxiliar na compreensão dos procedimentos de análise adotados neste estudo, no que se refere a análise das entrevistas narrativas.

Quadro 1: Esboço do método progressivo-regressivo na prática da pesquisa.

Definição do Método Progressivo-Regressivo conforme Sartre inspirado em Lefebvre (1966)	O método progressivo-regressivo nesse estudo em particular conforme inspiração sartriana	Descrição dos momentos de análise
Descritivo: Observação, com olhar informado pela experiência e por uma teoria geral.	Teoria geral: Existencialismo Sartriano e Psicologia Ambiental como teorias norteadoras. - Descrição fenomenológica	Revisão de literatura Leitura das transcrições e codificação de elementos que revelam experiências vividas pelas participantes com auxílio do Atlas.
Analítico-Regressivo: Análise da realidade. Esforço no sentido de datá-la com exatidão.	Compreensão de cada momento histórico vivido a partir de questões específicas para esse público. (Tentativa de responder à questão norteadora no movimento vaivém: O que fizeram comigo? Isto é o que fizeram com essas mulheres?).	Criação de categorias e eixos temáticos de diferentes momentos da vida vivenciados pelas participantes e dos sentidos atribuídos a estes.
Histórico-genético: Esforço no sentido de reencontrar o presente, mas elucidado, compreendido, explicado.	Questões norteadoras na entrevista para colocar essas questões para as participantes. (Tentativa de responder à questão no movimento vaivém: ‘O que faço do que fizeram de mim?’ Isto é “O que essas mulheres fazem com o que foi feito delas?”).	Elaboração de síntese sobre as ações realizadas no presente balizadas pela história narrada das participantes da pesquisa.

Fonte: Desenvolvido pelas autoras.

Admite-se aqui, que diante da complexidade que são as histórias de vida de uma pessoa, seria possível realizar a análise de uma única história de vida e encontrar importantes elementos singulares e universais que podem contribuir para a psicologia e a ciência. Neste estudo, o objetivo passa por descrever a história de vida das mulheres que participam do grupo artístico cultural e delimitamos aspectos centrais embora muito mais pudesse ser explorado quando se trata da existência humana.

A partir da realização das entrevistas narrativas realizadas com participantes foi realizada a transcrição, que totalizou 321 páginas, analisadas com auxílio do software Atlas.ti versão 9, importante suporte tecnológico para gerenciar as muitas páginas e histórias que se apresentaram. Todavia, não é imprescindível o uso de um software de análise para colocar em prática de pesquisa tal procedimento metodológico de análise. É possível recorrer ao word, ao Excel e demais ferramentas embora reconheça-se que o software de análise facilita bastante a atividade de pesquisadores e há diversos modelos disponíveis de forma online gratuitamente ou não para essa função.

Com o auxílio do software de análises foi possível selecionar 527 citações que descrevem aspectos comuns às suas experiências vividas, às narrativas de suas histórias e participações no coletivo, e a partir de então, busca-se identificar sentidos e significados organizando codificações e investigando aspectos relacionados as territorialidades vividas. O Atlas.ti permite codificar citações e realizar diversas análises mas foi utilizado principalmente para organizar os dados uma vez que o olhar da pesquisadora seria fundamental para os resultados da análise e não o software em si. As codificações atuam quase que como marcações para destacar aspectos significativos que emergiram na fala das participantes e iam ao encontro da investigação da pesquisa.

Para o propósito de uma pesquisa fenomenológica e dialética, foi possível considerar as codificações inspiradas em modelos de análise fenomenológicas existentes no país e desenvolvido por mulheres na ciência (Bicudo, 2011), para viabilizar o método progressivo-regressivo como um todo. Assim, as primeiras codificações foram elaboradas como unidades de sentido (considerando as vivências das entrevistadas), e a partir de então, elaboradas unidades de significado (atribuídas pela pesquisadora). No total, foram 110 códigos criados, gerando um relatório pelo próprio software com 260 páginas.

A partir da leitura, releitura de todas as respostas das entrevistadas e seleção das citações que descrevem experiências e conferem significados, foram elencados três eixos temáticos para nortear a compreensão do fenômeno abordado. Todos os eixos temáticos buscam responder questões norteadoras que compõem o próprio método, a saber: **a) História de Vida** (o que aconteceu e foi feito na vida dessas mulheres); **b) Projeto de Ser** (entende-se que o projeto é devir mas buscou identificar nesse aspecto as ações e o que as mulheres fizeram com o que foi feito delas e todos acontecimentos envolvendo suas vivências) e **c) Experiência de Coletivo metamorfoseado em Grupo** (o que foi feito com o que elas fizeram para além delas e por elas em direção a um coletivo). A partir desses eixos temáticos foi possível identificar categorias temáticas discutidas nesse capítulo. Para fins didáticos e para cumprimento do objetivo do capítulo será detalhado apenas o resultado detalhado do eixo a) História de vida. Para leitura do trabalho completo será possível acessar o repositório da biblioteca da UFSC.

a) História de Vida (o que aconteceu e foi feito na vida dessas mulheres):

Esse eixo temático auxilia na compreensão dos sentidos dado às experiências vividas e busca significados estabelecidos a partir do trabalho de análise

desenvolvido pela pesquisadora. O exercício de narrar a si mesma e resgatar sentidos foi feito pelas mulheres durante a entrevista narrativa, sendo a análise realizada a partir do olhar de outra pessoa, observadora participante de cenas e espaços culturais vivenciados por estas mulheres, com base na valorização de aspectos singulares, mas, ao mesmo tempo, de dimensões universais dessas histórias, em uma tentativa de preservar ao máximo possível a identidade das pessoas que participaram da pesquisa, visto que são pessoas que ainda escrevem suas histórias.

É necessário consultar a história de cada um para se ter uma ideia singular acerca de cada Para-si singular. Nossos projetos particulares, concernentes à realização no mundo de um fim em particular, integram-se no projeto global que somos. Mas precisamente, porque somos integralmente escolha e ato, esses projetos parciais não são determinados pelo projeto global: devem ser, eles próprios, escolhas, e a cada um deles permite-se certa margem de contingência, imprevisibilidade e absurdo, embora cada projeto global por ocasião de elementos particulares da situação, seja sempre compreendido em relação à totalidade de seu ser no mundo (Sartre, 2015a, p.592).

Dessa forma, buscou-se a partir dessas histórias de vida encontrar aspectos do singular-universal que auxiliam na compreensão do projeto de ser. Conforme Sartre (2015a), sem realidade humana não existe espaço e nem lugar; por isso afirmamos, que sem considerar condições de gênero e raça, não há uma compreensão ontológica total da realidade humana. Estudos recentes desenvolvido por existencialistas brasileiros, como o de Gabriel (2021), permitem problematizar o modo como a realidade humana possui elementos universais, situada a partir de uma historicidade que se constrói de modo diferente para pessoas que são subjugadas por uma violência real e simbólica, que se mantém ao longo de anos na manutenção de um racismo estrutural.

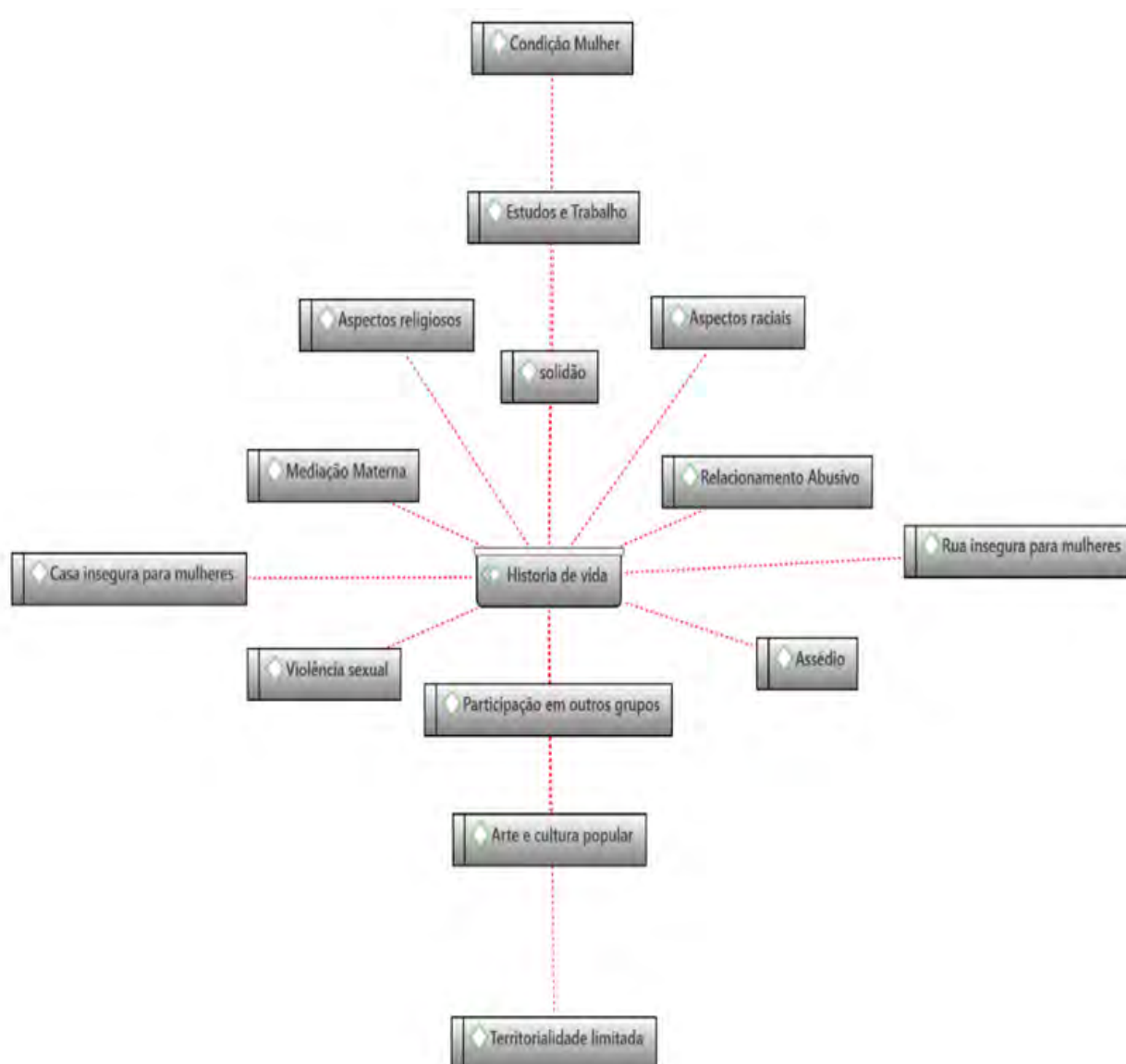
Sartre (2002) atesta em uma de suas obras de maior maturidade, “A Crítica da Razão Dialética”, que a história da humanidade também é a história da

busca pela superação da escassez. Assim como o Sartre de “O Ser e o Nada” reconhece que todo desejo é sobre algo que falta, o Sartre de “A Crítica da Razão Dialética” também identifica necessidades que estão localizadas diante de aspectos materiais da realidade desigual para homens e mulheres. Beauvoir, como já mencionado, contribui bastante para compreender a condição existencial da mulher e Fanon para as questões sobre raça (Beauvoir, 2016a, 2016b; Fanon, 2008).

Das dez mulheres entrevistadas, seis delas começaram a narrar sua história apresentando a sua história familiar e a relação com os pais. Elas esboçam uma tentativa de narrar uma certa ordem cronológica de acontecimentos na medida que lembravam destes fatos significativos em suas vidas e cada história de vida tinha questões muito singulares. Partindo da experiência e fazendo uma análise regressiva da história dessas mulheres, é possível encontrar elementos como nexos nas suas histórias.

A figura 1 evidencia alguns aspectos que emergiram na história de vida dessas mulheres e estão entrelaçados em suas narrativas, considerando que estas ainda são histórias em movimento. Para chegar neste elo, as codificações no Atlas.ti auxiliaram a síntese. É preciso lembrar que as codificações é um recurso do software que apenas auxiliam a organizar os dados até a eleição de um eixo temático. Na apresentação dos resultados deste estudo foram considerados os aspectos que reverberam elo entre suas histórias de vida e a constituição do grupo como veremos adiante.

Figura 1: Ilustração de elementos presentes na descrição da história de vida.



Fonte: Códigos gerados a partir das descrições de experiências vivenciadas na história de vida das entrevistadas. (Imagem realizada com auxílio do Atlas.ti).

a.1) A condição de ser mulher e as violências sexuais, raciais e de gênero: Territorialidades limitadas

Em diferentes etapas do ciclo vital, meninas e mulheres têm se deparado com demarcações que sinalizam as diferenças existentes entre homens e mulheres e que relegam a elas uma condição de substrato (Beauvoir, 2016a; Beauvoir, 2016b). As histórias de vida das participantes da pesquisa traduzem

tal percepção e fornecem indicativos do que chamaremos de territorialidades limitadas. Para tanto, partimos da compreensão de territorialidade como forma de se afetar, comunicar, controlar e acessar territórios e espaços de vida, tendo o entendimento que é um sujeito integral que se move em seu espaço e que, portanto, a territorialidade é também atrelada à noção de corporeidade e modo de ser.

Os espaços onde ocorreram experiências da subordinação do papel feminino foram vividos em diferentes ambientes, a começar pela própria família, passando pelo campo do trabalho, da escola, dos espaços de lazer. Das dez mulheres que contaram suas narrativas, sete viveram experiências relacionadas à violência sexual e de gênero. Por exemplo, ao relatar aspectos da sua infância, Etelvina (nome fictício) destaca as diferenciações que vivenciou desde criança sobre o fato de ser uma menina.

Eu ... sofri alguns bullyings de irmãos mais velhos, mas acho que é como os meninos são educados a ser com as suas irmãs e irmãos, pessoas mais vulneráveis e frágeis, né? [...] Até hoje, às vezes, escuto meus pais falarem que menino brinca de porrada e menina brinca de boneca, só que assim, só que os meninos brincam de porrada para bater nas irmãs. [...] Batem nas irmãs (Etelvina, 33 anos).

Em um dos primeiros empregos, Flores vivencia uma situação que faz com que ela perceba as diferenças entre mulheres e homens, quando relata um episódio em seu trabalho durante o início da juventude ela relembra: “Eu já estava chateada porque eu descobri que o pessoal, homens que fazem menos que eu, tinham menos responsabilidade, ganhavam mais que eu, nossa, e aí eu como assim, cara?” (Flores, 26 anos).

As diferenças e violências de gênero começaram a ser vivenciadas dentro de casa e estenderam-se para relações diversas. As mulheres relatam vivências de relacionamentos abusivos, violências de gênero, assédio e abusos,

culminando em violência sexual e feridas dolorosas. Alvorada (nome fictício) é uma das que deixa para falar sobre um episódio de violência apenas no fim da entrevista e afirma que precisa falar mesmo sendo bastante difícil, pois não falar seria silenciar ou naturalizar algo que precisa ser exposto:

Eu falo também um lugar de uma pessoa que foi aliciada durante a infância por um parente, por um tio que não era meu tio de sangue, mas que fez isso, me aliciou. ... E também falo do lugar de uma pessoa que sofreu uma tentativa de estupro e tipo, foi uma situação pesada mesmo [...] (Alvorada, 30 anos).

Como é comum de acontecer nas histórias de violência sexual, conforme discutido pela literatura especializada (Sufredini, Moré, & Krenkel, 2016), os abusos costumam ocorrer dentro de casa, e com pessoas próximas: “Esse namorado da minha mãe, ele me abusou né. ... Eu nem lembro quantos anos eu tinha, acho que eu tinha uns 8 ou 9 anos. Eu era bem criança.” (Japiim 21 anos).

As histórias de vida registraram violências diversas, vividas por elas mesmas, por suas mães ou amigas e atravessavam suas narrativas em muitos momentos da entrevista e fazem com que elas mesmo se questionem sobre o que acontece de forma tão naturalizada, que, muitas vezes, parece ser essa relação de domínio sobre o outro, em suas relações afetivas. As violências vividas caminham em diferentes momentos, sejam elas praticadas por homens nas relações íntimas na vida adulta, como mencionado acima, ou nas relações familiares pelos homens da família.

Para essas mulheres, nem seu corpo, nem sua casa e muito menos as ruas permitem a vivência desses lugares como seguros. Raiz relata experiências de sair de casa e realizar vários cursos extra curriculares e, mesmo quando não tinha aula, dizia que tinha, na tentativa de ficar cada vez menos naquele ambiente familiar em que ela se sentia mal diante das violências impostas por seu pai. Em uma dessas saídas, andando na rua de seu bairro com sua irmã,

sofre mais um tipo de violência: “Eu fui assaltada e o assaltante me beijou à força e eu fiquei muito traumatizada. E a gente não contou do beijo para o meu pai porque na nossa cabeça ele não ia acreditar que a gente foi forçada ... Eu ficava com medo de sair na rua, mas foi passando” (Raiz, 23 anos).

Neste estudo também foi possível identificar violências de gênero e raciais sendo vivenciadas de forma muito particular pelas mulheres. Não por acaso, Lélia Gonzalez (2020), ao parafrasear Simone de Beauvoir sobre o fato de que ninguém nasce mulher e sim torna-se mulher, afirma que não se nasce negro, torna-se negro e, assim, torna-se uma mulher negra é uma conquista psicossocial, como veremos na descrição da história das mulheres a seguir:

Na minha primeira infância, eu sofri muito com a questão dessa violência racial...[...] E aí com a questão de saber sobre a questão da minha história, da história dos meus antepassados e de que houve também muita luta por trás de tudo, me fez entender que eu era essa pessoa...então foi o período que eu também decidi fazer a transição do meu cabelo, que não foi fácil” (Alvorada, 30 anos).

Torna-se uma mulher negra parece uma conquista que foi possível graças à contribuição das pautas assumidas principalmente por teóricas feministas e ativistas, mulheres negras e mesmo mulheres brancas que assumiram um posicionamento antirracista (Hooks, 2019a, Gonzalez, 2020). Esse movimento continua dentro e fora de ambientes acadêmicos e segue resistindo a despeito de todo recrudescimento da violência, do conservadorismo e dos sistemas que buscam a manutenção de ideias conservadoras nos últimos anos no Brasil e no mundo, colocando a liberdade das mulheres em xeque (Santos & Irineu, 2019).

Diante dessas narrativas, até aqui, partindo da experiência para uma análise regressiva, buscando responder o que foi feito com essas mulheres, mas, ao mesmo tempo, considerando cada existente como liberdade em ato (Sartre, 2015a), também buscou-se identificar o que estas mulheres fizeram com o que

fizeram delas a partir de suas escolhas e dos seus atos diante de aspectos sociológicos e antropológicos que lhes atravessaram. Assim, a partir de agora também em movimento de análise progressiva, considera-se as metamorfoses em processo. Até o momento, o olhar foi direcionado para evidenciar um nexo entre a história de vida dessas mulheres que passam pelas violências sofridas pela própria condição de ser mulher e a forma com as territorialidades são constituídas a partir de então.

Compreendemos que as metamorfoses são possíveis, pois não há uma única questão que possa ser imposta a um existente sem que seja viável para ele criar condições para superá-las com sua maneira de viver (Sartre, 2011, Beauvoir, 2016b). Essa possibilidade não se sustenta de forma solitária, pois como já vimos, a história da humanidade é a história das mediações. Em um movimento de vai-e-vem, adiante será possível explorar as metamorfoses possíveis dessas mulheres, a partir das transformações de experiências singulares que foram compartilhadas pelo grupo e a importância das mediações deste na construção de um movimento sociocultural feminista, que media processos individuais e coletivos de lutas e mudanças.

A partir desses dados foi possível avançar e explorar algumas possibilidades de vir-a-ser para essas mulheres que continuam escrevendo sua história como projeto e apresentar as primeiras possibilidades de metamorfoses. Contudo vale ressaltar que o recurso de vaivém proporcionado pelo método progressivo-regressivo sartriano auxiliou na condução das análises e compreensão da história de vida de cada uma das participantes da pesquisa e forneceu dados que permitiram alcançar o objetivo da pesquisa realizada. Como esse capítulo objetiva apenas ilustrar possibilidades do método, todos os detalhes da pesquisa são suprimidos, mas a pesquisa completa poderá ser encontrada no repositório de teses e dissertações da universidade Federal de Santa Catarina.

Considerações finais

É preciso destacar as contribuições de Sartre não só como teórico, mas como desenvolvedor de um método que, inicialmente, pretendia-se comparativo para decifrar o projeto de ser de uma pessoa (Psicanálise Existencial), e em seguida a ampliação de seu olhar a partir de um movimento dialético de vaivém (Método Progressivo-Regressivo), culminando na busca da compreensão da totalização em curso por dentro da história de cada pessoa (Método Biográfico). Embora todos estejam interligados, nessa tese chamamos de Método Progressivo-Regressivo a possibilidade de integrar todos esses elementos desenvolvidos pelo autor e que tem sido aprofundado em pesquisas diferentes no Brasil, em uma tentativa de deixá-lo mais didático e acessível, para que cada vez mais pesquisas possam ser desenvolvidas a partir dessas articulações.

Mesmo que a existência seja transitoriedade e o próprio modelo científico encontre divergências e nem sempre confluências com métodos fenomenológico-dialéticos, sabe-se que é necessário “inventar” possibilidades, como diria o próprio Sartre, na conferência que resultou na obra “Em Defesa dos Intelectuais”, visto que o próprio modelo de fazer ciência dominante que temos é um produto histórico e se quisermos transformá-lo precisamos começar fazendo por nós mesmo (Sartre, 1994). Como diria o existencialista, não poderíamos criticar tais modelos sem criticar a nós mesmos quando não reivindicamos e criamos possibilidades de caminhos outros.

Referências

Beauvoir, S. (2016a). *O segundo sexo: fatos e mitos*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Beauvoir, S. (2016b). *O segundo sexo: A experiência vivida*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Bicudo, M. A. V. (2011). *Pesquisa qualitativa segundo a visão fenomenológica*. São Paulo: Cortez.

Bocca, M. C. (2021). *Psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre*. Curitiba: Aprris.

Bock, A. M., Furtado, O., & Teixeira, M. L. T. (2007). *Psicologias: uma introdução ao estudo da Psicologia*. Saraiva, 14-29.

Cerbone, D. R. (2014). *Fenomenologia*. Editora Vozes.

Coorebyter, V. D (2017). Os paradoxos da consciência. In F. Castro, D. Schneider, & G. Boris (Org.), *J-P. Sartre e os desafios à psicologia contemporânea* (pp. 14-43). Rio de Janeiro: Via Verita.

Fanon, F. (2008). *Pele Negra Máscaras Brancas*. EDUFBA.

Freitas, S. M. P. (2018). *Sartre, Psicologia de Grupo e Mediação Grupal*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Maringá, Maringá.

Freitas, S. M. P. d. (2022). Intervenções em grupos na perspectiva existencialista. In *Psicologia fenomenológica e existencial: fundamentos filosóficos e campos de atuação* (p. 296). Manole.

Gabriel, N. L. D. (2021). *A liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados*. †Apolodoro Virtual Edições.

Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Hooks, B. (2019a). *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante.

Langaro, F. (2019). *Vivências de pacientes gravemente doentes de câncer: o projeto de ser frente ao adoecimento e à morte*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Lefebvre, H. (1991). *O Direito a cidade*. São Paulo: Ed. Moraes Ltda.

Maheirie, K. (1994). *Agenor no mundo: um estudo psicossocial da identidade*. Letras Contemporâneas.

Minayo, M. C. S. (2016) *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. São Paulo: Vozes.

Perdigão, P. (1995). *Existência e Liberdade: Uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM.

Santos, C. V. M. D., & Irineu, B. A. (2019). Violência contra mulheres e promoção de saúde mental na comunidade. *Revista do NUFEN*, 11(1), 232-245. <http://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol11.nº01rex27>

Sartre, J. (1970). *O existencialismo é um humanismo*. 4ª edição. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo. Editorial Presença.

Sartre, J. (2015). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão, (24 ed.). Petrópolis, RJ: Vozes (Originalmente publicado em 1943).

Sartre, J. P. (1979). *Questão de método*. São Paulo: Difusão Editorial.

Sartre, J. P. (2002). *Crítica da razão dialética: precedido por questões de método*. Rio de Janeiro: DP&A. (Trabalho original publicado em 1960).

Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: UFSC.

Sufredini, F., Moré, C. L. O. O., & Krenkel, S. (2016). Abuso sexual infanto-juvenil na perspectiva das mães: uma revisão sistemática. *Contextos Clínicos*, 9(2): 265-278. <https://doi.org/10.4013/ctc.2016.92.11>.

Teixeira, J. A. C. (2017). Ser psicoterapeuta existencialista é fazer política. In F. Castro, D. R. Schneider, & G. Boris (Org.), *J-P. Sartre e os desafios à psicologia contemporânea* (pp. 237-243). Rio de Janeiro: Via Verita.

CAPÍTULO 8

MÉTODO PROGRESSIVO- REGRESSIVO APLICADO A PSICOLOGIA SOCIAL E DO TRABALHO

Andréa Luiza da Silveira

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-8

No campo da psicologia social e do trabalho recorre-se a noção de experiência para compreender a singularidade envolvida nos contextos de trabalho adotando diversas abordagens teóricas e metodológicas, bem como, interfaces entre disciplinas científicas, tais como a Ergonomia, a Sociologia do Trabalho, as Clínicas do Trabalho etc. (Conselho Federal de Psicologia, 2010). O existencialismo sartreano desde sua psicanálise existencial até o método progressivo-regressivo, com expressividade na clínica psicológica e psicoterapia (Schneider, 2011; Pretto, Z.; Schneider, D. R.; Strelow e M. e Grigolo, T. M., 2022) tem se desenvolvido e contribui com a psicologia social e do trabalho (Castro, 2010, 2020).

Apresentaremos a tese *A corporeidade e a temporalidade em processos de adoecimento no trabalho* (Silveira, 2017) que se fundamentou no que Sartre propõe (2002, p.112) “como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é, ao mesmo tempo, um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização) [...]”. Sartre (1968, 2002) desenvolveu certa crítica ao marxismo no horizonte intelectual e militante dos seus contemporâneos. Mas, ao mesmo tempo, elevou o materialismo histórico e dialético a filosofia de nossa época sustentando o existencialismo como ideologia que a esta filosofia deveria servir a medida em que contextualiza o singular no universal (Maheire e Pretto, 2007).

Neste sentido, do ponto de vista do existencialismo sartreano as condutas humanas precisam ser situadas para que a experiência seja compreendida a partir da condição pré-ontológica da realidade humana (Sartre, 1997). A experiência ou vivência revela-se à reflexão como quase conhecimento ou conhecimento. Numa entrevista a vivência deverá ser desvelada através da narrativa que expressa certas significações (Bauer e Gaskell, 2013; Weller e Zardo, 2013). Na nossa pesquisa pudemos situar tanto a historicidade dos participantes quanto do adoecimento como um marcador da classe dos(as) trabalhador (a) es(as), sendo que, este movimento intentamos demonstrar.

Entendimento sobre o processo de adoecimento no trabalho

Partimos da inserção no campo de pesquisa em que fizemos o movimento progressivo para situar a historicidade do processo de adoecimento, vivido em sua singularidade, entretanto, possibilitado pelo meio organizacional e sócio-histórico, destacando a corporação como prático-inerte e o campo dos possí-

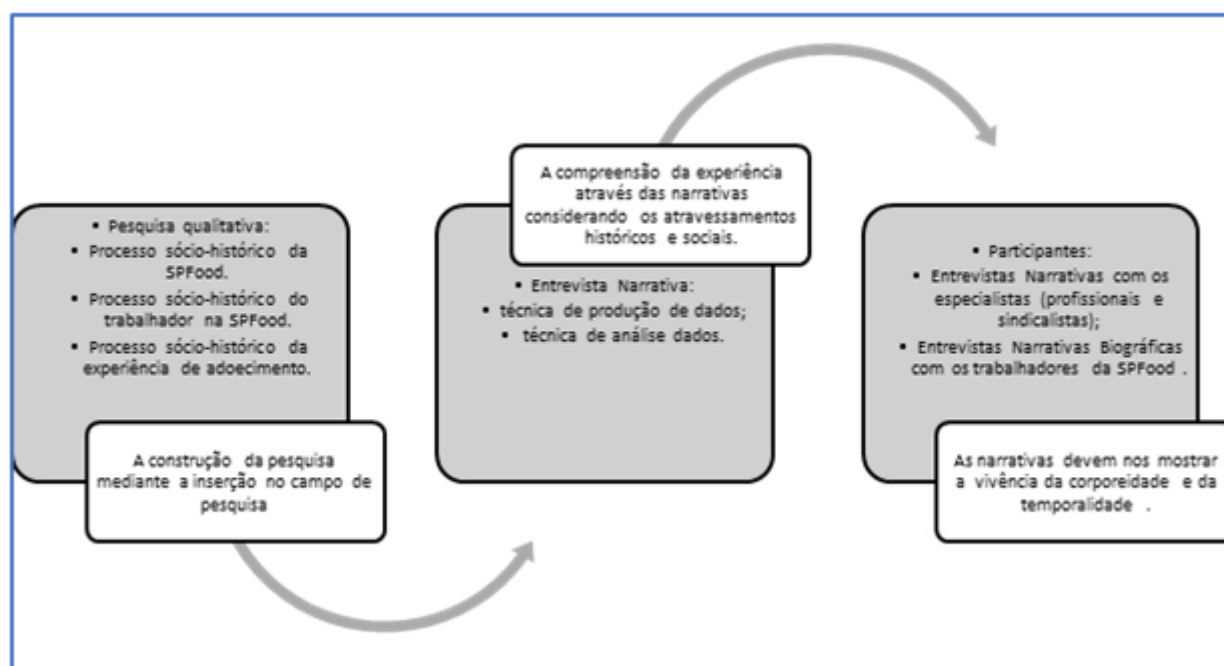
veis de trabalho e adoecimento. Ao fazermos o movimento de vai e vem encontramos nos processos concretos de luta no campo laboral o elemento abstrato da luta de classes que se inscreve na relação que os participantes expressaram com o futuro e com o corpo.

Vimos que o contexto histórico em 2011, período que a pesquisa começa a ser recortada, apresentava o campo dos possíveis para a organização dos trabalhadores (as) em que as pautas referentes a saúde e condições de trabalho sustentavam-se em dados epidemiológicos. De nossa parte, a abstração que os dados permitiam convocava o entendimento sobre o concreto, isto é, a experiência de adoecimento dos (as) trabalhadores (as) situada no cotidiano laboral. Neste sentido, o movimento progressivo requer a compreensão da situação a partir do entendimento sobre a historicidade e volta-se, então, a singularidade que vive certa condição histórica como sua determinação individual.

Em 2011 o sindicato dos trabalhadores dos frigoríficos de Chapecó, cidade do oeste catarinense, organiza-se a partir dos interesses da classe que representa, ainda que não reconheça a luta de classes travada no cotidiano laboral. Deste modo, ousamos asseverar que é a luta de classes que se descortina juntamente com o entendimento sobre o processo de adoecimento dos trabalhadores. Por meio da inserção no campo de pesquisa e de entrevistas narrativas com trabalhadores, sindicalistas e profissionais do poder público, da saúde e do direito descrevemos aspectos importantes do modelo de gestão e da organização do trabalho peculiares à corporação na qual os participantes da pesquisa trabalham ou se referiram. Identificamos os principais problemas de saúde e as vivências correspondentes a estes processos de adoecimento, bem como traços das possíveis dinâmicas psicológicas arraigadas ao processo histórico e singular dos(as) trabalhadores(as). Assim, realizamos o movimento progressivo no que tange aos fundamentos teóricos mais gerais que fundam uma antropologia histórico estrutural até o regressivo.

Aplicamos os modelos de entrevista narrativa (Bauer e Gaskell, 2013) aos(as) sindicalistas e aos(as) profissionais atuantes no contexto laboral e *entrevista narrativa biográfica* (Weller e Zardo, 2013) desenvolvida com os(as) trabalhador (a) es(as).

Figura 1 – Desenho da estratégia de pesquisa



Fonte: Silveira (2017, p. 15)

Analizamos o *corpus* textual resultante da transcrição de 19 entrevistas mapeando cronologia e significação que resultou no entendimento de percursos comuns destes(as) trabalhadores(as): a migração da roça para trabalhar no frigorífico; as vivências frente o assédio moral organizacional e o abuso de fraqueza; a modificação da corporeidade e da temporalidade no adoecimento pelo trabalho; a perda da categoria dos possíveis, e; as inviabilizações referentes ao futuro. Tal percurso foi marcado, igualmente, pela disputa simbólica sobre o entendimento do adoecimento físico e psíquico dos(as) trabalhadores(as) empregada pela corporação e seu departamento médico e os(as) trabalhadores(as). Como resultado identificou-se a relação entre imaginário historicamente

estruturado (Carminati, 2014), a corporeidade modificada pelo adoecimento, as emoções medo e tristeza e o futuro. Por fim, apresenta-se uma contradição entre o projeto de ser trabalhador (a) (a) 100%, totalidade imaginária perseguida pelos(as) trabalhadores(as) e ideal apregoado pela organização do trabalho e a sua consequência efetiva, o adoecimento.

A Agroindústria: campo de possíveis para trabalhar e adoecer

A realidade do ser humano é o seu salário, assevera Sartre (2002), marcando a importância da compreensão sobre o trabalho para uma antropologia estrutural e histórica. Ainda de acordo com o filósofo “Porque somos homens e vivemos no mundo dos homens, do trabalho e dos conflitos, todos os objetos que nos rodeiam são signos”. (p.117) As significações estão em toda parte, mas é através da ação que se revelam, pois somos nós próprios significantes. Nas relações sociais, como o trabalho, uma conduta humana deve conter a própria historicidade e o futuro. É na presença do futuro que as significações podem ser compreendidas na ação.

Hobsbawm (2000, 2000a), historiador marxista, nos mostrou como a classe dos capitalistas surge, concomitante, a classe dos trabalhador (a) es. Sartre (1968) reivindica esse entendimento e mostra como a classe dos (as) trabalhadores (as) conhece-se a partir de sua práxis à medida que o vivido como destino é reconhecido como necessidade e seus interesses confundem-se com os da classe dominante (Sartre, 2022). Essa dinâmica abstrata pode ser observada concretamente na nossa pesquisa e foi, a nosso ver, vislumbrada por Sartre ao definir o prático-inerte.

O processo do capital não oferece esse rigor e necessidade a não ser em uma perspectiva que faz dele não uma estrutura social, nem um regime, mas um *aparelho* material cujo movimento impiedoso é o oposto de uma infinidade

de *superações* unificadoras. Portanto, em determinada sociedade convirá recensear os fins vivos que correspondem ao esforço próprio de uma pessoa, de um grupo ou de uma classe, e as finalidades impessoais, subprodutos de nossa atividade, que extraem dela sua unidade e acabam por tornar o essencial, por impor seus esquemas e leis a todas as nossas operações. O campo social está repleto de atos sem autor, de construções sem construtor: se redescobrimos no homem sua verdadeira humanidade, isto é, o poder de fazer a História perseguindo seus próprios fins, *então*, em período de alienação, veremos que o inumano apresenta-se sob as aparências do humano, e que os “coletivos” perspectivas de fuga através dos homens, retêm em si a finalidade que caracteriza as relações humanas. (Sartre, 2002, p. 122)

O agronegócio é reconhecidamente importante para a economia brasileira. O Sul do Brasil, bem como o Oeste Catarinense, abriga tanto pequenos e médios frigoríficos, onde se abatem e beneficiam carnes, principalmente de suínos e aves, como cooperativas e agroindústrias (Vasconcelos, Bassi e Silva, 2015). Todas estas modalidades de frigoríficos se beneficiam de uma rede de granjas e criadouros no sistema de integração de transporte de animais e de trabalhadores(as) que atuam nas diversas especificidades da cadeia produtiva de carne bovina, de suínos e de aves.

A SPFood¹ tornou-se a sétima maior empresa de alimentos do mundo e a primeira em exportação de carne de aves (ABPA, 2015). A corporação abriga mais de 100 mil trabalhadores, possui 47 fábricas no território nacional e 11 no exterior (Boufe e Kretzer, 2015). Do mesmo modo, ocupa um lugar importante no mercado de ações, sendo decorrente do seu investimento em tecnologia, sobretudo no que se refere a sua estrutura corporativa, com destaque para as estratégias de gestão visando alta produtividade.

Santa Catarina tornou-se o segundo estado brasileiro em abate de aves, sendo o primeiro o Paraná e o terceiro o Rio Grande do Sul (ABPA, 2015). Essa vocação foi favorecida pela tradição agrícola que data dos círculos de colonização do Brasil, períodos em que muitas famílias se instalaram na região Sul, mais especificamente na região Oeste catarinense. Atualmente, com a

¹ Nome fictício da corporação frigorífica, cuja unidade os(as) participantes trabalhavam.

rede de serviços e recursos naturais que atende aos frigoríficos e com a agroindústria consolidada na região, ocorrem novos ciclos migratórios e imigratórios. A maioria dos trabalhadores, entretanto, ainda são advindos da agricultura familiar e migraram das cidades próximas para se inserirem na grande unidade frigorífica em busca de melhores condições de vida.

Os índices de adoecimento contextualizados na rede frigorífica foram identificados em todo o Brasil a partir de 2006. Nesta unidade da SPFood, à época Sadia SA, (Sardá, Ruiz e Kirtschig, 2009; Santos, 2011) a vivência dos (as) trabalhadores (as) estava ambientada num contexto cuja organização do processo de trabalho era iluminada por uma gestão que interferia nas lutas dos(as) trabalhadores(as) por meio de uma hierarquia rígida no meio organizacional combinada a uma gestão flexível do ponto de vista administrativo. Além disso, mantinha condições de trabalho bastante precárias, tanto do ambiente físico quanto da perspectiva das relações sociais no trabalho.

No entanto, em Chapecó, uma nova chapa que pleiteia a diretoria sindical dos (as) trabalhadores (as) dos frigoríficos da região, afeita às reivindicações sobre saúde e condições de trabalho, cria possibilidades para se organizar desde 2005 e ganha as eleições para a diretoria sindical em 2010. Toma posse em 2011, enfrentando retaliações das mais diversas orquestradas pela diretoria anterior que era ligada aos gestores da SPFood, que utilizavam do sindicato para atuar segundo os interesses da corporação.

No setor frigorífico dados desordenados sobre o adoecimento físico e testemunhos sobre o sofrimento psíquico foram sendo sistematizados por uma força tarefa do Ministério Público com o Ministério do Trabalho que avaliou os processos de trabalho por meio de instrumentos que relacionam dor e lesão com a atividade laboral repetitiva e de deslocamento de peso, identificando as Lesões por Esforço Repetitivo – LER e os Distúrbios Osteomusculares Relacionados ao Trabalho - DORT (Sardá et. al., 2009). Tal verificação viabili-

zou políticas sociais e de saúde em favor dos (as) trabalhadores (as) adoecidos (as) e certa justiça nas causas trabalhistas. O nexo com o trabalho, negado pelas empresas, precisou ser considerado e a forma como o trabalho é organizado tornou-se objeto de análises e pesquisas, sobretudo a partir de 2005 (Neli, 2005; Santos, 2012; Heck, 2012; Magro, 2012; Remijo, 2015; Ikedo, 2014, Silveira, 2017). Assim, no âmbito da pesquisa, os (as) trabalhadores (as) passaram a ser ouvidos (as) e, portanto, os aspectos singulares do adoecimento tornaram-se objeto de análise. Neste contexto nos localizamos e elegemos compreender as mudanças na experiência da temporalidade e na corporeidade constituintes do processo de adoecimento vivenciado por trabalhadores (as) de uma unidade da indústria frigorífica.

A compreensão do vivido

Sartre (2002) propõe o método progressivo-regressivo a medida que critica seus contemporâneos marxistas e posiciona o existencialismo em favor de “reencontrar uma dialética flexível e paciente que espose os movimentos em sua verdade e se recuse a considerar *a priori* que todos os conflitos vividos opõem contraditórios ou, até mesmo contrários [...]” (p. 99). A contradição, por sua vez, é “o enquadramento, cria a tensão permanente do meio social, o dilaceramento da sociedade capitalista; só que essa estrutura fundamental de qualquer acontecimento contemporâneo (em nossas sociedades burguesas) não ilumina nenhum deles em sua realidade concreta”. (p.99) Ainda segundo o autor, “o objeto do existencialismo – pelas lacunas dos marxistas – é o homem singular no campo social” (Sartre, 2002, p. 52). Neste sentido, a metodologia empregada para compreender a corporeidade e a temporalidade implicadas nos processos de adoecimento dos (as) trabalhadores (as) nos indicou que a temporalização dos (as) trabalhadores (as) foi afetada neste processo, como atestaram as discriminações que designamos como traços biográficos. Na tabela abaixo procuramos sintetizar o que consideramos ter desenvolvido como movimento regressivo.

Tabela 1 – Movimento regressivo da pesquisa da tese Corporeidade e temporalidade processos de adoecimento no trabalho.

REGRESSIVO		
DESCRITIVO Sócio-histórico	ANALÍTICO-SINTÉTICO Organizacional	HEURÍSTICO-GENÉTICO Traços biográficos
A superexploração do trabalho e a disputa de categorias temporais.	Constituição da agroindústria da região sul como campo dos possíveis para quem trabalha.	A vivência do campo dos possíveis para trabalhar: melhores condições de vida.
A dinâmica dominação e luta de classes.	A média gerência aplica as estratégias de dominação de acordo a gestão flexível.	As vivências frente ao assédio moral organizacional e ao abuso de fraqueza: medo.
As relações saúde e doença no trabalho e o processo de trabalho.	As mudanças no contexto do trabalho: dor e sofrimento modificam a relação com a temporalidade e a corporeidade.	A vivência do futuro antes e depois de adoecer pelo trabalho.
O futuro do presente e o futuro do passado.	O campo dos possíveis para o trabalhador (a) adoecido: a luta e as emoções no despertar no ciclo do adoecimento diante das impossibilidades.	A vivência da perda da categoria do possível.
O campo de significações e a instituição do imaginário.	O imaginário historicamente estruturado e as vivências de inviabilização da corporeidade e das emoções.	A vivência do futuro inviabilizado.

Fonte: produzida pela autora.

A unidade da SPFood de Chapecó apresenta oportunidades de trabalho mais vantajosas do que aquelas do meio rural como demonstra T1 (Homem de 55 anos, funcionário há 20 anos, há 8 anos impossibilitado de retornar ao trabalho por conta de lesões irreversíveis no braço e na coluna) que conta: “vim para a cidade. Na mesma semana fiquei empregado. Eu pensei: se é para trabalhar de pião trabalho numa empresa. Não para outras pessoas como na roça que não tinha direito ao décimo, a férias, a nada”. É notório que aqueles(as) que deixaram a pequena cidade para trabalharem vivenciavam *na roça* circunstâncias ainda mais precárias de trabalho e de vida do que as encontradas na empresa. Obtiveram meios de vida que consideram mais satisfatórios, propiciados pela estrutura urbana da cidade polo do Oeste Catarinense.

No entanto, o tempo de trabalho passou a ordenar o tempo de vida, sobretudo depois dos anos 90 quando a SPFood adotou os modelos de gestão inspirados no modelo japonês, caracterizado pela maquinaria mais leve e pelo ritmo mais acelerado. Por um lado, a trajetória da roça à cidade significou melhores condições de vida. Por outro, o controle do tempo aliado ao processo de trabalho em que a maquinaria se tornou mais rápida visando atingir as metas de produção, principalmente para exportação, constituiu o contorno da vivência de adoecimento dos (as) trabalhadores (as) pelo trabalho.

Assim observa-se a superexploração (Silveira e Merlo, 2017). Trata-se da regulação do tempo de trabalho, dirigindo as metas de produção para lucratividade visada pelos acionistas da corporação. Deste modo, a superexploração é configurada por uma forma peculiar de organizar o trabalho em que o campo dos possíveis circunscrito pela corporação por meio da regulação do tempo estrutura-se como condição de possibilidade para as LER/Dort, para o sofrimento psíquico e para os transtornos psíquicos relacionados ao trabalho (Neri, 2006, Magro, 2012; Santos, 2009; Silveira e Ribeiro, 2012; Silveira e Merlo, 2014, 2017, 2021).

O modelo de gestão flexível que apregoa a autonomia e a hierarquia descentralizada, com especial incentivo à espontaneidade dos(as) trabalhadores(as) a serem reconhecidos pelo seu mérito, contradiz-se ao adotar práticas fundamentadas numa hierarquia rígida que impõe normas referentes ao tempo de trabalho estabelecidos em função das metas a atingir. O tempo no trabalho, isto é, jornada, pausa, ritmo e hora-extra convertem-se em objeto de disputa tanto nas pautas sindicais como no cotidiano laboral. As pausas de 10 minutos para 1h de trabalho, estipuladas pela NR-36 - Segurança e saúde no trabalho em empresas de abate e processamento de carnes e derivados (Espindola, 2014), são amiúde burladas. Neste contexto em que o tempo de trabalho é controlado pelos “colaboradores” que formam a estrutura hierárquica da corporação, encontramos a superexploração do trabalho operada pela organização do trabalho no cotidiano do processo de trabalho.

O assédio moral e o abuso de fraqueza são elementos das estratégias de gestão para capturar o desejo de ser trabalhador (a) permeado pela expectativa de uma vida melhor. T2 (Mulher de 37 anos, casada e com filhos. Funcionária há 14 anos, ficou afastada por 3 anos e 7 meses e retornou há 5 meses. Trabalhava sob restrição² por conta de lesão no ombro, com rompimento de tendão) expressa: “eu sou uma pessoa que não sabe dizer não, chega a dar um nervoso se eu tiver que desapontar. Eles conhecem a pessoa e usam isso. São treinadas para fazer você se sentir que é obrigada a fazer aquilo”. O caso de T2 ilustra nossos achados pois indica como os trabalhadores(as) eram seduzidos ou coagidos a extrapolar seus limites físicos e psicológicos. Muitos deles(as) trabalharam até perderem a capacidade para desenvolver atividades laborais ou de lazer, bem como, a viabilização de outros projetos de vida e profissional.

² Modalidade em que a atividade deve ser compatível as limitações físicas e psíquicas de acordo com as indicações do departamento da empresa especializado ou ao INSS – Instituto Nacional do Seguro Social.

Neste sentido que referimos a uma mudança radical entre o futuro dos(as) trabalhadores(as) antes e depois de adoecerem pelo trabalho. T7 (Mulher de 24 anos, casada e com um filho. Funcionária há 4 anos, estava com 3 dias de atestado por conta de dores nos braços e está sob restrição), conta que: “Não é mais a vida que eu levava antes. Eu fazia academia, estava voltando a estudar para ser alguma coisa e parei por causa do meu braço porque se eu pegar a caneta e ir escrevendo dói bastante”. Nesse sentido é que asseveramos que a temporização, isto é, a constituição do sujeito, foi atingida pelas transformações da corporeidade pela cronicidade das LER/Dort ou pelos acidentes de trabalho.

Há, então, uma transformação do *esquema corporal* (Merleau-Ponty, 2006), constituído mediante os projetos que o sujeito assume. Especificamente no âmbito do processo de trabalho, estrutura-se para realizar as atividades voltando-se a certos fins, entre eles a produção a realizar ou a meta a atingir mediante certo padrão de qualidade. Assim, o *corpo que eu sou* (Sartre, 1997a) é vivenciado como potência que realiza o projeto organizacional. Mas, se o esquema corporal se desestrutura, o *corpo que eu sou* perde a potencialidade que a organização dos processos de trabalho exige para o desenvolvimento das atividades que requer manuseio de peso, ritmo regulado de acordo a máquina, ambiente frio e manuseio de produtos gelados etc. Nessa situação, aquele (a) que trabalha passa a ser avaliado pelo seu *corpo para o outro* (Sartre, 1997a), seja pela média gerência e colegas de trabalho, seja pelo setor de saúde da SP-Food. Não raro, no cotidiano do desenvolvimento das atividades laborais, ao não atingirem as metas são acusados de mentir sobre a dor e fazer *corpo-mole*. Os atestados médicos emitidos pelo médico especialista são recusados ou lhes dão um número de dias insuficientes para a recuperação, a CAT - Comunicação de Acidente de Trabalho não é aberta ou aceita.

Deste modo, é neste ponto do processo de adoecimento que os(as) trabalhadores (as) se inserem no *ciclo do adoecimento*: trabalhar com dor, afastamento do trabalho, retorno ao trabalho sob restrição, aposentadoria ou demissão. Em geral, vivencia-se certa humilhação ao ser comparado(a) ao (a) trabalhador (a) que era, aquele (a) que atingia 100% das metas, e que não consegue mais ser. O parâmetro é ser trabalhador (a) 100%, os (as) trabalhadores (as).

A vivência da perda da categoria do possível, isto é, em que as perspectivas de futuro são obliteradas pela modificação de sua corporeidade foi expressa por T3 (Mulher de 47 anos de idade, casada e com filhos. Funcionária há 13 anos, afastada há 5 anos com lesão na coluna e no braço, dores crônicas e depressão), nos conta:

Que a maioria espera estar produzindo, dando lucro para empresa e que ela enxergasse que existe um ser humano que pode ser ajudado também, nem que seja psicologicamente. Que é bem difícil você ganhar apoio dentro de uma empresa. É como uma máquina, você não pode estragar. Você estragou, você não presta. Eu fui considerada assim, não prestei mais para empresa. Isso que mais dói. Eu entrei lá dentro, eu estava bem de saúde, estava bem psicológica e fisicamente. E de repente tu sai de lá e não consegue nem fazer suas atividades do dia-a-dia.

A dor e o sofrimento assinalam as transformações do esquema corporal decorrentes da captura do desejo de ser do trabalhador (a) . O projeto de ser no campo do trabalho converge, pouco a pouco, com a imagem de trabalhador (a) 100% constituinte do campo de significações compartilhado pelo coletivo da SPFood e condicionada pelo prático-inerte. A imagem de ser trabalhador (a) 100% foi traduzida por nós como aquele(a) que faz as horas-extras, cumpre com as metas e adota o ritmo de trabalho determinado pela organização do trabalho. As lutas aferidas nessas circunstâncias são as individuais, tanto

perante as intempéries próprias do ciclo do adoecimento quanto diante da dor e do sofrimento.

Ao perseguir a condição de ser trabalhador (a) 100% não encontram os meios concretos de efetivá-lo sem adoecerem ou sem se acidentarem. Nesse processo, a tristeza é corrente e permeada pelos conflitos característicos da entrada no ciclo de adoecimento, no qual os possíveis que vislumbravam no passado são vivenciados como *possibilidades mortas* (Sartre, 2002), o que evidencia a perda da categoria dos possíveis, a qual Tatossian (2012) indica como constituinte da depressão.

O futuro passa a estar em questão a medida que as estratégias de dominação são pessoalizadas pela média gerência que atuam conforme as condutas de vigilância e controle das jornadas, das metas e do ritmo de trabalho e atuam para que os(as) trabalhadores(as) se submetam. Por fim, agem no sentido de faltar com o reconhecimento social do processo de adoecimento pelo trabalho, condutas que atualizam a reificação do sujeito que trabalha. T5 (Mulher de 59 anos, casada e com filhos. Funcionária há 15 anos, afastada há 5 anos por lesão no braço, na coluna e depressão), nos conta que:

É que eu entrei em depressão, eu fiquei internada um tempo e daí eu pensei: eu não vou mais no médico. Foi um pouquinho antes do afastamento. Sabe quanto tu estas em um lugar que tu enxergas o teu supervisor vindo pro teu lado e tu já fica assim... se eu pudesse pegar pela goela e jogar bem longe de mim. Fui calando, me calando, me calando cada vez mais até eu procurar me desviar dela. E quando eu ia no escritório dela bater de frente com ela, sempre me deixava falando sozinha e saía. Se pudesse escapar, escapava. E daí aquilo foi assim começando a adoecer e teve uma época que eu tomava 12 comprimidos por dia. Eu tomava um remédio, até tinha um comprimido para depressão.

Assim, totalizamos as trajetórias no trabalho sob a alcunha de traços biográficos marcados pela saída da *roça* para trabalhar na cidade; pelas

vivências frente ao assédio moral organizacional e ao abuso de fraqueza; pelas vivências do antes e do depois de adoecer pelo trabalho; pela perda da categoria do possível; e, finalmente, pela vivência do futuro em questão, principalmente ao adentrarem no ciclo de adoecimento.

Ainda aqui um vaivém estabelece-se entre as historietas singulares que iluminam essas contradições difusas (porque as reúnem em uma só e as fazem explodir) e a determinação geral das condições de vida que nos permite reconstituir *progressivamente* (porque foram estudadas) a existência material dos grupos considerados. O conjunto dessas tentativas, a regressão e o vaivém, revelaram-nos o que designarei por profundidade do vivido. (Sartre, 2002, p. 110)

A historicidade da SPFood como lugar para trabalhar nos permitiu compreender as nuances das vivências diante dos traços biográficos que se impõem a cada trabalhador (a). A luta aparece em circunstâncias singulares e coletivas. O aspecto singular, como vimos, ocorre no cotidiano laboral na relação entre colegas de trabalho mesmo que situados hierarquicamente de modos diferentes. Neste ponto, as significações, tanto quanto o tempo, são objeto de disputa. É preciso ser 100% e não fazer corpo mole. O projeto de ser vem do exterior e invade a interioridade do(a) trabalhador (a) que põe para si mesmo(a) ser trabalhador (a) 100%, que constitui uma totalidade imaginária (Silveira e Merlo, 2021). Para nós, trata-se de um elemento do vivido.

Considerações finais

A situação dos (as) trabalhadores (as) vivida em sua particularidade é atravessada pela dimensão histórica e social, destacando-se a superexploração do trabalho que se aprofunda no neoliberalismo desenvolvido no contexto nacional e regional fornecendo elementos importantes para compreendermos a condição de possibilidade do processo de adoecimento pelo trabalho.

A condição de possibilidade do sofrimento psíquico e de uma psicopatologia está conformada pelo contexto em que as LER/Dort ocorrem. Lidar com o

sofrimento permeado pela tristeza e pela dor demanda dos(as) trabalhadores(as) um considerável esforço pessoal. Certamente, os estudos sobre a condição de possibilidade da ocorrência das psicopatologias devem ser aprofundados. O que pudemos vislumbrar a partir das narrativas dos participantes de nossa pesquisa é que há uma modificação da temporalização dos sujeitos que vivenciam o processo de adoecimento pelo trabalho, a ponto de não reconhecerem mais aspectos de seu modo de ser, de terem perdido a noção de temporalidade quando o adoecimento recrudescer, sobretudo, o futuro que se davam no passado e que o desejo tecia.

A solidão do corpo e da alma se consolida à medida que a reificação se estabelece no conjunto das relações entre os (as) próprios(as) trabalhadores(as). Neste sentido, as estratégias da luta de classes em favor dos(as) trabalhadores(as) poderiam combater todos os elementos concretos e simbólicos. Além disso, no que se refere ao campo de significações, a imagem de trabalhador (a) 100% é a mais importante por ocupar um lugar privilegiado na esfera dos sentidos que sustentam o projeto de ser trabalhador (a) da SPFood e o processo de adoecimento que se desdobra.

Referências

Associação Brasileira de Proteína Animal. (2015). *Relatório Anual*. Retirado de <https://abpa-br.org/wp-content/uploads/2018/10/relatorio-anual-2015.pdf>

Bauer, M. W. & Gaskell, G. (2013). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Editora Vozes.

Carminati, F. (2014). *A utopia perdida: literatura e revolução no Brasil de Antônio Callado*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina.

Castro, F.C.L. & Norberto, M. orgs. (2017). *Sartre hoje: volume 2*. Porto Alegre: Editora Fi. Castro, F. J. G. (2010). *Burnout, projeto de ser e paradoxo organizacional*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina.

Castro, F. J. G. (2020). *A subjetividade sem valor: trabalho e formas subjetivas no tempo histórico capitalista*. Curitiba: Appris.

Conselho Federal de Psicologia (2010). *Psicologia crítica do trabalho na sociedade contemporânea*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia.

Espindola, C. J. (2014) Trajetória de Grupo Perdigão. In: Ikedo, F. & Ruiz, R.C. *Trabalhar e Adoecer na Agroindústria: da reabilitação profissional à construção da Norma Regulamentadora dos Frigoríficos (NR 36)* (pp. 41-60). Florianópolis: Insular.

Fontes, V. (2010). *O Brasil e capital-imperialismo: teoria e história*. Rio de Janeiro: EPSJV/Editora UFRJ.

Heck, F. M. (2013). *Degradação anunciada do trabalho formal na Sadia, em Toledo (PR)*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual Paulista.

Hobsbawm, E. J. (2000). *Mundos do Trabalho: novos estudos sobre a história operária*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra.

Hobsbawm, E. J. (2000a). *Os trabalhadores (as): estudos sobre a história do operariado*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra.

Ikedo, F. & Ruiz, R. C. (2014). *Trabalhar e adoecer na agroindústria: da reabilitação profissional à construção da Norma Regulamentadora dos Frigoríficos (NR 36)*. Florianópolis: Editora Insular.

Magro, M. L. P. D. (2012). *Entre a saúde e a norma: a atenção à saúde dos trabalhadores (as) das agroindústrias do Oeste de Santa Catarina*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina.

Maheire, K. & Pretto, Z. (2007). *Revista do Departamento de Psicologia*. 19 (2), 455-462.

Neli, M. A. (2006). *Reestruturação produtiva e saúde do trabalhador (a) : um estudo com os trabalhadores (as) com uma indústria avícola*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo.

Pretto, Z.; Schneider, D. R.; Strelow, M. & Grigolo, T. M. (2022). *Psicoterapia Existencialista: princípios metodológicos*. Curitiba: Juruá Editora.

Remijo, A. P. (2013). *A situação da classe trabalhador (a) nos frigoríficos de Barretos: o antagonismo da superexploração*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina.

Santos, M. A. (2012). *O Sofrimento dos trabalhadores (as) da Agroindústria Sadia S.A em Chapecó*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina.

Sardá, S. E.; Ruiz, R. C., & Kirtschig, G. (2009, Junho). *Tutela jurídica da saúde dos empregados de frigoríficos: considerações dos serviços públicos*. Revista ACTA. 6 (2), 59-65.

Sartre, J. P. *Materialismo y revolución* (1968). In: *Situações III*. Buenos Aires: Editora Losada.

Sartre, J. P. (1996). *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Editora Ática.

Sartre, J. P. (1997). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes. Sartre, J. P. (2002). *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DPeA.

Sartre, J. P. (2008). *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM.

Sartre, J. P. (2013). *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Porto Alegre: LePM. Sato, L. & Bernardo, M. H. (2005). Saúde mental e trabalho: os problemas que persistem. *Ciências da Saúde Coletiva*, 10 (4), 869-878.

Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Editora da UFSC.

Silveira, A. L. (2017). *A corporeidade e a temporalidade em processos de adoecimento pelo trabalho*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Silveira, A. L. & Ribeiro, V. (26 a 28 de abril, 2012). Resistência, solidariedade e medo: considerações sobre os conflitos no processo de trabalho de um frigorífico da Região Oeste de Santa Catarina – Brasil. *IV Congresso da União Latino Americana de Psicologia*, Montevideo.

Silveira, A. L., & Merlo, A. R. C. (2014). O medo: expressão de um coletivo de trabalhadores (as) *Fractal*, 26 (2), 349-364.

Silveira, A. L., & Merlo, A. R. C. (2017). Superexploração e o processo de adoecimento pelo trabalho na indústria frigorífica de Chapecó/SC. *Revista Grifos* 26 (43), 254-286.

Silveira, A. L., & Merlo, A. R. C. (2021). Trabalhador (a) 100%: a função do imaginário em processos de sofrimento psíquico em uma unidade frigorífica. *Cadernos de Psicologia Social e do Trabalho*. 24 (2), 153-168.

Weller, W., & Zardo, S. P. (2013). Entrevista narrativa com especialistas: aportes metodológicos exemplificação. *Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade*. 22 (40), 131-143.

CAPÍTULO 9

DE IDIOTA A GÊNIO: O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO SARTRIANO APLICADO A GUSTAVE FLAUBERT

Thaís de Sá Oliveira

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-9

Desde suas primeiras obras, o filósofo francês Jean-Paul Sartre mostra um interesse na psicologia, buscando questionar os fenômenos psíquicos e compreender os afetos e as paixões humanas à luz do existencialismo e da fenomenologia. Em sua primeira grande obra, *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, publicada em 1943, ele desenvolve sua ontologia fenomenológica para pensar na condição do ser humano no mundo, possibilitando a construção de sua psicanálise existencial. Tal psicanálise faz uso do método regressivo da psicanálise freudiana, usando um método comparativo para a compreensão do ser humano. Com esse instrumental teórico, ele escreve três textos biográficos

nos quais analisa casos particulares: *Baudelaire* de 1947, *Saint Genet: Ator e Mártir* de 1952, e *Mallarmé* de 1953.

Em sua grande obra posterior, *Crítica da Razão Dialética*, publicada em 1960, ele se aprofunda no materialismo histórico-dialético, trazendo a história como modo de analisar a vida de um ser humano. Ele enfatiza a importância da psicanálise para auxiliar a compreensão dos nexos entre o psiquismo singular, de um para-si concreto, e a história, a partir de uma psicanálise fundada na teoria do projeto. Na primeira parte do primeiro volume dessa obra, “Questões de Método”, ele apresenta o método progressivo-regressivo, no qual ele se faz valer do movimento regressivo da psicanálise e do movimento progressivo do marxismo para dar conta da compreensão do ser humano como singular e universal. Ele aplica tal método em sua própria biografia, *As Palavras*, publicada em 1964, e logo na sua biografia sobre Gustave Flaubert, *O Idiota da Família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, publicada em três volumes entre os anos de 1971 e 1972.

Podemos considerar que Sartre sustenta e desenvolve a pertinência da sua abordagem à psicologia até sua última obra, na qual se mostra preocupado em conhecer em profundidade as formas humanas da sua época, desvendar as raízes históricas de seus desejos, o sentido de seus atos, e suas maneiras específicas de produzir e significar mundo. Assim, ele funda sua psicanálise em uma filosofia da existência e da história, na qual cada indivíduo em particular permite a compreensão do sujeito e de sua época, das formas do humano de se produzir e produzir o seu tempo. Sustentamos que o projeto da obra técnica de Sartre é construir uma nova psicologia com base em um existencialismo dialético, usando o método progressivo-regressivo em sua psicanálise existencial. Por não ser psicólogo, ele põe em prática seu pensamento por meio da realiza-

ção de biografias nas quais, em vez de trabalhar com a soma dos fatos, busca compreender e abordar o conjunto das experiências vividas pelo sujeito para encontrar um fio condutor: o projeto fundamental.

No presente texto, acompanharemos o desenvolvimento do projeto de Sartre, iniciando pela exposição do método comparativo da psicanálise existencial apresentada em *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, para logo continuar com a exposição do método regressivo-progressivo apresentado no texto “Questões de Método”, da *Crítica da Razão Dialética*. Finalmente, buscaremos mostrar como esse método é aplicado por Sartre na biografia de Gustave Flaubert, em *O Idiota da Família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, apresentando alguns dos diferentes momentos analisados por ele na obra com o objetivo de compreender como uma criança considerada “idiota” pela sua família desenvolve sua genialidade como saída de uma situação impossível, tornando-se um dos maiores escritores franceses.

O Ser e o Nada: Método Comparativo da Psicanálise Existencial

Em *O Imaginário*, obra publicada em 1940, Sartre (2019) afirma a necessidade de um método regressivo para analisar a relação entre a consciência e a imaginação, utilizando-se de procedimentos comuns da análise crítica. Esse método também se mostra necessário para compreender as escolhas que aparecem como possíveis a cada ser humano em um dado momento e como elas se dão na conexão indissociável do ser humano e do mundo. Partindo do dado mais evidente e geral rumo ao mais específico e singular, o objetivo seria analisar o mundo como ele se apresenta concretamente à uma consciência e evidenciando a singularidade do ser humano em questão. Levando em conta esse objetivo, na quarta parte de *O Ser e o Nada*, Sartre se dedica a desenvolver a

psicanálise existencial, afirmando logo no primeiro ponto do segundo capítulo – intitulado “Fazer e Ter” – que “se é verdade que a realidade humana [...] se anuncia e se define pelos fins que persegue, faz-se indispensável um estudo e classificação desses fins” (Sartre, 2008, p. 682). Para que tais fins sejam estudados e classificados, ele propõe um método a partir da compreensão da realidade humana desenvolvida ao longo dessa obra, estando baseado na noção de projeto fundamental.

Ser é unificar-se no mundo e, por não considerar uma natureza humana *a priori*, constatamos que o ser humano é uma livre unificação que surge a partir da diversidade que ela unifica. Para compreender como um ser humano em particular se unifica, devemos encontrar uma unificação irreduzível, ou seja, “a unificação de um *projeto original*” (Sartre, 2008, p. 687). Sartre enfatiza a dimensão do futuro na realidade humana, considerando que o ser humano é um projeto que se remete ao futuro com vistas à realização de seu ser. O trabalho da psicanálise existencial não é buscar um abstrato detrás do concreto, mas sim a concretude a partir de aspectos parciais e incompletos. Tal concretude “só pode consistir na totalidade de seu impulso rumo ao ser e de sua relação original consigo mesmo, com o mundo e com o Outro, na unidade de relações *internas* e de um projeto fundamental” (Sartre, 2008, p. 689).

O projeto de cada ser humano é individual e único e, em cada gesto e em cada conduta, o ser humano se expressa por inteiro, mesmo sendo por uma perspectiva diferente, sendo, assim, possível descobrir o seu projeto por meio da significação que transcende cada uma de suas manifestações. Nas palavras de Sartre (2008), “esse projeto mesmo, enquanto totalidade de meu ser, exprime minha escolha original em circunstâncias particulares; não passa da escolha de mim mesmo como totalidade dessas circunstâncias” (p. 690). A psicanálise existencial, portanto, buscaria analisar cada ato de um ser humano, pois cada

momento indica uma escolha por um modo específico de ser. Acompanhando o modo como as escolhas se dão, pode-se alcançar uma compreensão do projeto de tal ser humano.

Tomando a experiência como ponto de partida, Sartre considera o ser humano como uma totalidade que “se exprime inteiro na mais insignificante e mais superficial das condutas” (Sartre, 2008, p. 696), portanto cada conduta se mostra como reveladora de seu projeto. O método apresentado por ele nesse momento é um método comparativo que busca a significação fundamental que o projeto comporta, posto que é por meio de “uma *comparação* entre as diversas tendências empíricas de um sujeito que iremos tentar descobrir e destacar o projeto fundamental comum a todas” (Sartre, 2008, p. 690), já que em cada uma delas encontramos a pessoa por inteiro. Assim, cada conduta remete a esse projeto fundamental, que é singular para cada ser humano, portanto seria “pela comparação entre tais condutas que faremos brotar a revelação única que todas elas exprimem de maneira diferente” (Sartre, 2008, p. 696). Para buscar os princípios fundamentais do que se mostra imediatamente à uma consciência a partir do dado e respeitando a série que se apresenta, ele faz uso do método da psicanálise freudiana, considerando que “a investigação primordial deste método nos é fornecida pela psicanálise de Freud e seus discípulos” (Sartre, 2008, p. 696).

A psicanálise existencial, tal como apresentada nessa obra, apresenta semelhanças e diferenças com a psicanálise empírica. A primeira semelhança se dá no fato de que ambas as psicanálises se ocupam do ser humano no mundo e em situação. Nas palavras de Sartre (2008), ambas “consideram o ser humano como uma historicização perpétua e procuram descobrir [...] o sentido, a orientação e os avatares dessa história” (p. 697). Embora ambas busquem uma atitude fundamental em situação, que deve ser reconstruída por sínteses espe-

cíficas, a psicanálise empírica se centra no complexo, enquanto a psicanálise existencial na escolha original. O filósofo considera que “essa escolha, produzindo-se frente ao mundo e sendo escolha da posição do mundo, é totalitária como o complexo” (Sartre, 2008, p. 697).

Outra semelhança entre as duas psicanálises é o papel necessário do analista enquanto o Outro na relação terapêutica. Sartre (2008) afirma que “o sujeito não está em posição privilegiada para proceder a essas investigações sobre si mesmo” (p. 697), precisando do outro para levar a cabo um método objetivo que leve em conta tantos os documentos (como é o caso de suas biografias) quanto os dados de reflexão, assim como os testemunhos do outro. A psicanálise existencial, porém, rejeita a noção de inconsciente da psicanálise empírica, uma vez que considera que o fato psíquico é coextensivo à consciência. É importante trazer a distinção feita por ele entre consciência e conhecimento. O ser humano é sempre consciência intencional direcionada ao mundo, consciência esta que – segundo desenvolvido em *A Transcendência do Ego* – se dá em três graus: consciência irrefletida (ou pré-reflexiva), reflexiva e tética (Sartre, 2013a). A reflexão, ou o *cogito*, não está presente no primeiro grau, sendo que nesse grau a consciência é pura apreensão espontânea de um objeto transcendente. Ela é não posicional de si, ainda que seja consciência de si enquanto consciência de tal objeto. Já o conhecimento é do âmbito da reflexão, dando-se a partir dos outros dois graus da consciência. O fato de que o projeto fundamental seja *vivido* pelo ser humano, totalmente consciente, não significaria, então, que ele seja *conhecido* por ele. Captando ao mesmo tempo símbolo e simbolização, a reflexão se constitui por uma compreensão pré-ontológica do projeto fundamental, pois “na medida em que a reflexão é *também* consciência não-tética de si enquanto reflexão, ela é esse mesmo projeto, do mesmo modo como a consciência não-reflexiva” (Sartre, 2008, p. 697). Portanto, a reflexão não

teria os meios que possibilitam a análise e a conceitualização de um projeto, fornecendo apenas materiais que o analista deve analisar objetivamente. Desse modo, “os projetos revelados pela psicanálise existencial, serão apreendidos *do ponto de vista do outro*” (Sartre, 2008, p. 699).

Passemos às diferenças entre a psicanálise existencial e a psicanálise empírica. Sartre considera que a segunda determinou o seu próprio irreduzível com a noção de complexo, não deixando que esse irreduzível se revelasse por si mesmo. A psicanálise sartriana se remonta à escolha que, “precisamente por ser escolha, denuncia a sua contingência originária” (Sartre, 2008, p. 699). Essa escolha é única e é originariamente concretude absoluta; é o *ser* de cada realidade humana, posto que “para a realidade humana, não há diferença entre existir e escolher-se” (Sartre, 2008, p. 700). Portanto, a psicanálise existencial não tem a necessidade de buscar tomar o complexo como irreduzível.

A segunda diferença refere-se à renúncia às causalidades e às interpretações genéricas do simbolismo da realidade humana. Sendo cada ser humano singular, único e em constante mudança por não ser ontologicamente determinado, a psicanálise existencial deve ser flexível e adaptar-se ao ser humano analisado, reinventando uma simbólica em cada caso particular. Segundo Sartre (2008), “o psicanalista jamais perderá de vista o fato de que a escolha é vivente e, por conseguinte, sempre pode ser *revogada* pelo sujeito estudado” (p. 701). O método aplicado a um ser humano não pode ser empregado em outro ser humano ou, ainda, no mesmo ser humano em outro momento da análise.

Com o objetivo de descobrir uma *escolha* e não um *estado*, a psicanálise existencial busca uma determinação livre e consciente, que se identifica com a própria consciência. O filósofo afirma que ela “é um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela

é” (Sartre, 2008, p. 702). Ela tem que reinventar uma simbólica para decifrar as condutas, baseando-se em um método comparativo. Sartre termina a exposição da psicanálise existencial fazendo alusão ao fato de que ela seria apenas um esboço inicial de um método que ainda seria melhor desenvolvido adiante, mas apontando que ela seria um caminho para a compreensão do projeto fundamental de um ser humano. Em suas palavras, “esta psicanálise ainda não encontrou o seu Freud. [...] Mas aqui pouco nos importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível” (Sartre, 2008, p. 703).

Crítica da Razão Dialética: Método Regressivo-Progressivo de “Questões de Método”

Em “Questões de Método”, texto lançado como artigos na revista *Les Temps Modernes* e depois incluído no primeiro volume de *Crítica da Razão Dialética* e publicado em 1960 pela Gallimard, Sartre apresenta no terceiro ponto um projeto teórico-metodológico que visa um método que seja capaz de compreender a realidade humana em sua versão mais concreta. Com o método progressivo-regressivo, ele tem a intenção de complementar sua psicanálise existencial – desenvolvida em *O Ser e o Nada* – e preencher as lacunas do marxismo de sua época. Aprofundando-se no materialismo histórico-dialético, ele traz a história como analisador e considera a importância da psicanálise em ajudar na compreensão da relação entre o psiquismo singular de um ser humano concreto e a história. Para ele, o ser humano caracteriza-se pela superação de uma situação, fazendo algo distinto daquilo que foi feito dele, a partir da sua liberdade ontológica.

Afirmando a especificidade do *acontecimento* histórico, o existencialismo procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões, uma vez que “trata-se de reencontrar uma dialética flexível e paciente que espose os movi-

mentos em sua verdade e se recuse a considerar *a priori* que todos os conflitos vividos opõem contraditórios ou, até mesmo, contrários” (Sartre, 2002, p. 99). Estudando o singular no social, o objeto do existencialismo é o ser humano que se relaciona com coletivos e outros seres humanos singulares; esse ser humano que é alienado, reificado, mistificado, mas que luta contra essa condição, fazendo algo com que fizeram dele.

Embora o método marxista seja progressivo, Sartre considera que a progressão sintética operada por ele acaba por ser usada para constituir o real *a priori*. O método do existencialismo seria heurístico, pois “ensina-nos algo novo porque é, a uma só vez, regressivo e progressivo” (Sartre, 2002, p. 103). Assim como os marxistas, busca encontrar o lugar do ser humano em seu contexto. Ao alcançar, porém, um conhecimento totalizante do seu contexto, reconhece que o conhecimento permanece abstrato em relação ao nosso objeto de estudo. Por isso, o filósofo propõe um “vaivém” que, segundo ele, “determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia” (Sartre, 2002, p. 104). Ambas são mantidas separadas até que elas se envolvam reciprocamente, fazendo então que nos detenhamos provisoriamente para analisar o que se mostra.

É importante que não reduzamos a vida de um ser humano à significações abstratas ou a atitudes impessoais, pois “é ele que lhes dará força e vida pela maneira como se projetará através delas” (Sartre, 2002, p. 105). Esse método heurístico deve considerar o *diferencial*, ou seja, “a diferença entre os ‘comuns’ e a ideia ou atitude concreta” (Sartre, 2002, p. 105), sendo o que ilumina o projeto, constituindo a singularidade do ser humano em análise. O analista deve levantar hipóteses singulares no âmbito abstrato das significações *universais* com uma exigência totalizadora que “implica que o indivíduo se reencontre inteiro em *todas* as suas manifestações” (Sartre, 2002, p. 107).

Sendo influenciado pela psicanálise e seu método regressivo e pelo marxismo e seu método progressivo, o método sartriano é composto por dois momentos. No momento analítico-regressivo, busca-se analisar o objeto, dirigindo-se para o singular, considerando “o ‘diferencial’ (caso se trate do estudo de uma pessoa) na perspectiva da biografia” (Sartre, 2002, p. 107). Esse momento se dedica a compreender os fatos da infância, as condições gerais e o sentido do vivido. Trata-se de interrogar a própria história, pois é no contexto da vida singular que encontramos o geral. No momento sintético-progressivo, dá-se a síntese totalizadora que, a partir da compreensão do projeto, unifica a biografia do analisado.

Portanto, trata-se de um método regressivo-progressivo e analítico-sintético, sendo “ao mesmo tempo, um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização)” (Sartre, 2002, p. 112). É nesse ‘vaivém’ entre o singular e universal, a biografia e a época, que o método apresentado por Sartre em “Questões de Método” faz um movimento dialético para compreender os fins da atividade humana a partir da superação e da manutenção do dado em um ato que vai do presente em direção ao futuro, com o objetivo de “reencontrar na unidade inteligível do movimento sintético a contradição e a indissolúvel ligação da necessidade com a liberdade” (Sartre, 2002, p. 185).

O Idiota da Família: Análise de Gustave Flaubert

Em sua última obra, *O Idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, Sartre se dedica a aplicar o seu método no estudo da biografia de Gustave Flaubert e se mostra bastante preocupado em conhecer em profundidade as formas humanas da sua época, desvendar as raízes históricas dos seus desejos, o sentido dos seus atos e suas maneiras específicas de produzir e significar

mundo. Ele considera que, a partir de cada indivíduo em particular, podemos compreender o sujeito e sua época, analisando o singular e o universal. Assim, busca responder à pergunta “o que podemos saber do homem hoje?” Como mencionado anteriormente, o método progressivo-regressivo consiste em dois momentos: o momento progressivo começa com a análise de um comportamento ou de um padrão de comportamento que indica – direta ou indiretamente – uma escolha ou intenção, e o momento regressivo remonta às suas raízes passadas.

A diferença entre os momentos do método é importante: enquanto no regressivo tudo parece ter sido causado ou determinado, no progressivo que podemos ver como funciona a liberdade. No caso de Flaubert, ele não escolheu nascer em sua família como seu segundo filho, assim como não escolheu o local e a hora de seu nascimento; no aspecto regressivo ele parece preso. O aspecto progressivo revelaria, então, o grau em que sua condição é resultado tanto da liberdade dos pais quanto de sua própria reação livre a essa liberdade. Para mostrar como se dá o “vaivém” proposto pelo método, buscaremos iluminar alguns movimentos que Sartre faz na sua análise de Flaubert.

Começaremos por um simples movimento progressivo, permitindo que o significado do comportamento de Gustave quando criança se desdobre gradualmente. Embora seus órgãos estivessem aptos, ele era fisicamente fraco. Consideramos que a criança está sempre consciente com sua consciência infantil e que, embora cada caso seja diferente, a dependência dos adultos sempre está presente. Para compreender a consciência infantil de Gustave, iniciamos o primeiro movimento regressivo, voltando ao momento em que Gustave estava saindo de sua névoa linguística e começando a escrever suas primeiras histórias (histórias essas que revelam um ódio profundo por seus pais). A partir do fenômeno total – o atraso e o avanço linguístico – buscamos as raízes desse

fenômeno complexo, chegando ao projeto familiar, à presença vigilante do pai e ao cuidado zeloso da mãe, além de sua relação com seu irmão mais velho e com sua irmã mais nova.

Entramos em um novo estágio progressivo: ao observarmos a criança saindo da sua névoa, mantemos toda a sua vida em mente e tentamos adivinhar como sua vida se desenvolverá como autor de muitas obras. Levamos o conhecimento que já temos sobre o escritor ao tentar compreender esse bebê que se transforma em criança e depois em escritos. Vemos o seu devaneio excessivo de jovem e também como, em breve, as histórias aparecem quase totalmente formadas. Identificamos os dois passos linguísticos gigantes: do sonho acordado ao uso de palavras faladas para conectar-se com as coisas e, muito rapidamente, para ler e escrever histórias e peças. Continuando com nosso movimento progressivo, nos deixamos acompanhar essa liberdade nascente. Para essa criança em particular, falar e escrever parecem ser só uma coisa. Toda a linguagem parece-lhe pertencer aos outros e, embora desfrutasse ouvir histórias, não teve o desejo de aprender a ler as histórias por si mesmo até os 6 ou 7 anos de idade. Sua aventura linguística aparece ligada ao seu papel na família. Sartre (2013b) observa que “para aprender a ler, seria preciso que ele rompesse com sua concepção da linguagem, isto é, que mudasse radicalmente sua relação consigo mesmo e com os outros” (p. 362). Ao mesmo tempo que ele aprende a ligar as palavras faladas às coisas, ele também começa a reconhecer as letras do alfabeto como formadoras de palavras escritas. Surge-nos a questão: de onde mais essas peças e histórias quase totalmente desenvolvidas poderiam ter surgido a não ser de seu nevoeiro infantil?

Tal questão nos convida a uma reflexão mais aprofundada, portanto paramos em nossa metodologia enquanto reunimos evidências para reflexões progressivas-regressivas mais profundas. Analisemos a relação de Gustave com a

sua família. Seu pai estava sempre presente para observar e julgar o que Gustave – esse “idiota” – faria, então ele representa para seu pai, já que, para Gustave criança, a família é necessária. Para o Gustave adulto, a família continua sendo necessária, mas por uma escolha livre, aceitando e desejando viver dentro da mística do dom de sua escolha, que decorre da união de seu brilhante pai com sua socialmente estabelecida mãe.

No segundo volume, na parte sobre os tempos da escola de Gustave, Sartre observa que ele se junta apenas ao grupo mais elitizado como se fosse exatamente onde ele pertencia. Sartre (2014) comenta que “a hierarquia que os Flaubert estabeleceram entre si diz respeito somente a eles. [...] Em outros termos, um Flaubert idiota ainda é bom o suficiente para fazer sucesso no colégio e arrebanhar todos os prêmios” (p. 1123). Gustave sempre se consideraria superior ao resto da humanidade. Embora seu pai tenha errado sobre a grandeza, ele acreditava que ele acertaria, pois os Flaubert eram realmente destinados, mas Gustave era o seu destino. Enquanto Gustave “quisera conquistar a glória, depositá-la aos pés de Achille-Cléophas e fazê-lo chorar de remorsos” (Sartre, 2015, p. 692), seu pai nunca teve arrependimentos ou segundas intenções. Embora Gustave possa ter alcançado a glória, Achille-Cléophas a desprezaria tal como desprezara anteriormente as ações do filho, “Gustave continuará para sempre um solteirão um tanto retardado, o idiota da família” (Sartre, 2015, p. 692).

Em *O Idiota da Família*, o método progressivo-regressivo se une a uma dialética: um dar e receber entre duas fases da liberdade. Observemos essa tensão recíproca que direciona o desenvolvimento de Gustave dentro da sua família, enquanto aprofundamos nos movimentos progressivos-regressivos que levam à escrita de *Madame Bovary*. Temos um pai que é vigilante, que sempre se pergunta o que esse “idiota” fará a seguir. O “idiota” parece responder con-

seguindo o que quer: um “idiota” não pode ser médico, mas ele poderia – pelo menos, segundo seu pai – tornar-se um advogado. Gustave começa a se preparar para suas aulas de Direito até que, exausto, ele desmaia. Sartre (2014, p. 1169) escreve em uma nota de rodapé: “seis meses depois, aliás, em janeiro de 1844, o filho mal-amado do doutor Flaubert começava sua greve solitária contra o pai, entrava numa neurose como se entra no convento”. Mesmo tendo sob o cuidado dos melhores médicos (seu pai e seu irmão), Gustave adoece. Sobre a atitude de seu pai, Sartre (2014) descreve:

De manhã à noite, entrando de improviso, olha com atenção para o filho, toma-lhe o pulso, deita sobre ele aquela ‘olhada clínica’ que detecta todas as mentiras. É claro que ele não suspeita de trapaça; quer entender a evolução do mal. [...] Mas o olhar perscrutador deste revolve o fundo. Gustave acredita-se alvo de suspeita e, com isso, ‘recebe’ a intuição de seu compromisso profundo, do juramento que fez de eternizar-se na doença. (p. 1901)

Essa referência ao olhar nos remete a *O Ser e o Nada*, referindo-se ao modo como descobrimos nosso próprio corpo através do contato com o corpo do outro. O olhar significa que nossa interação inicial com os outros é contingente. Sartre escreve que “pelo olhar do outro, tenho a prova concreta de que há um para-além do mundo. O outro está presente a mim, sem qualquer intermediário, como transcendência *que não é a minha*” (Sartre, 2008, p. 347).

Entremos em mais um movimento regressivo: sob o olhar de seus pais, Gustave descobre seu corpo não como o centro da ação, mas como um poço de fraqueza inata. Ele molda essa fraqueza física para o seu próprio fim; como não serve para trabalho real nenhum, pode então escrever as suas histórias. Assim, ele conseguiu o que queria, mas apenas brincando com “a teologia negativa do ‘Quem perde ganha’, que restabelece a esperança no fundo daquela alma desesperada” (Sartre, 2015, p. 13). Essa noção de “quem perde ganha” constitui uma forma de má-fé, pois como Gustave não consegue romper com a família,

ele se convence que o fez ao tornar-se um escritor. Ele não se tornou escritor por romper abertamente com essa família que o desprezava, mas por uma série de esforços dolorosos para evitar o projeto familiar enquanto permanecia dentro de sua proteção. Para ele, o “quem perde ganha” mostra-se como um caminho para sair de uma situação impossível, sendo um sinal da sua genialidade. Sartre (2015) afirma que “disse alhures que o gênio é uma saída: a única que resta quando tudo está perdido. Repito isso, mas esclarecendo que essa saída não é neurótica e até que, na maioria das vezes, ela possibilita poupar-se de uma neurose” (p. 42). Já na biografia que Sartre faz de Jean Genet – *Saint Genet: Ator e Mártir* – vemos que a sua genialidade também foi uma saída de uma situação familiar impossível, mas a dele não o levou à neurose. Para Flaubert, a saída foi um golpe de gênio, mas foi neurótica. A neurose dele não é apenas parte integrante de sua vida, mas também a força motriz de sua escrita.

Passemos a outro movimento progressivo, refletindo sobre quando Gustave, cansando-se na tentativa de se tornar um advogado, colapsa diante de seu irmão. Embora o aparato conceitual da época tenha considerado que isso se devia a uma forma de epilepsia, Sartre nos proporciona meios para entender esse colapso como uma neurose genuína que foi destinada a permitir que Gustave escrevesse enquanto se mantinha dentro da família, surgindo da sua falta de vontade de confrontar sua família, especialmente seu pai. Ele fica doente justamente para que o pai se resigne ao fato de que esse “idiota” não pode fazer nada melhor do que escrever. Mesmo como uma neurose, esse colapso representa uma “conversão”, uma orientação radical e total de sua vida para a escrita. A respeito da doença, Sartre (2015) escreve:

Não há dúvida de que, nascida em caso de extrema urgência... ela o salvou do pior. Mas afinal a que preço? [...] No fundo, se escrever, que lhe importa ter de, às vezes, ir agitar-se em seu sofá? [...] A doença o arrebatou ao curso de direito e lhe garante a liberdade de escrever, ou seja, simplesmente lhe dá tempo: isso ele diz, e ninguém duvida. (p. 13)

Com a morte de seu pai, Gustave se recupera e escreve livremente, embora a ferida da infância reapareça continuamente. Nas palavras de Sartre (2013b, p. 54), “há homens modelados muito mais pela história do que pela pré-história, que esmagam sem piedade a criança que foram. [...] Mas Gustave! [...] A questão toda pode ser resumida em poucas palavras: Gustave nunca saiu da infância”. Ao resumir a relação de Gustave com o mundo e com os outros, Sartre está delineando sua “espiral” da existência de Gustave – trazendo à luz o projeto que o move da infância à vida adulta, carregando seu passado e confirmando-o em todos os sucessos, fracassos e acidentes futuros – retornando continuamente a níveis mais profundos da neurose. Sua existência “espiral” nunca consegue uma síntese do passado com o presente, mas avança no tempo por meio de um “estresse”: a tensão entre sua necessidade e seu ódio em relação à família. Nenhuma vida permanece parada, mas Gustave, entretanto, se verá sempre como uma vítima. Com toda a sua neurose, Gustave é capaz de moldar o seu ódio escondido pelo seu pai na linguagem escrita de *Madame Bovary*. Embora o livro pareça entregar-nos uma narrativa realística de uma vida trágica, Sartre considera que estamos sendo levados por um caminho que condena toda a esperança humana. A dialética entre o autor e o seu grande romance se mostra complexa, “*Madame Bovary* é derrota e vitória; o homem que se mostra na derrota não é o mesmo exigido para sua vitória; será preciso entender o que isso significa” (Sartre, 2013b, p. 8). O quarto volume – nunca terminado – nos daria uma resposta final a essa questão em aberto.

Considerações Finais

Gustave “perde” porque não é autor de nada real no mundo; sua obra pode parecer ter a forma de “livros”, mas apontam para o mal, para a primazia do imaginário sobre o real. Essa derrota, porém, é também sua “vitória”, já que seus escritos visam deslocar todo o mundo real do esforço, justificando assim

sua própria passividade. Gustave não entende as raízes de sua misantropia; não é o valor do mundo que ele deseja eliminar, mas o do seu pai e, assim, ele perde o verdadeiro significado do seu “quem perde ganha”, que, em si, nada mais é do que um apelo ao amor. Gustave sobrevive ao mundo real, e podemos notar que ele não acredita na arte pela arte, pelo menos não o tempo todo. Na verdade, ele mostra ter medo do destino. Assim como o resto de sua família, ele precisa do seu Senhor Negro; precisa que seu pai lhe diga “sim, escreva e seja um grande escritor”. No final do segundo volume, Sartre (2014) conclui:

Descobrimos no nível tático que a crise original comportava uma intenção de amor: o mal-amado queria voltar à primeira infância para nela reencontrar a ternura paterna. [...] Esse é o significado do “Quem perde ganha” de Pont- l’Évêque: Pai, está doendo, me pega no colo, me consola” (pp. 2095-2096).

Nesse trabalho, buscamos acompanhar o desenvolvimento do método que Sartre propõe para compreender uma realidade humana, começando pelo método regressivo e comparativo proposto em sua psicanálise existencial, explicando suas particularidades, semelhanças e diferenças com a psicanálise empírica. Logo, explicitamos como esse método é ampliado a partir da aproximação de Sartre ao marxismo, incluindo o aspecto progressivo ao regressivo anteriormente proposto. Mostramos como o método, então, ganha uma dimensão heurística, que se realiza em um “vaivém” entre movimentos regressivos e progressivos, para alcançar a compreensão do projeto fundamental do ser humano em questão. Esse desenvolvimento nos foi necessário para, então, mostrar como o método progressivo-regressivo é aplicado na biografia escrita pelo filósofo sobre Gustave Flaubert.

Embora Sartre tenha escrito outras biografias, consideramos que essa seja o melhor exemplo da aplicação do método uma vez que, quando foi escrita, seu método já se encontrava desenvolvido, além de que essa é uma obra extensa, em que ele analisa progressiva e regressivamente inúmeros aspectos da vida

de Flaubert. Enfatizamos que Sartre sempre teve um grande interesse pela psicologia, desejando compreender a realidade humana concreta, e, para tal, desenvolveu o seu método de análise. A importância de tal desenvolvimento para a clínica psicológica é de grande tamanho, pois, embora ele não tenha tido pacientes, podemos ver como ele propõe a aplicação de seu método na análise das pessoas ilustres que ele biografou. Embora não concluída, a obra *O Idiota da Família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, com suas 3000 páginas, é imprescindível para o entendimento da aplicação do método proposto por Sartre para a compreensão da vida de um ser humano.

Referências

Sartre, J.-P. (2002). *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro, RJ: DP&A.

Sartre, J.-P. (2008). *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica* (16ª ed). Petrópolis, RJ: Vozes.

Sartre, J.-P. (2013a). *A transcendência do ego: Esboço de uma descrição fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Sartre, J.-P. (2013b). *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. (Vol. 1). Porto Alegre, RJ: L&PM.

Sartre, J.-P. (2014). *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. (Vol. 2). Porto Alegre, RJ: L&PM.

Sartre, J.-P. (2015). *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. (Vol. 3). Porto Alegre, RJ: L&PM.

Sartre, J.-P. (2019). *O imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Petrópolis, RJ: Vozes.

CAPÍTULO 10

“TUDO ERA INFERNO, EU FIZ INVERSÃO”: O QUE EMICIDA FEZ DO QUE TENTARAM FAZER DELE

Felipe Augusto Petreca

Sylvia Mara Pires de Freitas

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-0

Sartre (1972/1994), em sua obra *Em defesa dos intelectuais*, menciona que o intelectual se produz no seio do campo sócio-histórico em que está inserido, assim como o produz. Contudo, apesar de experienciar as contradições que ocorrem nesse contexto, nem sempre assimila como as desigualdades sociais são produzidas, tampouco como pode auxiliar a produzi-las. Diante desse contexto, Sartre assevera que o verdadeiro intelectual é aquele que denuncia como se produzem essas desigualdades, tendo em conta as circunstâncias sociomateriais que favorecem determinadas classes e grupos em detrimento a outros. Baseando-se nesta noção sartriana de intelectual, entendemos que ela pode ser estendida a qualquer pessoa com alcance social, principalmente às artistas.

Desde a década de 80, rappers denunciam em suas músicas eventos de racismos e de violência policial, mas o conteúdo dessas músicas não produz a mesma comoção social comparada àqueles acontecimentos que ganham o espaço midiático. Ademais, os frequentes relatos de rappers em suas músicas sobre terem mudado de vida graças ao rap e ao movimento hip-hop, mostram o quanto este gênero musical contribui com as formulações e reformulações dos projetos de ser de ouvintes e produtores de rap. No entanto, se por um lado o rap possibilita mudanças significativas na vida das pessoas, por outro, há um contexto que diz respeito a rappers que conquistam espaço no mercado da música, passando a pertencer à dimensão social e econômica que, até então, denunciavam.

Os rappers geralmente têm uma infância vivenciada em contextos de escassez, pois majoritariamente são pessoas que cresceram em favelas e periferias, sendo atravessados pelos diversos problemas destas áreas, como a pobreza, a desigualdade e exclusão social, a falta de infraestrutura e serviços básicos e outros, como a violência e a discriminação racial. Nesse cenário, o rap se apresenta como uma forma dessa população se expressar e os Racionais MC's já apontaram para isso em sua música *Da ponte pra cá*, de 2002, lançada pela gravadora *Boogie Naipe*: “cada favelado é um universo em crise”. Assim, as letras de rap possuem relatos da vida na periferia, principalmente a dos próprios rappers, que também denunciam suas vivências diante das mazelas sociais e do sistema que as produzem, como, por exemplo, quando Emicida se descreve “com a alma cheia de mágoa e as panela vazia”¹, na música *Levanta e Anda*

¹ De acordo com Souza, Silva e Silva (2020), o rap possui uma linguagem própria, isto é, os rappers se expressam em suas letras da forma como se comunicam no cotidiano, com uma linguagem informal e marcada pelos dialetos de suas comunidades. Ainda, segundo os autores, baseados em Grada Kilomba e Frantz Fanon, a fala se constitui como um canal de controle e limitá-la demonstra uma tentativa de negar o outro. Portanto, em todo o capítulo, quando apresentados alguns trechos de rap, a linguagem é mantida no original, expressando a liberdade das expressões artísticas dos(as) respectivos(as) autores(as).

(2014), com participação do rapper Rael², produzida, assim como todas as músicas de Emicida, pela sua própria gravadora *Laboratório Fantasma*. A finalidade dos rappers de denunciar a realidade singular/universal, a compreendendo por meio de suas contradições, aproxima do que Sartre (1972/1994) denomina de “verdadeiro intelectual”.

Além de ser um meio de expressão, o rap também se apresenta como possibilidade de superação dessas condições de vida. Em *Oorra* (2009), Emicida afirma: “o que sempre tive foi minha rima . . . eu ia pro crime, irmão / se não fosse a confiança” de duas pessoas que lhe colocaram “onde vários quer nome”; mas diferente de quem só quer fama, diz: “eu não quero mais passar fome”. Ou seja, o cantor percebeu no rap a possibilidade de sair da pobreza sem precisar ir para o crime, por isso não se preocupava com a fama, apenas com a mudança de vida.

No entanto, vemos que quando rappers conseguem se estabelecer no mercado, ocorre uma mudança abrupta em suas vidas. Eles têm que lidar com a fama e todas as suas consequências, principalmente com a transição de uma vida de limitações econômicas para uma vida de abundância, que também pode causar sofrimento. Emicida desvela essa condição contraditória na sua música *Hoje Cedo* (2013), gravada com participação da cantora Pitty. Ele diz: “meus poema me trouxe onde eles não habita / a fama irrita, a grana dita, cê desacredita”. Ele fala sobre “um abismo sem volta de festas, ladainha / minha alma afunda igual minha família em casa, sozinha”, e se questiona “como eu sonhei em tá aqui um dia?”. Dessa forma, o rapper expressa a dificuldade em lidar com a fama e o sofrimento advindo de estar onde ele “não habita”, ou seja, de sair da situação social de vida da periferia para os holofotes do palco e da mídia, estando, agora, ao lado do contexto que critica em suas letras, como mencionado.

² Apesar de compor suas próprias músicas, em algumas gravações Emicida convida artistas parceiros para cantá-las juntos. Essas participações serão sinalizadas ao longo do texto.

Sobre os intelectuais, Sartre (1972/1994) também os alude como aqueles que rompem com a ideologia burguesa e lutam contra os seus “renascimentos” ao lado da classe trabalhador (a). Porém, assumir essa postura é se colocar em contradição, pois o intelectual não surge das massas, mas da classe média, tendo acesso aos conhecimentos oferecidos pela burguesia; mas, ao invés de usá-los a favor da hegemonia desta classe, usa-os em prol dos trabalhador (a). Para isso, Sartre preconiza que o intelectual deve manter uma autocrítica perpétua, pois deve ter consciência de que é um pequeno-burguês que se libertou e está pouco a pouco recusando seus condicionamentos.

Os rappers que conquistam a condição sonhada vão da escassez à abundância. Mesmo habitando os mesmos lugares da burguesia e sendo exigidos a produzirem o “rap comercial”, para prosseguirem com sua “consciência infeliz” que garante a “não alienação”, ou seja, “o compromisso com a verdade” (Almeida, 2014, p. 915), devem resistir ao subjugo do mercado. Esta experiência é expressa pelo rapper Djonga (2018), na música *Junho de 94*, produzida pela gravadora *Ceia Records*, quando afirma que “antigamente eu só queria derrubar o sistema / hoje o sistema me paga pra cantar”.

Destarte, se por um lado o “rap social” é uma crítica ao sistema, por outro, o rapper amplia o alcance de suas músicas quando consegue espaço no mercado, e isso acontece no bojo desse próprio sistema, que antes o produziu como excedente e que depois intenta lucrar com suas produções.

Essa foi a inquietação que serviu de móbil para a realização da pesquisa de mestrado³ cujo objetivo é compreender, por meio das músicas do rapper Emicida, como ele expressa essas experiências contraditórias, sendo que hoje ele ocupa um espaço de grande expressão midiática. Neste capítulo, portanto, apresentaremos um recorte desta pesquisa. Por meio de uma amostra de músi-

³ Pesquisa em andamento pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, Paraná, na linha de pesquisa “Subjetividade e Práticas Sociais na Contemporaneidade”.

cas do Emicida, pelas quais ele expõe suas experiências, intentamos compreender como ele desvela esses momentos contraditórios, principalmente quando apreende as necessidades e escassezes situado em outra classe econômica. Pelo viés dialético, também compomos a análise compreensiva apresentando aspectos de seu contexto sociomaterial, a fim de ampliar o entendimento sobre o sentido que evidencia por meio de suas letras musicais.

Para tanto, nos valem da ajuda do método progressivo-regressivo desenvolvido por Lefebvre e retomado por Sartre (1960/2002), para compreender, conforme mencionado, como Emicida significa e supera as condições sociomateriais que a todo momento intenta roubar sua liberdade, seja pela falta de condições materiais que reduziram seu horizonte de escolhas, quando vivenciara as privações, seja atualmente, quando o mercado tenta expropriar o produto de seu trabalho. Assim, como coloca Sartre, o objetivo do método é encontrar o lugar do homem em seu contexto.

Vale destacar que, segundo Sartre (1960/2002, p. 109), “existe um hiato entre a obra e a vida”. Sobre isso, Barroso (2021) menciona:

Não obstante ser enraizada [a obra] na própria vida e ser por ela iluminada, a vida também é iluminada pela obra, por isso, esta se torna hipótese e método de pesquisa biográfica que, apesar de ser insuficiente e limitada (pois a objetivação da arte é irreduzível à objetivação das condutas cotidianas), fornece questões regressivas como esquema e fio condutor da investigação. (p. 87)

À vista disto, as experiências expressas por Emicida em cada música devem ser compreendidas na relação com as condições sociomateriais e históricas da época que o rapper indica. Algumas músicas correspondem às experiências do momento em que foi lançada, mas outras reportam às experiências anteriores. Independentemente, o método progressivo-regressivo nos ajuda a fazer esse vai e vem, bem como a entender o que Emicida projeta com o conteúdo de suas músicas e o sentido que unifica suas experiências.

Para uma caracterização do Rap

Antes de prosseguirmos para as análises das obras de Emicida, é imprescindível destacar algumas características do gênero musical que o referido artista escolheu para se expressar: o rap. De acordo com Taperman (2015), trata-se de um gênero musical desenvolvido, em geral, por uma população jovem, negra e periférica, cujo objetivo é promover autoestima aos seus semelhantes e realizar críticas e denúncias sociais sobre as condições adversas em que vivem, como as desigualdades sociais, discriminações étnico-raciais, preconceitos, violência, entre outros, como mencionado.

Nesta senda, Andrade (1999) afirma que o rap sempre apresentou uma postura “antissistema”, considerando que promove críticas à ordem social e à alienação produzida pela mídia, e incentiva o autoconhecimento individual e histórico das pessoas vindas das periferias, possibilitando uma reelaboração positiva da identidade negra. O autor ainda afirma que os rappers são porta-vozes de um universo silenciado; é pela periferia e por suas letras que esse silenciamento é rompido. Sobre isso, Emicida reconhece, em *Triunfo* (2009), ser “o porta-voz de quem nunca foi ouvido” e que “os esquecidos lembram de mim porque eu lembro dos esquecidos”.

Sobre o significado da palavra “rap”, apesar de não haver um consenso, a versão mais aceita e difundida defende que seja a sigla para *rhythm and poetry* (ritmo e poesia). Essa definição, de acordo com Taperman (2015), tem sua potencialidade, pois afirma que o rapper também é um poeta, combatendo a caricatura comumente presente no imaginário social de que poetas são brancos e das classes mais altas da sociedade.

O Rap enquanto resistência aos processos coloniais

Ao falar sobre a questão da branquitude, é indispensável tecer algumas reflexões sobre o processo de colonização que, de acordo com Ferreira e Sousa (2020), fez com que se estabelecesse um padrão social de identidade, comportamentos, crenças e costumes baseados na população branca e europeia, dando início a um projeto, ainda em andamento, de segregação, estigmatização e negação de tudo aquilo que se difere destes padrões. O caminho trilhado por esse processo pode ser compreendido a partir de Emicida, na música *Ismália* (2019), cuja gravação conta com a participação da cantora Larissa Luz e da atriz Fernanda Montenegro, ao mencionar que o colonialismo “primeiro sequestra eles, rouba eles, mente sobre eles, nega o Deus deles, ofende, separa eles”.

Ademais, o andamento deste projeto é visível como constantes obstáculos postos aos artistas e produtores de rap. Por se caracterizar enquanto uma música negra, periférica e que denuncia as desigualdades produzidas pelo sistema, o rap raramente consegue espaço e divulgação nas mídias, quiçá apoio de grandes gravadoras para que o rapper consiga produzir suas músicas e álbuns.

Frente ao colonialismo que nega e apaga a história e cultura negras, Ferreira e Sousa (2020) apontam que as expressões culturais e religiosas foram produzidas como meio de resistir a esse apagamento, fazendo com que a arte se constituísse como as trincheiras dos negros. Suas músicas, portanto, representam o grito daqueles que são silenciados. Esta característica é apontada por Emicida (2013) na música *Ubuntu Fristaili*, quando canta que “nossos livros de história foram discos”.

De acordo com Souza, Silva e Silva (2020), o movimento hip hop expressa uma forma de pensar raça, identidade e sociedade fora dos padrões hegemônicos, ou seja, de maneira que a centralidade do discurso esteja no negro e não no branco. Assim, conscientizando a população e denunciando as contradições do sistema, a música negra abala as estruturas de poder, fazendo com que grupos hegemônicos (re)invistam em dispositivos para o silenciamento dessas vozes, como, por exemplo, disparando a ideia de que se trata de “música de bandido” ou alegando que algumas letras de rap realizam apologia à violência e se caracterizam como desacato policial. A propósito, este tipo de acusação provocou a prisão do Emicida em 2012, após cantar a música *Dedo na Ferida* em um show em Belo Horizonte/MG. Como a letra apresenta denúncias a violência policial e as desigualdades produzidas pelo sistema capitalista, foi considerada um insulto a essa corporação.

Para além dessas denúncias, o rap também apresenta a característica de elevar a autoestima das pessoas que se identificam com as letras e com os artistas que as compõem. Essa identificação aconteceu com o próprio Emicida. No ano de 2017, em entrevista ao programa *Espelhos*, do ator Lázaro Ramos, o rapper relatou que as letras de rap que ouvia não contavam histórias parecidas com a sua. A seu ver, contavam sua **própria história**, uma vez que estava inserido no mesmo contexto de escassez, violência, desigualdade, preconceito, entre outras condições sobre as quais os rappers da época narravam em suas músicas.

“Eu fiz meu próprio caminho e meu caminho me fez”: compreendendo as experiências de Emicida por meio de suas músicas

“O terceiro filho nasceu /... /
Saltou do meu ventre e contente parecia dizer: é sábado, gente!
A freira que o amparou tentava reter seus dois pezinhos sem conseguir, e ela dizia:
- Mas que menino danado, como vai chamar ele, mãe?
- Leandro.”
(Emicida, música *Mãe*, 2015. Trecho cantado por sua mãe, Dona Jacira)

Leandro Roque de Oliveira é o verdadeiro nome do rapper Emicida, que nasceu no dia 17 de agosto de 1985 na cidade de São Paulo. É o terceiro dos quatro filhos de Miguel e dona Jacira. Seu irmão mais novo, Evandro, conhecido como Fióti, além de cantor, é um dos seus empresários. Mas, para alcançar esse “*Triunfo*” (Emicida, 2009), Leandro e a família viveram “junto a pobreza que enriquece o enredo”.

Atualmente, Emicida assume o papel daquele que conta sua história e, por meio dela, também a de várias outras pessoas. Em suas letras, por diversas vezes apresenta relatos que denunciam o contexto de escassez em que cresceu, que pode ser comum a outros ouvintes que vivem/viveram “do outro lado da ilusão” (Emicida, *Bang!*, 2013, participação Adriana Drê). Para situar o referido artista nesse campo sociomaterial, resgatamos algumas de suas músicas.

Em *Levanta e Anda* (2014), Emicida narra que sua casa “era um cômodo incômodo”, com “mofo no canto todo”; na música *1989* (2011), afirma que onde morou “tinha água de bica, sem caixa e torneira”. Em *Crisântemo* (2013), música em que relata as condições da família após a morte de seu pai, que era o provedor da casa, canta que “foi morar de favor” e, nesse domicílio, “era rato, bicho, mofo, fedor”, além da “saudade, que é sentir fome com a alma”. Esse fato aconteceu quando Leandro tinha seis anos, sendo relatado na música *Levanta e Anda*, quando diz que se tornou “o homem da casa” com essa idade.

Expressando como viveu esse contexto, em *Oorra* (2009) expõe já ter passado fome e frio, ter dormido na rua, apanhado, perdido amigos, além de ter visto “a morte perto com um cano engatilhado”. Conclui que já viu quase tudo e, ainda assim, teve que aprender que sua mãe não acompanharia seu crescimento, pois ela “tinha que trabalhar pra ter o que comer”. Esse contexto, conforme Leandro expressa suas vivências, o fez suportar diversos sentimentos, mas o mais recorrente em suas músicas diz respeito à solidão. Outrora, em sua primeira música gravada, *Contraditório Vagabundo* (2005), ele se define enquanto um “guerreiro lendário, solidário, solitário, que não tem nenhum salário extraordinário”. Em *Sozim* (2009), diz se sentir “solitário como quem sabe que não tem muito além do próprio nome”, além de um “eterno vazio”.

No entanto, mesmo frente a tantas adversidades e sofrimento, Emicida declara na música *Oorra* (2009) que aprendeu com sua mãe a não desistir. Ele afirma que “miséria é foda, só que eu ainda sou bem mais”. Na música *Ubuntu Fristaili* (2013), ele expressa como se empenha para superar as adversidades: “eu digo que sou sonhador, mas sou sonhador na prática”, pois seus sonhos têm “planejamento, investimento, meta, tem que ter pensamento, estratégia, tática”. Nesse projetar-se, na música *E.M.I.C.I.D.A* (2009), Leandro considera que não pode mais viver a nove milímetros de seu sonho, fazendo referência ao calibre de uma arma, e então busca se destacar pela música, mesmo que de início tenha sido necessário escrever “rap com as ratazana passeando em volta, Goteira na telha, tremendo de frio”, como relata em *Triunfo* (2009).

Perdigão (1995), ao refletir sobre a noção de Sartre sobre o projeto humano, menciona que este é animado por uma intenção baseada em motivações. Estas, no que lhe concerne, surgem da realidade objetiva na qual o sujeito se insere, considerando que, ao atribuir sentido a essa realidade, a torna móbil de suas ações. Ressalta-se, porém, que, de acordo com Sartre (1943/2015), os motivos não são desenvolvidos apenas pela existência de determinada situação,

mas pela compreensão de que ela pode ser superada. Com isso, o filósofo traz a ideia de que a motivação para os atos do sujeito é desenvolvida a partir de seu projeto. Portanto, nenhum estado de fato, como a forma de organização social, tampouco o passado, podem por si só motivar um ato, pois este “é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é” (p. 539), ou seja, rumo ao projeto, visto que só se pode compreender o móbil pelo fim.

Com isso, buscando compreender as motivações de Emicida para se engajar no rap, partindo de seus fins, como propõe Sartre, percebemos que, a princípio, Emicida projetara superar a condição de escassez, na qual ele e sua família viviam, por meio da criminalidade. Na música *Mãe* (2015), com participação de sua mãe, Dona Jacira, na gravação, ele reconhece que aos oito anos se sentia “orgulhosão de andar com os ladrão”; em *Oorra* (2009), como já apresentado, ele afirma que “ia pro crime” se não fosse a confiança de dois amigos que o incentivaram a fazer música e o colocaram “num lugar onde vários quer nome”.

Diferente daqueles que buscam somente a fama, Emicida, ao afirmar não querer “mais passar fome”, persegue seu projeto assumindo com o rap o compromisso de “ser contribuinte, assim ó: escrever como quem vai morrer no dia seguinte”. Na música *Vai ser Rimando* (2009), reafirma a mudança de vida proporcionada pelo rap, que lhe “fez esquecer a fome e botar fé de que eu ia ser alguém”, assumindo a responsabilidade de “mudar o mundo com a ponta de uma caneta”.

O valor que Emicida atribui ao rap também é expresso na música *Isso não pode se perder* (2010), ao asseverar que “o rap salvou mais moleque que qualquer projeto social”. No entanto, pelas resistências impostas ao rap, como mencionado, Emicida aponta, na música *E.M.I.C.I.D.A* (2009), para a necessidade de fazer “dez vezes melhor pra ser visto como igual”.

Fazendo seu próprio caminho e sendo feito por ele, como expressa em *Triunfo* (2009), Emicida precisou encontrar estratégias para superar os obstáculos impostos ao rap, especialmente no que diz respeito à divulgação de seu trabalho e à sua liberdade criativa. Dentre as saídas dadas, estão a gravação de suas músicas e discos em sua própria casa, a venda de seus discos nas ruas e a divulgação de suas músicas na internet. Com o dinheiro arrecadado dessas empreitadas independentes, em 2009 conseguiu criar a *Laboratório Fantasma*, sua própria gravadora. Não obstante, como exposto, antes disto as gravações de suas músicas já eram feitas por suas próprias mãos, e na música *Rotina* (2009) relata sobre as condições que tinha para fazê-las:

quantas vez não dá oito, nove, dez (horas da manhã), tô lá excomungando os cabo que chia, fode meu jazz. Por isso eu sou obrigado a fazer uns versos embaçado, pros cara nem se ligar que o sample⁴ tá todo chiado.

Além das dificuldades para gravar as músicas, o artista relata em *Avua Besouro* (2010) que vendia seus CDs “de mão em mão pela esquina” e que esse método fazia sua obra se espalhar entre as pessoas. E de fato, conforme Emicida relatou ao jornalista Pedro Bial, no programa *Conversa com Bial*⁵, em 2021, seu primeiro disco, gravado em 2009, vendeu mais de dez mil cópias e a música *Triunfo*, do mesmo ano, alcançou milhões de visualizações no *YouTube*.

Apesar de, na época, vender seus discos a dois reais (um preço que mal cobria os gastos de produção) e as visualizações do *YouTube* ainda não serem monetizadas, Emicida se tornou conhecido no meio do rap e, como relata em *Oorra* (2009), de repente o celular “tocou, gente querendo show. E agora eu vou fazer virar com os meus, é real: o menino do morro virou Deus”. Nos anos

⁴ *Sample* é uma técnica muito utilizada no rap que, de acordo com Lucas (2017), diz respeito a utilização de uma música já gravada, ou parte dela, em uma nova gravação. Na música *AmarElo* (2019), por exemplo, Emicida a incorpora com a música “Sujeito de Sorte” (1976), de Belchior.

⁵ <https://globoplay.globo.com/v/9822378/>

subsequentes, algumas músicas destacam a superação que se tornou possível através da arte, como em *E Agora?* (2010), em que ele questiona: “agora nois tem carro, casa, comida, e vai cantar que não dá pra vencer na vida?”. Em *Millionário do Sonho* (2013), gravada em parceria com Elisa Lucinda, Emicida afirma que “o mundo que eu disponho agora foi criado por mim, euzin, pobre curumim, rico, franzino e risonho”.

No entanto, essa superação da escassez com a ascensão social por meio da música, não parece ter alienado a sua liberdade de expressão ao sistema que produz as desigualdades sociais outrora vivenciadas pelo rapper, nem o desviou de seu compromisso e engajamento com o rap enquanto uma arte crítica. Pelo contrário, na música *Gueto* (2013), em parceria na gravação com Leo Justi e MC Guimê, Emicida assume que ganha dinheiro “só pra mostrar que grana não é porra nenhuma” e conclui que esse ganho “é pela arte, não pelos prêmios”. Essa declaração só reafirma seu posicionamento já expresso na música *Eu tô bem* (2009), com participação de Daniel Cohen, na qual relata uma ligação que recebeu de uma gravadora, mas que o representante desta o considerou “idealista demais, aí ele [o representante] desconversou, só faltou dizer que foi engano”. Diante da proposta da gravadora, expressa: “pensei e dispensei”. Na música *1989* (2011) também reitera que recebe ofertas de “contrato de milhão”, mas “penso e digo não”.

A recusa do artista de “se vender” às grandes gravadoras reafirma seu engajamento e compromisso com o rap que mantém seu caráter crítico – o rap social. Isso porque, quando o rap torna um interesse das grandes gravadoras, isto não ocorre por um reconhecimento de sua importância social, tampouco pelo interesse em dar voz às pessoas que são diariamente silenciadas, mas pelo evidente interesse em lucrar com as músicas. Portanto, em entrevista ao jornal

Le Monde Diplomatique Brasil (2018)⁶, Emicida critica as grandes gravadoras por não entenderem que o rap não é só entretenimento. Destarte, denuncia que produtores pedem para cortar partes das letras para deixá-las mais comerciáveis, ou seja, com menos críticas sociais e reflexões políticas.

Sobre essas propostas, Emicida declara em *Triunfo* (2009) que ele “podia, e se eu quisesse vendia, mas sou tudo aquilo que pensaram que ninguém seria”, pois “**não vim pra traír minhas convicções em nome das ambições, e arrebatá-las multidões ao diluir meus refrões**” (grifo nosso). Assim, a criação de sua gravadora acontece rumo ao seu projeto de ser um rapper engajado com a causa; de manter sua liberdade para gravar suas músicas sem precisar forjar suas letras para serem mais vendáveis.

Vale destacar que, de acordo com Arndt e Maheirie (2017), quando a música se torna um produto cultural, ou seja, quando é compartilhada socialmente, ela se torna polissêmica e polifônica. O primeiro conceito diz respeito aos múltiplos sentidos que podem ser atribuídos a uma mesma manifestação artística, visto que eles são construções singulares e dependem da forma como cada ouvinte interpreta a música ouvida. Já seu caráter polifônico diz respeito às diversas vozes sociais e históricas que atravessam a construção musical.

Neste mesmo sentido, Pires e Tamanini-Adames (2010) apontam que, ao lançar o conceito de polifonia, o filósofo Bahktin desenvolve a ideia de que na música, ou no romance, há uma multiplicidade de vozes ideologicamente distintas. Essas vozes, ou linguagens sociais, se impõem ao autor como expressão do contexto social em que ele está inserido, e por vezes se apresentam em sintonia, outrora em confronto. É neste sentido que Bahktin considera que todo discurso, todo texto, é formado por diversos discursos anteriores com os quais

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=Wk2TE2Yvjlk>

o autor dialoga e retoma para criar o seu próprio discurso. Assim, a singularidade do indivíduo é sempre atravessada pela coletividade, por um contexto universal. No entanto, também devemos considerar, segundo Sartre (1960/2002), que o contexto universal é construído por singularidades. Sartre nos informa que, independente de onde partirmos, seja da dimensão singular ou universal, se compreendemos essa relação por uma lógica dialética, encontraremos nessa a interdependência de ambas dimensões.

Desta forma, considerando o caráter polifônico da música, em que expressa a coletividade de vozes que se fazem presentes no contexto em que ela é produzida, tanto a experiência do próprio artista, quanto as vozes que compõem o respectivo universo social, são reverberações por meio da música que contêm sínteses entre o singular e o universal. Assim, as letras de Emicida expressam tanto o aspecto universal de seu contexto, marcado pela escassez, desigualdade, violência, entre outros, quanto suas próprias vivências nesse espaço e seus movimentos rumo à superação dessa escassez. É nesse sentido que Emicida afirma que “minhas rima fala de um tudo que nasceu de algum nada” (*Rotina*, 2009).

Deste modo, usando sua liberdade, inclusive escolhendo ser fiel ao seu projeto de ser um rapper engajado com a causa do hip hop, Emicida realiza inúmeras críticas ao sistema, sobretudo sobre as desigualdades produzidas e as questões raciais. Faz de suas músicas um meio de elevar a autoestima dos ouvintes que se identificam com seu rap e não um fim econômico para si mesmo. Como declara na música *Beira da Piscina* (2010), busca “devolver o orgulho do gueto, e dar outro sentido pra frase ‘tinha que ser preto’”.

Portanto, em suas letras, ele fala “de suor e calos, traumas e abalos, almas e ralos” como expõe na música *Samba do fim do mundo* (2013), gravada com Fabiana Cozza e Juçara Marçal. Na mesma música, ainda afirma ver “no

sistema essa máquina de moer pobre”. No entanto, encontramos essas denúncias e críticas desde as primeiras músicas até as mais recentes. Na música *Intro* (2009), por exemplo, primeira faixa de seu primeiro álbum, ele questiona “por que a polícia para pra mim e os taxista não?”. Em *Boa Esperança* (2015), reflete sobre “os camburão que são negreiros a retrafficar”, e conclui que “favela ainda é senzala”.

Em músicas mais recentes, como *Ismália* (2019), gravada com a atriz Fernanda Montenegro para o seu último álbum (até o momento), Emicida relata alguns casos de violência policial que ganharam espaço na mídia, como o assassinato do músico Evaldo Rosa, no Rio de Janeiro, que teve seu carro alvejado por oitenta tiros disparados pelo exército brasileiro. Nesta música, Emicida assevera que “80 tiros te lembra que existe pele alva e pele alvo” e que “quem disparou usava farda mais uma vez”. Ainda reflete que “um corpo preto morto é tipo os hit das parada, todo mundo vê mas essa porra não diz nada”.

O que Emicida denuncia é que, apesar de diariamente pessoas pretas serem mortas pela violência policial, raramente os casos ganham a mídia e, quando ganham, a sociedade parece não se importar ou não perceber a relação da cor da pele com a violência sofrida. Além disso, raramente os autores da violência policial recebem algum tipo de julgamento, quando não são condecorados. Sobre isso, Emicida também expõe, em *Ismália* (2019), sobre outro caso ocorrido no Rio de Janeiro em 2015, em que cinco jovens negros, que estavam retornando para casa após saírem para jantar em comemoração ao primeiro emprego de um deles, foram alvejados por cento e onze tiros da polícia em mais um suposto engano: “quis ser estrela e virou medalha num boçal, que coincidentemente tem a cor que matou seu ancestral”. Nessa música, Emicida traz uma reflexão sobre o mito de Ícaro relacionado às vivências da população negra, alertando

sobre os perigos de “voar perto do sol”, pois “eles não aguentam te ver livre, imagina te ver rei; o abutre quer te ver no lixo pra dizer ‘ó, num falei?!’”. Assim, entendemos pela música que “ser estrela” faz alusão aos jovens negros e pobres ocuparem espaços e alcançarem coisas que não são tão comuns em sua realidade socioeconômica.

Essa impunidade supracitada é denunciada por Emicida já na música *Dedo na Ferida* (2013): “a justiça deles só vai em cima de quem usa chinelo”, concluindo que “agressão de farda é legítima”. Sobre a consequência disso, o artista expressa que “meus heróis também morreram de overdose: de violência; sob coturno de quem dita decência”. É por essas denúncias e diversas outras contidas em suas músicas, que Emicida alega, na música *Pantera Negra* (2018), ser “vingador vingando a dor dos esmagados pela engrenagem” e que sua caneta cria letras que possibilite ao “povo ter reis no espelho”.

Como vimos, fundando sua própria gravadora, Emicida conseguiu manter as críticas e denúncias sociais em suas músicas e, simultaneamente, fez com que elas circulassem (e ainda circulem) entre milhões de pessoas, e assim alcançou espaços sociais que antes lhe eram negados. Porém, viver no cerne desta contradição o levou a se sentir deslocado, como se não pertencesse a esses lugares, como expressa na música *Hoje Cedo* (2013) mencionada anteriormente. Acrescenta nesta música que “É crise, trampo, ideologia, pause. É aqui onde nois entende a Amy Winehouse”. Expressa, ainda, ter lotado casas por todo o país, mas esvaziado a sua própria.

Esse descontentamento com o sucesso fora questionado por Emicida na música *Só mais uma noite* (2010): “eu não sou daqui. Na real, já nem sei se eu virei o que abominava quando ninguém me escutava . . . , antes eu até sorria, hoje vejo os copo cheio e as pessoa vazia”. Conclui que “tristeza mata, é um

dois pra virar depressão”. Ainda considera que merece ser feliz, e sobre a luxúria e as baladas que tem acesso, ressalta que “feliz nada, é a dor maquiada”.

Entretanto, esse sofrimento vivenciado diante dessa contradição parece ter encontrado a superação com seus trabalhos a partir de 2015. Neste ano, Emicida faz uma viagem aos países africanos lusófonos para servir de inspiração à criação de seu álbum *Sobre crianças, quadris, pesadelos e lições de casa*, em que ressalta em suas músicas a importância da África.

Interessante observar que a partir deste álbum podemos perceber algumas diferenças nas músicas do artista. Anteriormente, o que predominava em suas músicas era tons mais impositivos e exclamativos, caracterizados por rimas incisivas e aguerridas, bem como denúncias que expressassem suas próprias vivências nos contextos que apresentava nas músicas. A partir deste álbum, o que se percebe é uma entonação mais branda e rimas mais sutis, apesar de igualmente conter críticas e denúncias.

Além disso, pelo fato de a música ter lhe proporcionado uma ascensão social e, atualmente, Emicida não estar mais inserido no mesmo contexto de escassez de outrora, percebe-se que suas músicas, a partir do referido álbum, direciona suas críticas e denúncias às questões mais universais, com menos relatos de suas próprias vivências. Por exemplo, na música 8 (2015), ele adota essa segunda entonação ao referir viver na “terra do alise, tinge, finge que segregação é ficção, tipo Fringe. Assim rancaram o nariz da esfinge”, fazendo críticas a práticas estéticas, comuns na sociedade, advindas de um processo colonizatório, no qual o cabelo afro é visto como feio e indesejado; por conseguinte, muitas pessoas negras buscam por procedimentos de alisamento e tingimento a fim de deixar o cabelo afro parecido com o de pessoas brancas. Em *Mufete* (2015), Emicida sugere interiorizar e assumir, de maneira amigável, o lugar social que

ocupa agora, ao expressar que “arte é fazer parte, não ser dono. Nobreza mora em nós, não no trono, portanto somos reis e rainhas, somos, mesmo entre leis mesquinhas, vamos”.

Na música *Paisagem* (2019), ele declara que “a cena triste insiste em te dar um papel”, ou seja, os sofrimentos vivenciados por Emicida o incentivam a escrever suas músicas, a se expressar por meio de suas letras. Contudo, a trajetória de Emicida e sua experiência com o rap compreendem igualmente contradições. Foi devido ao contexto de escassez, de violência e das desigualdades sociais que o rap nasceu e possibilitou que Emicida superasse a condição desfavorecida em que vivia. Deste modo, a qualidade crítica e denunciativa do rap só existe por (infelizmente) haver “cenas tristes”.

Sartre (1960/2002) nos lembra que o estilo do artista se relaciona com sua concepção de mundo, ou seja, as estruturas de suas frases e suas características narrativas apontam para suas formas de se relacionar com o exterior. À vista disto, a qualidade da expressão de Emicida desvela seu projeto para com o campo social e não somente com o projeto de produzir música. Portanto, se no início de sua carreira seu projeto para com o rap era “não mais passar fome”, como expressa na música *Triunfo* (2009), à medida que essa escassez foi sendo superada em sua vida e esse projeto alcançado, urgiu a necessidade de novos projetos que mantivessem Emicida engajado com a arte e que continuassem trazendo denúncias e críticas sociais sobre um contexto em que ele não está mais inserido.

Com essa mudança em sua vida, as maneiras pelas quais Emicida se objetiva no mundo também enfrenta mudanças, como na própria forma de se expressar pelas músicas e até no próprio conteúdo delas, que por denunciar um contexto em que ele não está mais inserido, apresenta mais questões universais

e lutas coletivas do que suas experiências. Na música *Eminência Parda* (2019), com participação de Dona Onete, Jé Santiago e Papillon, por exemplo, considera que sua “caneta tá fodendo a história branca” e que “pastoreio a negra ovelha que vagou dispersa; polinização pauta a conversa até que nos chamem de colonização reversa”. Ou seja, ao se colocar como o pastor das ovelhas negras, se percebe como aquele que guia os seus semelhantes para a luta contra o colonialismo através de suas músicas.

Nesse mesmo caminho, em *AmarElo* (2019), música com participação de Majur e Pablló Vittar, Emicida reconhece que “é um mundo cão pra nois”, mas que apesar das dificuldades e lutas que precisam ser travadas, “perder não é opção, certo?!”. Assim, finaliza a música de maneira motivacional, dizendo aos seus ouvintes: “cê vai sair dessa prisão; cê vai atrás desse diploma; com a fúria da beleza do sol, entendeu? Faz isso por nós; faz essa por nós; te vejo no pódio”.

No entanto, temos que considerar que a saída dessa prisão não será oportunizada para todos. As superações realizadas por Emicida também devem-se ao contexto socioeconômico da época, que possibilitou seu êxito com sua empreitada autônoma, por conseguinte, a construção de sua própria gravadora. Nesta condição, isenta de mediação de outra gravadora entre o rapper e o mercado, a liberdade de expressão é oportunizada. Contudo, sabemos que nem todas as pessoas desfavorecidas socialmente, estão inseridas em condições sociomateriais que possibilitem essa guinada, mesmo que a desejem. Do mesmo modo que muitos ficam iludidos com a fama, considerando que seu sucesso é mérito próprio.

Essa ilusão não parece ser vivenciada por Emicida, que após o sucesso de sua gravadora e de sua própria carreira, incentiva e apoia outros artistas a se en-

gajarem na produção do rap, abrindo as portas do *Laboratório Fantasma* para rappers terem acesso ao que ele não teve: uma gravadora que compreende que o rap não é só entretenimento e que respeita a liberdade criativa do artista. Essa condição, favorecida por Emicida, possibilita que outros rappers insiram suas músicas na indústria fonográfica sem solicitar que as letras sejam menos críticas. Atualmente, além de Emicida, a *Laboratório Fantasma* tem parcerias com diversos artistas, como Rael, Coruja BC1, Kamau, Drik Barbosa, entre outros.

Em suma, é pesaroso compreender que o rap depende das condições produzidas pelo sistema capitalista para ter a quem e a quem produzir suas críticas e denúncias, e que também depende das produções desse sistema para se popularizar. Em contrapartida, felizmente o rap nasceu como um filho subversivo.

Considerações finais

Diante do exposto, podemos considerar que a noção sartriana do verdadeiro intelectual pode ser estendida para compreender esses(as) artistas, sobretudo aos(às) rappers, que denunciam as desigualdades sociais e como elas se produzem. Ademais, a crítica e denúncia social são características históricas do rap, presentes em suas letras desde sua gênese. No entanto, quando os rappers conseguem ascender economicamente, alguns vivenciam uma contradição de seu próprio ser, considerando que se inserem em um contexto divergente àquele que denunciam e criticam, visto que não vivem mais “junto à pobreza que enriquece o enredo”, como canta Emicida na música *Triunfo* (2009).

Emicida foi um dos que não sucumbiu a essa contradição, sendo que conseguiu criar alternativas para manter-se livre das exigências mercadológicas. Contudo, há rappers que, ao conquistarem o sucesso e fama, e, por conseguinte, condições de abundância, voltam o foco de suas músicas para essa conquista, ostentando os bens que a abundância de recursos lhes permite adquirir.

Essa característica se apresenta no *trap*, subgênero do rap que, segundo Oliveira e Sena (2019), surge em Atlanta, nos Estados Unidos, entre as décadas de 1990 e início dos anos 2000, com letras voltadas à exaltação do acesso a armas e drogas, elementos presentes no contexto em que seus produtores viviam e que, de certa forma, representavam um bem desejável.

Oliveira e Sena (2019) apresentam que o *trap* se diferencia do rap na parte técnica, por apresentar batidas mais aceleradas e fortes, além de efeitos na própria voz do cantor. Atualmente, com o subgênero ganhando cada vez mais notoriedade, alguns trappers brasileiros continuam a ostentar em suas letras a aquisição de joias, roupas de grife, carros de luxo, armas e drogas. Com isso, como apontam os autores, o subgênero abre espaço para diferentes discussões, tanto da parte técnica de suas produções quanto das questões sociais envolvidas nas letras, considerando que, se por um lado o foco na suntuosidade pode ser entendido como uma afronta à hegemonia que exclui e marginaliza a população negra, pois os artistas cantam que estão usando produtos e acessando locais que outrora lhes foram negados, por outro é lucrativo para as marcas exaltadas nas letras.

Ademais, o estilo de vida divulgado pelo *trap* não é de fácil acesso àqueles que continuam às margens da sociedade, como afirma Djonga na música *Giz* (2022), gravada pela *A Quadrilha*, ao cantar que comprando a loja inteira o “dinheiro [é devolvido] pra racista no final”. Além disso, na música *Bode* (2022), pela mesma gravadora, o referido rapper reconhece que usa itens caros, mas não os exalta em suas músicas por considerar que “ganhar como eu vai ser um pouco mais raro”.

Com isso, percebemos que no caso específico de Djonga, assim como de Emicida, a escassez foi vivenciada durante muito tempo de suas vidas, e a su-

peração desse contexto se deu por meio do rap. No entanto, a ascensão pela arte não parece ter alienado Emicida quanto aos propósitos do rap, fato que permite associá-lo com o intelectual defendido por Sartre.

Referências

Almeida, R. D. (2014, out.). Liberdade e terceiro mundo: as posições políticas de Jean-Paul Sartre. *Anais do XIV Encontro Regional de História. 1964-2014: 50 anos do golpe militar no Brasil*, 905-917. Recuperado de <http://www.erh2014.pr.anpuh.org/anais/2014/16.pdf>

Andrade, E. N. (1999). *Rap e educação: rap é educação*. São Paulo: Summus.

Arndt, A. D., & Maheirie, K. (2017, mai.-ago.). A música como mediadora de encontros em um CRAS. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 12, 439-452. Recuperado de http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/revista_ppp/article/view/2452

Barroso, C. de P. (2021). *O método progressivo-regressivo na formulação de uma filosofia do indivíduo concreto na obra de Sartre*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 157p. Recuperado de <http://hdl.handle.net/1843/45854>

Ferreira, R. L., & Sousa, F. S. (2020, ago.-dez.). “E se fosse ao contrário?” Djonga e Fanon: um diálogo sobre racismo e alienação. *Trilhas da História*, v. 10, n. 19. Recuperado de <https://trilhasdahistoria.ufms.br/index.php/RevTH/article/view/12147>

Lucas, C. B. (2017, set.). Perspectivas comunicacionais para a música sampleada. *Anais do 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Recuperado de <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2017/resumos/R12-2716-1.pdf>

Oliveira, I. A. G., & Sena, C. H. N. (2019, set.). Do Rap ao Trap: uma análise do subgênero no cenário brasileiro. *Anais do 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Recuperado de <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2019/resumos/R14-1942-1.pdf>

Perdigão, P. (1995). *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM.

Pires, V. L., & Tamanini-Adames, F. A. (2010, nov.). Desenvolvimento do conceito bakhtiniano de polifonia. *Estudos Semióticos*, 6, 66-76. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/esse/article/view/49272>

Sartre, J-P. (1994). *Em defesa dos intelectuais* (1ª ed.). São Paulo, SP: Ática. (Obra original publicada em 1972).

Sartre, J-P. (2002). *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Rio de Janeiro: DP&A. (Obra original publicada em 1960).

Sartre, J-P. (2015). *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (24ª ed.). Petrópolis/RJ: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1943).

Souza, G. D. F., Silva, T. C., & Silva, F. R. (2020, dez.). Cultura Popular Negra: decolonialidade no Rap e em produções audiovisuais. *Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura*, 9, 1-24. Recuperado de <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/3890>

Taperman, R. (2015). *Se liga no som: as transformações do rap no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma.

CAPÍTULO 11

UMA COMPREENSÃO DO PROJETO DE SER PAGU À LUZ DO MÉTODO BIOGRÁFICO SARTRIANO

Zuleica Pretto

Beatriz Cavalheiro

Indianara Machado Eusébio

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-B

Este capítulo apresenta uma análise da biografia de Patrícia Rehder Galvão (1910-1962), a Pagu, à luz do aporte teórico-metodológico do existencialismo de Jean-Paul Sartre. Para executar tal empreitada, contamos com fontes bibliográficas, livros, diário e uma produção cinematográfica. O método biográfico proposto por Sartre, aplicado em seus “analisandos de papel”, Genet (1952), Flaubert (1971/1972) e Baudelaire (1947), não apenas inspira a ciência psicológica à produção do conhecimento sobre os processos de subjetivação/objetivação no mundo, mas oferece sólidos subsídios para levar essa proposta a cabo, de modo singular, inovador e potente. Os preceitos fenomenológicos e dialéticos sartrianos, inerentes ao método biográfico, sustentaram nossa pes-

quisa e compreensão sobre o projeto de ser de Pagu, impregnado que foi de seu tempo histórico e de sua originalidade.

Patrícia Rehder Galvão foi uma mulher brasileira, escritora, artista, militante política, uma revolucionária e, acima de tudo, uma mulher de vanguarda para o tempo em que viveu. Pelo seu notável compromisso social e engajamento, deixou marcas na história brasileira, na cultura, na arte, na literatura, na política, na história das mulheres do Brasil. O escritor Augusto de Campos, autor da biografia de Pagu, intitulada “Pagu: vida e obra”, a descreve desta maneira: “[...] talvez a primeira mulher nova do Brasil da safra desse século na linhagem de artistas revolucionárias, como Anita Malfatti e Tarsila, mas mais revolucionária como mulher” (Campos, 1982, p.27).

Nascida em 1910, em São João da Boa Vista, São Paulo, Pagu contestava os valores tradicionais, expressando-se, desde menina, de maneira irreverente e subversiva. A partir dos 18 anos, aproximou-se do movimento antropofágico, em que encontrou um importante espaço de participação e expressão de ideias. Conforme caracteriza Campos (1982), nos anos 1920, o momento cultural do país era de muita efervescência com o Movimento Antropofágico, que criticava a Vanguarda de 1922 do Movimento Modernista; este, por sua vez, questionava tudo que era tradicional nas artes plásticas, na literatura, na organização social e na vida cotidiana. O Antropofagismo foi desenvolvido por um grupo de literatos, tendo como fundador e criador do Manifesto Antropofágico Oswald de Andrade; com linguagem metafórica e uma ideologia ligada ao marxismo, seu interesse era pautado na crítica à dependência cultural estrangeira e na acomodação dos modernistas.

Nesse ambiente, desejava de uma revolução artística e cultural, Pagu se fez uma crítica fervorosa dos modernistas e da produção cultural vendida ao mercado. Segundo Campos (1982, p.34), preocupada em estar “longe de con-

dicionamentos estéticos e literários” em seus textos, crônicas, poesias e desenhos, Pagu buscava uma “tentativa rara de ligar o verbal e o não-verbal”, num “contágio de formas”, que apontasse para o novo e para o irreverente, que tinha a marca da sensualidade. Num esforço autobiográfico, cria o “Álbum de Pagu” ou “Pagu: nascimento, vida, paixão e morte”, obra que denuncia esses anseios. Nesses escritos, Pagu procura diálogos com a literatura, as artes plásticas e cênicas, adotando pseudônimos.

Contudo, sua crítica e participação se estendeu de modo radical ao âmbito da política brasileira, num período de garridas desigualdades sociais e agitação política. Campos (1982, p. 34) contextualiza que “a revolução de 30 sacudia o país, e a crise do capitalismo, deflagrada pela depressão de 1929, acabaria repercutindo na estrutura econômica da sociedade brasileira”. Num cenário dramático de crises e polarizações ideológicas extremas entre esquerda e direita, ocorre a Revolução de 30 ou Golpe de Estado, no qual Getúlio Vargas assume a presidência com o “Governo Provisório”; em 1937 se instala a ditadura, com perseguições à esquerda nascente no Brasil, ligada ao Partido Comunista, ao qual Pagu se associou. Pagu tanto se contrapõe ao sistema dominante mediante produções literárias jornalísticas combativas, como participa ativamente de manifestações, lutando nas ruas, filiada ao partido. Como descreve Campos (1982), Geraldo Ferraz a definiu como a ‘militante do ideal’, considerando Pagu a primeira mulher presa por motivos políticos no Brasil, entre 1935-1940.

Ainda na biografia escrita por Campos (1982), o jornalista Otávio de Faria comenta a dignidade pessoal e fidelidade ideológica de Pagu:

Seu idealismo, dos mais fortes e sinceros que conheço, lançou-a em todos os extremos da prática revolucionária e ela recolheu todos os prêmios habituais a esse gênero de sinceridade: a perseguição policial, a prisão, o abandono dos amigos, a traição, o ódio, a suspeição dos correligionários, a proscrição. Nada disso fez morrer, ou diminuir, a sua sede de verdade (Campos, 1982, p. 267).

Em meio a essa trajetória, Pagu também era família, filha, irmã, mãe, esposa. Com a família, vivenciou momentos de tecimento, rupturas e sofrimento; no âmbito amoroso, posicionava-se contrária ao casamento tradicional e a opressão sexual voltadas às mulheres, e à vivência da maternidade como excludente da vida pública. Casou-se duas vezes, sendo a primeira, aos 20 anos, com Oswald de Andrade, com quem teve seu primeiro filho, Rudá; a segunda, aos 35, com Geraldo Ferraz, tornando-se mãe pela segunda vez, do filho que leva o mesmo nome do pai. Neste percurso amoroso, especialmente com Oswald, experimenta diferentes emoções e contradições.

Pagu, mesmo com as suas extraordinárias qualidades e coragem, rodeada por pessoas de grupos sociais distintos (elite, proletários, esquerdistas, com os quais escolhia conviver, direitistas, com os quais inevitavelmente convivia e lutava contra) também foi vista como um corpo, objeto, julgada e condenada por suas escolhas não tradicionais. Trata-se de um Machismo estruturante na sociedade (Ribeiro, 2017) que, como um manto, recai ainda sobre as mulheres, e que se estende no século atual. Como psicólogas, testemunhamos o aprisionamento que envolve os corpos femininos, decorrente dos determinismos de gênero, que se expressam, muitas vezes, em situações de violências.

De acordo com Campos (1982), Pagu foi diagnosticada com câncer de pulmão, talvez pelas condições a que foi submetida na prisão e na vida. Na prisão, sofreu torturas constantes, sentiu depressão, chegando a pesar pouco mais de 40 quilos. As sequelas físicas e emocionais do sofrimento que experimentou em sua trajetória eram visíveis e a faziam querer desistir de viver, no entanto, mesmo após tentativas de suicídio, conforme expressava em cartas ao pai, seguia vencendo corajosamente. Com 52 anos, em 12 de dezembro de 1962, Patrícia faleceu em virtude de câncer, deixando à História um legado de luta, resistência e força.

Sentimo-nos tocadas pela história marcante de Pagu e, com isso, compelidas a escrever sobre ela, amparadas pelo existencialismo de Jean Paul Sartre (1905-1980) e de Simone de Beauvoir (1910-1986), contemporâneos da artista. Almejamos, sobretudo, compreender Pagu enquanto sujeito, localizada num campo social tão efervescente da história do Brasil e da história das mulheres brasileiras. Isso porque entendemos que a compreensão da trajetória de mulheres que contribuíram de forma destacada para a sociedade, permite a outras mulheres tecerem as suas próprias histórias de maneira mais crítica.

Para Campos (1982), Pagu foi mitificada como a musa-mártir do modernismo, sendo justo resgatar a sua trajetória como intelectual, militante, política, escritora, artista, destacando a sua participação no contexto cultural brasileiro. Participação esta que, como ocorreu a outras mulheres, ficou subsumida ou marginalizada na história social e política do país. Para ele, a condição feminina decretou sofrimento a sua personalidade inconformada. repercutindo em sua realização no campo da literatura.

A partir de um olhar analítico sobre as suas escolhas e experiências, buscamos problematizar e discorrer sobre os contextos antropológico e sociológico vividos por ela e as possíveis apropriações que lhe foram possíveis efetivar a partir desses vividos, constituindo-se, assim, enquanto ser-no-mundo. Como compreende Schneider (2011), o método biográfico sartriano foi construído ao longo da obra sartriana, elucidando-se nas obras *O Ser e o Nada* (1943), no capítulo *Psicanálise Existencial*, e em *Questão de Método*, na introdução à *Crítica da Razão Dialética* (1960).

Os princípios da psicanálise existencial (Sartre, 2001), buscando a profundidade na análise, orientam o caminho para conhecer o projeto fundamental de uma biografia, a apreensão do particular, da especificidade de cada sujeito e de cada fenômeno em situação, evitando as tentativas de generalização,

frequentes nas concepções positivistas. A psicanálise existencial, a partir da indagação, da atitude descritiva e interessada por parte de quem estuda, tem como fim não as experiências empíricas isoladas que marcam a vida de alguém, mas as conexões e articulações dos acontecimentos de uma vida, o nexos e o valor que unifica um Projeto de ser, tecendo uma simbólica própria. O método progressivo-regressivo, essencialmente dialético, caracterizado em *Questão de Método* (2002), nos permite fazer o vai-e-vem entre o universal e o singular, entre a época e o indivíduo, o que promove compreensões provisórias e situadas, não totalizantes acerca do fenômeno em questão, localizando o projeto de cada sujeito na história social.

Acreditamos, ademais, que o tempo vivido por Pagu guarda similaridades com a situação polarizada que marca o cenário sociopolítico brasileiro na contemporaneidade. Sua vida pessoal, por sua vez, ilustra contradições vivenciadas por muitas mulheres divididas entre prerrogativas de gênero tradicionais e novas formas de viver a feminilidade, e que sofrem severos julgamentos, cerceamentos e têm seus direitos violados quando subvertem os padrões pré-definidos.

Fontes de pesquisa

Desafiadas a extrair reflexões e problematizações, revisitar a História com olhos de outro tempo, com “olhos dos outros”, a partir de aspectos da vida de Pagu, recorreremos a algumas fontes de informação: a obra literária chamada “Pagu - Patrícia Galvão: Vida-Obra”, de Augusto de Campos, publicada em 1982; a autobiografia intitulada “Paixão Pagu – uma autobiografia precoce de Patrícia Galvão”, de 2005; o filme “Eternamente Pagu”, de 1987, dirigido por Norma Bengell. Essas três fontes de informação, a partir das suas particularidades, nos ajudam a remontar a história da mulher multifacetada que foi Pagu.

A biografia escrita por Augusto de Campos reúne uma série de depoimentos – alguns deles publicados em jornais da época – que contam sobre quem era Patrícia Galvão, a Pagu. Considerando que, para a psicologia existencialista, quem somos passa também pelo modo como os outros nos veem, constatamos a importância de trazer para esta análise as narrativas daqueles que conviviam com Pagu, acompanhavam seu movimento no mundo e lançavam sobre ela Olhares que atravessavam a construção de seu projeto. Os relatos reunidos pela biografia em questão, ainda que partam de pontos de vista diferentes, reforçam o quanto Pagu era uma mulher forte, corajosa e desperta para as injustiças e desigualdades da época.

A produção cinematográfica, por sua vez, retrata a história dessa personagem no gênero drama, constituindo uma produção brasileira com duração de 101 minutos, produzido pela Embrafilme, em 1987. O longa-metragem se passa no final da década de 1920, quando Pagu, com menos de 20 anos, conhece e encanta os intelectuais e artistas paulistas, assim como escandaliza os conservadores da sociedade paulistana. Jovem, mulher, alegre e ousada, suas atitudes mostram, desde o início do filme, uma rebeldia, insatisfação e contravenção ao questionar a hipocrisia da sociedade brasileira da época. A produção audiovisual aborda, especialmente, a participação política de Pagu, mostra também sua capacidade artística, literária e profissional, bem como seu sofrimento psicológico como mãe, esposa, filha, militante política e mulher.

“Paixão-Pagu – uma autobiografia precoce de Patrícia Galvão” é uma carta que ela própria escreveu sobre si a seus filhos durante o período em que esteve presa. Extremamente tocante, o texto narra os aspectos que lhe pesaram a existência – ser filha, mulher, irmã, esposa, partidária; as suas derrotas, as suas dores. É um relato que impressiona pela delicadeza e tristeza, escrito enquanto esteve em detenção. São registros poéticos, viscerais, entusiasmados e

dolorosos, que em parte se aproximam das queixas e discursos íntimos que são verbalizados no contexto clínico da Psicologia.

A análise compreensiva da trajetória de vida de Pagu é realizada a partir de situações significativas vividas por Pagu registradas nesses materiais. A partir deles, visamos identificar pistas que nos permitam compreender aspectos importantes de seu projeto e desejo de ser constituídos no seio de sua situação sócio-histórica, na medida em que estes são conceitos centrais na perspectiva sartriana. Obviamente, sabemos dos extensos limites de nossa empreitada – inclusive porque as nossas fontes de informação não dispõem, em sua maioria, da voz da própria Pagu, mas são narrativas dos que compunham a sua teia de relações amparadas em fatos e depoimentos acerca da sua existência –, mesmo assim, arriscamos o registro de nossas reflexões.

A trajetória de Pagu: um olhar a partir do existencialismo

O meu corpo quer extensão, quer movimento, quer ziguezagues. Sinto os ossos furarem a palpitação da carne. As folhas estão verdes. As azaleias morrendo. Esse ventinho doloroso. Talvez eu não devesse começar meu relatório hoje. Com olhos de sol. Que preguiça de pensar. A longa história cansa. Não será ainda uma modalidade de fuga? Uma justificativa contra o conhecimento? Quero rolar na areia e esquecer...se eu tivesse a certeza de que não me custaria nada falar, eu não falaria. Escrever já é um desvio favorável ao esconderijo. No fundo, eu penso na defesa dos detalhes, porque sei que os detalhes justificarão em parte minha maneira de ser. Ou não. A minúcia será o castigo de minha covardia. Minha humilhação está na minúcia. Para que dar tanta importância à minha vida? (Pagu, 2005)

A concepção relacional e dialética da realidade humana fundamenta o sujeito como um ser histórico e social, que só pode ser constituído a partir de mediações estabelecidas nas suas relações com o mundo, as coisas, o tempo, os outros, com seu próprio corpo e seu próprio ser (Sartre, 2001/2002). De imediato, o sujeito é “lançado” na realidade, ou seja, nasce em uma determinada época

e em um meio social, material, cultural, econômico e político, com valores, normas e uma moral já estabelecida pela sociedade. Ao nascer, o sujeito participa deste contexto antropológico, em que os pais, familiares e amigos (sua rede de relações sociológicas) se relacionam com ele a partir de suas expectativas e desejos, e nesse processo vão confirmando e/ou negando seu ser e construindo um campo de possibilidades (Schneider, 2011).

Entretanto, como é liberdade, o sujeito sempre faz algo de si a partir o que fizeram dele. Assim, é no seu contexto (antropológico e sociológico), na relação dialética entre a objetividade (mundo, coisas, pessoas) e subjetividade (a maneira como faz suas escolhas e ações) que vai desenvolvendo o seu projeto e desejo de ser para, então, constituir-se. Conforme Sartre: “Simultaneamente fuga e salto para a frente, recusa e realização, o projeto retém e revela a realidade superada, recusada pelo movimento mesmo que a supera...” (Sartre, 1987, p.152). Desse modo, o sujeito vai dialeticamente construindo-se nas suas relações, imerso no mundo e junto aos outros.

Neste sentido, ao se posicionar no mundo, o sujeito produz a sua própria história e a história coletiva ao mesmo tempo em que é produzido por ela. Isto ocorre porque ele participa de um contexto antropológico que lhe abre certas possibilidades, bem como de uma rede de relações sociológicas que medeiam seu movimento de apropriação do e no mundo, o que permite a relação dialética entre a objetividade e a subjetividade, de modo que uma não existe sem a outra. Sendo assim, quando nasce Pagu, há uma modificação na estrutura e na dinâmica de sua família, e conforme cresce e expande sua rede de relações e participação social, imprimi modificações no contexto socio material mais amplo.

Pagu nasceu em São Paulo, em uma família de classe socioeconômica média/alta, com valores conservadores e tradicionais; morou inicialmente no bairro Liberdade e, posteriormente, a partir dos 16 anos, no Brás. Tinha três

irmãos, dois mais velhos e uma mais nova, Sidéria, à qual chamava de Sid e dizia que era como se fossem uma pessoa só. Foi com Sid que Pagu compartilhou muitos momentos e experiências (o peso de ser a irmã mais velha, tomada como modelo), e formação (juntas, faziam aula de literatura e arte dramática). Estudou em um colégio privado e conservador, com valores religiosos e segregado no que diz respeito ao gênero feminino, como eram as escolas da época. Os eventos sociais restringiam-se a: sorveteria (que Pagu frequentava com Sid), cinema (que era mudo), o teatro (no qual Pagu declamou e interpretou poemas modernistas), festas sociais e bailes.

No que se refere à sexualidade, Pagu teve uma iniciação neste tema precocemente, experimentando o sexo de modo afirmativo, mas não prazeroso, como relata em seus escritos (Galvão, 2005). Com 12 anos, teve suas primeiras relações sexuais com um homem casado, amigo da família. Dois anos depois, engravidou e fez um aborto. Pagu problematizava e rompia com as expectativas conservadoras, militando a partir da sua própria existência e reivindicando espaço para o posicionamento crítico feminino na época. É nesse contexto antropológico, então, que Pagu estabelece suas relações que são a base para a construção da sua singularidade, o campo de possíveis no qual faz suas escolhas e que resultam num projeto de ser, que é, sobretudo, resistente e subversivo.

Na primeira cena do filme *Eternamente Pagu*, a personagem que a representa está na escola, fazendo uma prova, burlando as regras ao se olhar no espelho dentro da sala de aula. Em seguida, diz ter terminado a prova e pede licença para sair; encontra Sidéria e, juntas, fogem do colégio. Na cena seguinte, aparece seu pai repreendendo as duas pela atitude, especialmente Pagu, por ter feito uma prova exatamente igual à da sua colega de classe. Seu pai, então, as proíbe de irem à sorveteria e manda as duas para seus respectivos quartos, mas Pagu permanece onde está, enfrentando-o. Estas cenas iniciais revelam, assim,

que Pagu se posiciona de modo combativo nas situações, com convicção, ironia e ousadia, especialmente frente a autoridades, como a escola e o pai.

Resultam num projeto Pagu aparece usando calças compridas na rua e é agredida verbalmente por homens, fato que indigna sua irmã e a faz discutir com eles, mas Pagu responde e age com desprezo, puxando Sidéria para seguir em frente. Esta cena, além de indicar que Pagu se sente à vontade para usar a roupa que deseja, mostra a relação de mediação e reciprocidade que havia entre as duas, a ponto de Sidéria se afetar, discutir e brigar pela irmã, diante da ofensa recebida. Verifica-se, também, que apesar de haver preconceito e discriminação quanto a uma mulher poder usar calças, Pagu coloca a possibilidade para si de usá-las. Vê-se, nessa situação, uma segurança de ser em Pagu, na medida que age independentemente do que os outros pensam, murmuram ou agem frente a sua escolha. Nas roupas e na maquiagem, sempre carregada e exótica, encontrava formas contraventoras de objetivar-se no mundo e de expressar o quanto desejava a novidade. Sendo o sujeito psicofísico (Sartre, 2001), no corpo de Pagu, revelava-se o seu projeto existencial.

Em outra situação do filme, que denota essa perspectiva contraventora de Pagu é quando ela decide fumar em lugares públicos. Seu pai é quem lhe apresenta o cigarro e lhe ensina a fumar. Esta cena, além de abrir a possibilidade para Pagu começar a fumar, mostra a qualidade da relação que havia entre pai e filha, que eram mediação um para o outro. Nessa situação existia reciprocidade entre eles, pois ele tinha acabado de repreendê-la e, mesmo assim, vai até o quarto dela para conversarem e se abraçarem, contribuindo para a consolidação de uma segurança em Pagu diante de seus posicionamentos. Pagu passa a fumar em lugares públicos, e esta atitude faz com que Sidéria a reprima, mas, mesmo assim, não deixa de fazer o que quer.

Em cena seguinte, também na sorveteria, Sidéria e Pagu encontram Olympio Guilherme, que convida Pagu para participar de um concurso de beleza da Fox, no qual o prêmio seria filmar em Hollywood. Pagu aceita o convite, mas perde o concurso. Chateada e frustrada com o fato, fica brava com Olympio e diz que se ele quer consolá-la, que a leve na festa que acontecerá naquela noite. Ele aceita. Estas cenas nos mostram Pagu buscando realizar seus desejos de viver coisas novas (ser atriz em Hollywood e ir a uma festa). Na festa, conhece os modernistas: o poeta Oswald de Andrade e a pintora Tarsila do Amaral (que eram casados), o poeta Raul Bopp – que lhe daria o apelido de Pagu – e o pintor Waldemar Belizário, que se encantam com ela. A rede de relações de Pagu, então, amplia-se de maneira significativa.

Em seguida, o filme mostra o romance secreto de Pagu e Oswald. Na cena, eles estão em um quarto se relacionando intimamente, quando ela relata como foi polêmico o seu discurso de formatura, destacando que o seu pai ficou uma “onça”. Oswald a confirma, dizendo que ela é uma “diaba”, enquanto a abraça e a beija. Conversam, na sequência, sobre o romance secreto que estão vivendo. Pagu diz que estão sendo “discretos e burgueses”. Oswald diz: “Nós somos a vanguarda da revolução”. Ela diz: “Que vanguarda é essa que vive fornicando pelos cantos?” Estas cenas mostram Pagu como uma mulher rebelde e irreverente, entusiasmada e cheia de convicções, e indicam, igualmente, a relação de mediação e amor que se estabelecerá entre ela e Oswald.

A questão a ser pensada até o presente momento é: como Pagu se fez uma mulher tão determinada a respeito do que quer? O que a movia para, já aos 18 anos, ser amante, artista, uma questionadora dos valores burgueses e conservadores, fazendo-se na contramão do que era esperado para uma jovem mulher naquela época? E como essas características se colocaram no seu futuro?

Sartre (1994) define que o eu ou o ego é transcendente à consciência, quer dizer, outra coisa que a consciência, um objeto para a consciência, sendo a consciência intencionalidade, vazia de conteúdo. “O Ego é a unidade dos estados, ações – facultativamente das qualidades. Ele é unidade das unidades transcendentais e é ele mesmo transcendente. É o polo – objeto da atitude irrefletida. Só que este polo aparece apenas para a reflexão” (Sartre, 1994, p.59).

Desse modo, as diversas experiências vividas espontaneamente pelo sujeito (irrefletidas) são apropriadas e unificadas por uma consciência de segundo grau, constituindo o eu. Assim, primeiro o sujeito vive experiências irrefletidas e, posteriormente, mediado pela reflexão, faz algo delas, retoma-as e totaliza-as, reconhecendo-se e reconhecendo o mundo a partir delas. Nesse fluxo de consciências, portanto, escolhe, age no mundo e constitui sua singularidade, ora com maior criticidade (analisando a situação e o seu eu na situação, aventando possíveis horizontes de futuro para si), ora com maior espontaneidade (não tomando o seu eu objeto de reflexão crítica, movendo-se, muitas vezes, por uma determinação ou pelas características dadas pelas situações, sem colocar, necessariamente, o seu ser em questão, embora este esteja no horizonte) (Schneider, 2011).

Com Sartre (2001), podemos entender que a partir das ações do sujeito no mundo, em suas diversas relações com pessoas e coisas, ocorre a construção de estados e qualidades de ser e, decorrente disso, de uma dinâmica psicológica que acaba por orientar as escolhas dos sujeitos. Estados e qualidades indicam modos de ser dos sujeitos, suas características, como este aparece para si e para os outros, e se relacionam com as escolhas fundamentais de um projeto de ser. No caso de Pagu, podemos identificar, sem dificuldades, algumas características constantes em seu ser: a audácia, a irreverência, a transgressão, a coragem, a intempestividade, a alegria. Desejante do novo, desgostosa com a tradição e

com as normas impostas, revoltada com as desigualdades e injustiças, vincula suas escolhas a luta por mudanças através de diversos meios postos pelo seu campo histórico de possíveis; movida pelo desejo, não mede esforços para participar dessa luta, como veremos adiante.

Outra cena importante do filme mostra Pagu conversando com Tarsila no teatro, antes de sua apresentação na esfera da contracultura que o movimento antropofágico representava na sociedade. Tarsila faz uns versos para Pagu e diz que Oswald é louco por ela, que todos são loucos por ela, ao que Pagu responde: “Vocês são as pessoas que eu mais amo no mundo”, e diz ainda que Tarsila a tem ensinado “muitas coisas lindas”. Tarsila diz: “Tem certas coisas que não posso te explicar, Patrícia, você tem que aprender por si mesma. Que nada a impeça. Não deixe que nada te impeça.” Pagu garante que não permitirá. Na cena seguinte, Tarsila diz: “Não esqueça, meu amor, fale daquele jeito único, nós estamos com você, vamos escandalizar a sociedade paulista”. As duas riem. Estas cenas nos indicam a relação de reciprocidade e afeto que havia entre ambas; ainda, que aquele era o ambiente propício para que Pagu exercesse a sua liberdade de expressão e audácia.

Na sequência, Pagu declama e interpreta poemas antropofágicos. Entre eles, o “Coco”, de Bopp (poema em sua homenagem, publicado na Revista Para Todos, com ilustração de DiCavalcanti, 1928); a “Balada da esplanada”, de Oswald, uma página do “Álbum de Pagu”. Diante disso, é vaiada e aplaudida no palco. Por seus amigos e familiares, é confirmada e parabenizada pela atuação e apresentação como integrante do movimento antropofágico, “pela convicção de quem sente todo o entusiasmo de uma arte nova” (Campos, 1982, p.422). Após esse episódio, Álvaro Moreyra, em 1929, na “Revista Para Todos”, publica:

Pagu está no Rio. Veio com Tarsila, Anita Malfatti, Oswald de Andrade. Não veio para ver a cidade, as parias, as montanhas, as vitrines. Veio. Sem complemento. Pagu aboliu a gramática da vida. A análise lógica foi um preconceito da Escola Normal. Pagu parece um leão, uma arvorezinha de enfeite, um leque japonês. Mas de perto a gente acerta: é uma menina de cabelos malucos que ela nunca penteia. Pagu não tem modos. Tem gênio. Faz poemas. Faz desenhos. Os poemas se dependuram nos desenhos e ficam gritando. Quem passa para. Eta, pequena notável! Pagu é o último produto de São Paulo. É o anúncio luminoso da antropofagia. (Campos, 1982, p.325)

Conforme Campos (1982), quando Pagu acompanhava a comitiva antropofágica ao Rio de Janeiro para a exposição de Tarsila, foi entrevistada por um jornalista que perguntou se ela tinha algum livro para publicar, e ela respondeu que sim, mas que foram censurados, assim como o “Álbum de Pagu: Vida, Paixão e Morte” e a “Exposição Tarsila – Pagu e Outros Antropófagos”. Esta situação demonstra que Pagu se reconhecia e, ao mesmo tempo, era reconhecida pela mídia como artista e escritora. Antes mesmo da festa em que conheceu os integrantes do movimento antropofágico, apresentava-se como “uma ex-futura estrela de Hollywood” e poeta (Campos, 1982).

Essas ocasiões e relações de reciprocidade e afetividade constituem-se como mediações significativas na construção e viabilização do projeto e desejo de ser de Pagu, pois, a partir de suas ações, é confirmada em seu caminho e modo de agir, o que a lança para o futuro que imaginava. Segundo Sartre (2001), as relações intersubjetivas são indispensáveis na construção da existência humana. Logo, a relação com os outros é um dos elementos cruciais das situações vividas, constituem de modo central o processo de subjetivação e objetivação no mundo. Assim, quando Pagu se vê vista pelas pessoas que lhe são importantes de modo afirmativo, é confirmada em suas ações, reconhecida em suas escolhas, apoiada e incentivada a prosseguir no que acredita, sente-se fortalecida, mais segura e determinada, incluída e pertencente.

No desenrolar da trajetória de Pagu, ela forja um casamento com Waldemar e foge com Oswald para Santos, chocando a sociedade conservadora paulistana – inclusive a sua própria família –, primeiro com a separação de Tarsila e Oswald, depois com o casamento falso de Pagu. Seu pai diz que a família foi marcada pela tragédia, que Patrícia é uma despuorada e deletéria, e proíbe Sidéria de ter contato com a irmã. Em 1930, Oswald e Pagu se casam em um cemitério e fazem juras de amor eterno. Um breve tempo depois, Pagu engravida de Oswald.

Na carta sob análise, Pagu fala das dificuldades no relacionamento com Oswald, ainda durante a gravidez. Na condição de um relacionamento aberto, ela declarou-se cansada e sobrecarregada com uma certa expectativa de Oswald acerca de uma identificação de Pagu com a figura de esposa e mãe, o que ela temia e não desejava. Assustada, entregou-se à luta partidária. Viajou sozinha a trabalho para Buenos Aires, a fim de participar de um recital de poesia e fazer algumas entrevistas com personalidades do meio artístico, intelectual e político. Neste momento de sua vida, Pagu se valida como poeta, escritora e jornalista, e tudo indica que é neste fazer profissional que se realiza.

Na volta da Argentina, Pagu relata para Sidéria que entrevistou o “Cavaleiro da Esperança”, Luiz Carlos Prestes, e que isso fez com que apressasse sua decisão de entrar para o Partido Comunista juntamente com Oswald e que os dois “vão cair de pau-brasil no conservadorismo nacional” (Bengell, 1987). No filme, esta cena mostra, ao mesmo tempo, Pagu triste com saudades de seu pai e sua mãe, e alegre com a decisão de entrar para o partido, fazer militância e lutar pelo que acreditava juntamente com Oswald. Neste momento, começam a ficar mais evidentes as contradições vividas por Pagu, pois quando escolheu viver com Oswald, rompeu com seus pais. E sendo filha de burgueses, parti-

cipava de festas na “Isto é, deste alta sociedade”, de um ambiente que sempre frequentou, agora, estava excluída, pois não era mais convidada a participar de festas e eventos do gênero, e reage a isso com certa tristeza e amargura.

A partir desse momento de sua vida, podemos perceber que suas escolhas já nem sempre são confirmadas e admiradas por pessoas que são em sua vida importantes para ela, o que a faz experimentar distanciamentos, frustração, saudades e sofrimento, afetando o seu projeto. A síntese entre ser filha, irmão, mulher, mãe, profissional e cidadã passa a ser difícil de ser realizada, exigindo dela difíceis decisões, como veremos.

Em 1931, Pagu e Oswald iniciam a militância política, filiam-se ao Partido Comunista e fundam o jornal panfletário O Homem do Povo, polêmico, agressivo e com ideologia de esquerda. Pagu redige a coluna A Mulher Do Povo, e após algumas edições, o jornal é proibido pela polícia. Na sequência, acontece o “empastelamento” do escritório onde funcionava o jornal, executado por estudantes da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco.

Muito envolvida com a política, Pagu participa de uma greve de estivadores em Santos em 23 de agosto de 1931, quando Herculano de Souza, um operário líder sindical, morre fuzilado pela polícia em seus braços, e ela é presa pela primeira vez. Quando já em liberdade, o Partido Comunista recrimina suas atitudes, acusa-a de ter se portado como uma agitadora individual, inexperiente e sensacionalista, exigindo que ela faça uma autocrítica e se retrate. Esta decisão soou muito angustiante para Pagu, já que significava abandonar o que ela acreditava, impelindo-a a questionar o sentido de sua luta e abalando a sua relação com Oswald.

Almejando resgatar a confiança do partido, o qual via como o único caminho para a revolução, instalou-se numa vila operária, passando a trabalhar e

a viver como proletária, afastando-se de Oswald e de seu filho. Ser intelectual não bastava, queria ação, precisava de gente, via as crianças nas ruas e queria lutar por elas. Compreendendo a luta de classes, almejava “a libertação dos trabalhadores. Por um mundo de verdade e justiça. Lutar por isso valia uma vida. Valia a vida” (Galvão, 2005, p.83).

Conforme se envolvia com o partido, descobria o machismo que se infiltrava nos revolucionários, que a tomavam, muitas vezes, como objeto sexual, submetendo-a a missões que envolviam serviços sexuais, fazendo-a se sentir na “lama”. Escreve:

Eu sempre fui vista como um sexo. E me habituei a ser vista assim. Repelindo por absoluta incapacidade, justificava as insinuações que me acompanhavam. Por toda a parte. Apenas lastimava a falta de liberdade decorrente disso, o incomodo nas horas em que queria estar só. Houve momentos em que eu maldisse minha situação de fêmea para os farejadores. Se fosse homem, talvez pudesse andar mais tranquila pelas ruas (Galvão, 2005, p.139).

De modo a atender as ordens do partido, publica seu livro “Parque Industrial: Romance Proletário” com o pseudônimo de Mara Lobo, para que o Partido Comunista a deixe em paz com suas ideias. Dessa maneira, podemos observar que os perfis relacionados à política e à escrita permanecem sendo prioridade de Pagu, que segue determinada a lançar as suas opiniões e a preservar a sua principal forma de expressividade, “minha vida era minha vida política” (Galvão, 2005, p. 111).

Nesse meio-tempo, Pagu se encontra com Tarsila, mostra-se triste, comenta que sente sua falta, que a relação com Oswald não é a mesma sem ela e que irá viajar para “encostar seu dedo num sonho” (Bengell, 1987). Escreve em seu diário que sentia desejo de fugir e expandir, que percebeu que não se dedicava o bastante a seu filho, não estava onde queria estar e tinha muito medo de se prender mais uma vez. Por isso, sentia medo, também, de demonstrar amor

pelo filho. Este momento do longa-metragem, inclusive, evidencia novamente angústias e contradições vividas por Pagu a partir da sua decisão de viajar pelo mundo, pois isso implicaria ficar longe de todos que ama (Oswald, Rudá, Sidéria, Tarsila e seus pais). Como não pode mais ser militante política no país, vive uma inviabilização de seu projeto de ser, não pode ser a escritora sob seu próprio nome, a militante, a revolucionária.

A esta altura, portanto, vemos Pagu sofrendo com suas escolhas, as incoerências que vive a atormentam, não consegue mais viver em paz com suas convicções, e sua relação com Oswald parece estar abalada, pois relata para Tarsila que ele certamente não sentirá tanto sua falta quando ela for viajar (Bengell, 1987). Em 1933, Pagu parte para uma viagem pelo mundo, a fim de fugir da perseguição política, determinada tanto por meio do Partido Comunista, quanto pelo Governo de Getúlio Vargas. Assim, segue com seu projeto de viver a vida como uma aventura, em busca de um sonho, através da militância.

Segundo ilustrado no filme, por onde passa, Pagu convive com militantes de esquerda e artistas, dentre eles Elsie Huston, amiga e cantora brasileira. Em conversa com Elsie, em Paris, comenta ser “ser uma poeta sem inspiração, uma militante clandestina proibida de militar” (Bengell, 1987). Pagu, insatisfeita – pois não quer ser uma burocrata da revolução –, entra para o Partido Comunista francês com o pseudônimo de Leonnie e reinicia a militância. Em carta para Oswald, Pagu relata suas angústias, pois está triste, com saudades de Rudá e com “dor de viver”, mas milita todos os dias e participa de manifestações, o que dava sentido a sua permanência em Paris. Entretanto, Pagu foi ferida, presa em manifestação e repatriada.

De volta ao Brasil, em 1935, seu pai aconselha que fique em Sorocaba, pois São Paulo pode ser perigosa para ela, mas Pagu argumenta que a cidade é pequena demais para seus sonhos e que não é mais do Partido Comunista.

Oswald a recebe com frieza, para ele não há mais amor, nem a relação de reciprocidade que havia entre ambos. Assim, Pagu se separa de Oswald e vai morar com Sidéria e Rudá, em São Paulo, mas logo decide entregar o filho para viver com o pai: “A gente entregou o Rudá para o Oswald porque a gente estava numa vida que não poderia continuar com uma criança, e o Oswald já vivia com Julieta Bárbara. E veio o golpe de novembro e nós fomos presas, as duas” (Campos, 1982, p.364).

Fora da prisão, que foi rápida, Pagu confia a Sidéria que seu maior sonho é voltar a escrever. Então, procura e consegue um emprego com Geraldo Ferraz em um jornal para escrever na seção de artes: cinema, teatro e exposições. No entanto, em 1935, a insurreição comunista é rebelada, o ministro da guerra anuncia que Luiz Carlos Prestes será preso e Pagu é presa novamente, condenada a dois anos de reclusão. No presídio, fica doente e é transferida. No Rio de Janeiro, em cárcere, Pagu é torturada.

Como bem ilustra o filme de Bengell (1987), enquanto estava na prisão Pagu sofreu intensamente e relatava suas angústias a Geraldo, destacando o fato de que Oswald não levava Rudá para vê-la: “Estou cansada de viver despedaçada, estou um trapo, preciso ver Rudá” (Bengell, 1987). Geraldo comenta que falará com Oswald, pois é seu direito ver o filho. Pagu consegue fugir da prisão, mas é presa novamente e condenada a mais dois anos e seis meses como punição por sua ousadia e insubordinação às autoridades. Podemos imaginar as experiências de Pagu como prisioneira: perseguida, contida, silenciada, coibida, objetificada, violentada, triste, sem vivacidade, sem saída; o avesso de tudo o que para ela tinha valor. Esse, certamente, foi o maior corte imprimido em seu desejo de ser, ao futuro pelo qual se projetava.

Finalmente em liberdade, Pagu casa-se com Geraldo, com quem tem seu segundo filho, Geraldo Galvão Ferraz, nome dado por ela em homenagem ao

homem que mais ama e que mais a amou, segundo suas próprias palavras. Simultaneamente, rompe de maneira definitiva com o Partido Comunista e vincula-se aos ideais do socialismo de Leon Trotsky. Pagu se vê angustiada e desesperada por estar doente, com câncer nos pulmões. O diagnóstico, de fato, a desola, e ela passa a viver com as limitações impostas pela doença, sem esperança de cura, o que para ela colocava em xeque o sentido de seguir vivendo. “Minha imaginação recusava-se a catástrofes; mas eu também não acreditava na paz: como em 1940, o futuro esquivava-se e eu vegetava sem viver” (Galvão, 2005, p.311).

Conforme nos conta Campos (1982), à medida que a morte se aproximava de Pagu, isto é, que ela se sabia a caminho da morte – porque percebia as limitações da sua vida, agora ditada pela doença –, Pagu esmorecia. Esse esmorecimento ficava evidente na sua aparência e nas suas formas de agir. Pagu, por fim, já não usava mais maquiagem (de que tanto gostava), nem era tão falante; vivia pálida e toda a sua expressão psicofísica denunciava o seu adoecimento – Pagu tinha câncer e, também, depressão (Campos, 1982).

Em 1949, Pagu tenta o suicídio pela primeira vez. Sobre esta situação, o filme que aqui é fonte de informação apresenta as palavras da própria Pagu:

Uma bala ficou para trás, entre gazes e lembranças estraçalhadas. Por que o poeta não morre? Por que o coração engorda? Procurei acender de novo o cigarro. Gosto de bandeiras balançando no vento. Agora, saio de um túnel, tenho várias cicatrizes, mas estou viva. Abram as janelas. Desabotoem a minha blusa. Eu quero respirar (Bengell, 1987).

Mesmo com o amor de Geraldo, Pagu parecia insatisfeita e triste, pois desejava mais e não podia viver sua vida espontaneamente, como uma aventura e com a ousadia com que sempre viveu, tendo em vista a sua condição de saúde. Essa ânsia de Pagu pela aventura, pelo inédito, pela emoção constante, fica explícita na última frase que Pagu profere no filme que conta a sua histó-

ria: “Por que vocês não leem Tarzan, heim? Pelo menos principiariam sabendo que existe uma coisa chamada aventura, descoberta, audácia” (Campos, 1982, p.44). Essa fala parece sintetizar os seus desejos e revela aspectos cruciais de seu projeto de ser.

Mas, aos poucos, vai abrindo caminhos e novas formas de manter vivo o seu engajamento sociopolítico, demonstrando a irreducibilidade de seu projeto, apesar da “passagem pelos dez anos que abalaram meus nervos e minhas inquietações, transformando-me nesta rocha vincada de golpes e de amarguras, destroçada e machucada” (Galvão, 2005, p.433). Assim, em 1950, é candidata à Assembleia Legislativa pelo Partido Socialista Brasileiro, mas não tem um bom resultado. Em 1952, passa a frequentar a Escola de Arte Dramática de São Paulo, envolvendo-se intensamente com as produções. Nessa seara, envolve-se com o teatro, produz peças, faz traduções e se torna uma crítica cultural voraz: queria a livre imaginação, fazer teatro de vanguarda, condenava a estagnação e o atos não desejantes da liberdade. Critica diversos nomes importantes do cenário cultural, inclusive o teatro de Sartre, o qual achava timidamente revolucionário. Fez questão de doar todos os seus livros de teatro à biblioteca da Escola de Arte Dinâmica (EAD) da Universidade de São Paulo, a qual recebeu o nome de Patrícia Galvão. O nome da biblioteca, contudo, foi substituído quando houve a mudança de nome da instituição para Escola de Comunicação e Artes (ECA).

Nesse período também, Pagu estabeleceu contatos com políticos de todo o mundo. Numa viagem à Rússia para encontrar um novo mundo, como ela falava, experimentou uma nova decepção com a luta a qual dedicou sua vida. Vê as crianças passando fome nas ruas e se pergunta o motivo disso tudo. Deseja, então, “que nunca mais mulheres e crianças sofram com a sua impotência. Que os homens meçam seu valor cara a cara, fora de competições econômicas. E

pensa no amor, livre de todo o artificialismo, elevado a seu verdadeiro lugar, enriquecido pela liberdade (Galvão, 2005).

Diante da doença e da morte, sentia-se perdida, queria morrer sozinha e de uma vez, sem sofrer, mas os amigos e a família queriam que ela fizesse uma nova tentativa de recuperação da sua saúde, em Paris. Em 12 de dezembro de 1962, morre Patrícia, após a última tentativa fracassada de restabelecimento. Morre em Santos, junto com Geraldo, sua mãe e irmã.

O compromisso social de Pagu: o engajamento com um porvir igualitário

O sujeito está comprometido ontologicamente com os outros na medida em que suas escolhas e ações abrem possibilidades de ser para os outros e vice-versa. O caminho eleito por Pagu foi trilhado sob um movimento marcado por afetos e por desejo de viver num mundo diferente. Ao escolher a militância política, agir na contravenção, romper com o conservadorismo, lutar pela igualdade social e pela liberdade de expressão, desejava isso para todos os seres humanos, ou seja, que todos vivessem essa sociedade semeada por seus ideais.

Conforme Sartre (1987), ao afirmarmos que cada um escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe e que, escolhendo-nos a nós mesmos, escolhemos todos os homens. Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. Entendemos que, nesse aspecto, Pagu estava ontologicamente implicada em sua rede social e sociológica, pois enquanto militante política, estava engajada na luta por condições melhores de trabalho e vida. Enquanto uma mulher de vanguarda, vivendo na contravenção, questionando valores e preconceitos, coloca outras possibilidades para si e para outras mulheres.

O sujeito, ao escolher no presente, coloca um determinado futuro como possível, ao mesmo tempo é seu passado, algo que já foi, e que não pode deixar de sê-lo (Sartre, 2001). Essas três dimensões do tempo estão presentes no movimento de totalização-destotalização-retotalização de si. Disto isso, podemos inferir que o que dá sentido à vida de Pagu, que se faz um móbile para um fim projetado, é a construção de um mundo diferente do que vive, o que pode acontecer através de suas ações como militante e revolucionária, por exemplo. Ao ser impedida de viver essas possibilidades, pela prisão, tortura e falta de apoio, experimenta sofrimento e inviabilização. Vale destacar, à luz das reflexões de Sartre (1987) e Beauvoir (1980), que o sonho de Pagu não dependia exclusivamente dela, mas de muitos, de uma sociedade inteira, que precisaria se desfazer de ideais incrustados, de sua moral cristalizada, dos seus costumes, que iam na contramão de uma coletividade pautada na igualdade.

Pagu, enquanto mulher, fez-se audaciosa, vaidosa e convicta, mostrou-se segura quanto a seus desejos e sonhos, movendo-se espontaneamente, sendo puxada pelas situações em que vivia, escolhendo prazeres e satisfações que preenchiam de sentido a sua vida. Essas escolhas lhe custaram a presença de pessoas significativas na sua vida, como o pai, a mãe e a irmã, seu filho; também lhe empregaram estigmas pelo fato de ser mulher que, à época, eram ainda mais densos no que nos dias de hoje; que quase lhe tiraram a vida. Pagu fugiu ao destino esperado às mulheres do seu tempo, envolvendo-se em relações extraconjugais, priorizando o seu perfil profissional, ocupando a vida pública, ausentando-se por algum tempo da vida do filho, falando sobre o que não podia ser falado, posicionando-se politicamente.

Estabelecendo um paralelo com as mulheres da contemporaneidade, vemos muitas delas seguras profissionalmente, como também em outros perfis de suas vidas (enquanto amigas, filhas, irmãs...). Entretanto, enquanto mães, sen-

tem-se angustiadas e divididas por não dedicarem tempo “suficiente” aos filhos porque trabalham. Ou ainda, no seu perfil amoroso, sentem-se submetidas e subjugadas pela cultura hegemônica machista que ainda caracteriza o contemporâneo. Assim, muitas mulheres encontram dificuldades para posicionarem-se de modo crítico perante seus cônjuges, pautadas em seus direitos enquanto sujeito de suas vidas.

Simone de Beauvoir, em “O Segundo Sexo”, expõe o mito do “eterno feminino e masculino” enquanto uma determinação, um modelo único e cristalizado, considerado como uma ideologia que obriga homens e mulheres a seguirem o que determina a lógica patriarcal hegemônica, binária. Isso ainda está posto em nossa sociedade como algo a ser superado, mas que Pagu, com suas atitudes e posicionamentos, já questionava e transgredia, invalidando valores, preconceitos e convenções sociais. Beauvoir afirma: “O certo é que até aqui as possibilidades da mulher foram sufocadas e perdidas para a humanidade e que já é tempo em seu interesse, e no de todos, de deixá-la enfim correr todos os riscos, tentar a sorte” (Beauvoir, 1980, p. 483). E foi o que Pagu fez.

Considerada uma das primeiras feministas brasileiras, como vimos, Pagu é descrita por Campos (1982, p. 19-20) como uma mulher que

[...] critica hábitos e valores das mulheres paulistanas, desancando o feminismo pequeno-burguês em voga [...] Sua visão é positiva enquanto negação de um feminismo ingênuo que, desejando transformar a situação da mulher, não atenta para a necessidade de modificar a estrutura social que engendra esta situação. Assim, Pagu quer vincular as reivindicações feministas a uma postura transformadora mais global. Que eu saiba, é a primeira vez, entre nós, que uma mulher critica o feminismo em nome do materialismo histórico (Campos, 1982, pp. 19-20)

As contribuições artísticas, literárias, políticas e intelectuais, bem como as atitudes de vanguarda de Pagu foram uma referência para o movimento feminista brasileiro, tanto que, desde 1993, existe no Brasil o Núcleo de Estudos

de Gênero Pagu e a Revista Cadernos de Pagu em sua homenagem, que contribuem com a discussão e o avanço científico das questões de gênero, produzindo estudos, pesquisas e divulgando o conhecimento neste campo. Ainda, no contexto popular da música brasileira, Rita Lee – símbolo do rock nacional feminino dos anos 1960 – nomeou uma das suas músicas como “Pagu”, em que discorre sobre os preconceitos vivenciados pelas mulheres brasileiras e a importância de romper com o machismo.

Por fim, destacamos que a perspectiva sartriana, em termos teóricos e metodológicos, permitiu reflexões e problematizações acerca da biografia em questão, relacionando a pessoa ao seu contexto antropológico e sociológico, bem como refletindo as repercussões de sua vida no contexto social mais amplo. Sabemos dos limites deste estudo, sendo ele uma compreensão datada, parcial e provisória da vida de Patrícia Galvão. Ficamos na expectativa de que ele possa inspirar outros estudos que abordem a vida de outras mulheres a partir do existencialismo; que revelem tanto a pessoa, quanto a época em que ela viveu, trazendo à vista a dialética singular/universal que nos define, bem como produzindo conhecimento sobre as condições de possibilidades existenciais de constituição de si em nossos tempos.

Referências

- Beauvoir, S. (1980). *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Bengell, N. (1987). *Eternamente Pagu*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MFylqrCYB_U
- Campos, A. (1982). *Pagu - Patrícia Galvão: Vida - Obra*. São Paulo, Brasiliense.
- Galvão, P. (2005). *Paixão Pagu*, a autobiografia precoce de Patrícia Galvão. RJ: Editora Agir.

- Ribeiro, D. (2017). *O que é: lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento.
- Sartre, J.-P. (1987). *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo, Nova Cultural.
- Sartre, J.-P. (2002). *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro, RJ: DP&A.
- Sartre, J.-P. (2001). *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Sartre, J.-P. (2013). *A transcendência do ego: Esboço de uma descrição fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a Psicologia clínica*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

CAPÍTULO 12

PESQUISANDO COM JORNAIS EM DIÁLOGO COM SARTRE¹

Rodolfo Rodrigues de Souza

Doi: 10.48209/978-65-5417-069-C

O sociólogo inglês John Law argumenta que o mundo é caótico. Os métodos, mais do que aquilo que seu sentido etimológico indica – um modo de percorrer um caminho, que é, na maior parte das vezes, singular –, se tornaram, na modernidade, modos engessados de proceder a uma organização que, a rigor, jamais dá conta do caos dessa realidade complexa que nos circunda.

Então é uma preocupação minha ampliar o método. Imaginá-lo de modo mais criativo. Imaginar o que o método – e sua política – pode ser se não nos deixarmos tomar pela obsessão com clareza, especificidade e com o definido. [...] percebo que estou em estranhamento com o método como ele é comumente compreendido. Isso, ao que me parece, tem muitas vezes a ver com garantias. Por vezes, penso nisso como se uma forma de higiene. Faça seus métodos adequadamente. Coma suas saladas epistemológicas. Lave bem suas mãos depois de se misturar com o mundo real. E então você será capaz da boa vida de pesquisa. Seus dados estarão limpos. Suas descobertas, passíveis de garantia. O produto que você irá produzir será

¹ Este artigo é uma retomada e articulação de ideias sobre metodologia de pesquisa desenvolvidas no livro *O assassino existencialista e outras narrativas* (Souza, 2022) e na tese de doutorado “*Sartre é intragável*” (Souza, 2021).

puro. E virá com uma garantia de vida longa na estante. (Law, 2006, p. 2. Tradução livre²)

O desafio deste texto que ora apresento é pensar em metodologia existencialista³ ou, como prefiro, em metodologia em diálogo com o pensamento de Jean-Paul Sartre. Nesse esforço, a reflexão de Law se faz importante. Pensar em metodologia em Sartre é algo que só pode se dar dentro dessa proposta de uma constante criatividade que não busca uma higienização do mundo, “lavar as mãos depois de se misturar com o mundo real”, senão bem o contrário. Afinal, um dos textos fundamentais deste filósofo sobre metodologia é seu elogio à noção de intencionalidade, que encontrara nas propostas husserianas. Neste artigo, vemos que a fenomenologia de Husserl, mais do que a rigidez encapsulante de um “como fazer” pesquisa, é apropriada por Sartre como um modo de compreender a relação entre existente e mundo. Sobre essa relação e sobre a possibilidade de refletir sobre ela, conclui que “Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens.” (Sartre, 2005, p. 57).

Em outra ocasião, tive a oportunidade de discutir o caminho metodológico em Sartre (Souza, 2020). Naquele artigo, o que fica evidenciado é como, justamente escapando de um caminho ascético em que o método se dá de modo unívoco, a noção de método em Sartre caminha junto com seu pesquisar, ga-

2 No original: “So it is my concern to broaden method. To imagine it more imaginatively. To imagine what method – and its politics – might be if it were not caught in an obsession with clarity, with specificity, and with the definite. [...] I find that I am at odds with method as this is usually understood. This, it seems to me, is mostly about guarantees. Sometimes I think of it as a form of hygiene. Do your methods properly. Eat your epistemological greens. Wash your hands after mixing with the real world. Then you will lead the good research life. Your data will be clean. Your findings warrantable. The product you will produce will be pure. It will come with the guaranteed of a long shelf-life.”

3 Existencialista, aqui, é utilizado em sua acepção mais historicamente adequada, ou seja, como aquilo que se conecta com as proposições do pensamento de Jean-Paul Sartre, único filósofo de seu tempo que abraçou este título. Por outro lado, o próprio Sartre abandonaria este título anos depois. Daí a opção pela não adoção do termo em referência a uma metodologia de pesquisa que dialoga com Sartre.

nhando diferentes conformações ao longo de sua trajetória. Como afirma István Mészáros (2012), há uma integralidade orgânica nas obras de Sartre. Compreendo por isso a impossibilidade de delineamento de uma forma unívoca de trabalhar em diálogo com sua obra. Afinal, faço eco ao dito popular francês que Sartre retoma no início de sua magistral obra sobre Gustave Flaubert, “em um morto entramos como em um moinho”⁴ (Sartre, 1988, p. 4), há temas em que se pode entrar como quem visita um moinho abandonado à beira da estrada, por onde e como se quiser.

Dito isto, o que proponho aqui é uma breve apresentação de como me apropriei de algumas propostas metodológicas em Sartre para desenvolver minhas pesquisas de mestrado e doutorado tendo jornais como fonte. No fundo, o que pretendo apresentar é uma possibilidade de pesquisar com jornais em diálogo com as proposições de Sartre. Nas duas ocasiões em que o fiz, pesquisei a recepção do pensamento de Jean-Paul Sartre no Brasil por meio do levantamento exaustivo de reportagens em jornais relevantes do cenário nacional nas épocas analisadas. De modo mais específico, ao longo do mestrado me debrucei sobre a chegada das ideias de Sartre bem no início da divulgação do Existencialismo, entre os anos de 1945 e 1955 e com foco em dois jornais cariocas, *A Manhã* e *Última Hora*, ambos disponíveis na Hemeroteca Digital Brasileira, mantida pela Biblioteca Nacional.⁵ Já no doutorado, busquei ampliar o enfoque, trabalhando com as reverberações do pensamento de Sartre no Brasil por meio da análise de um jornal de alcance nacional, *O Globo*, entre os anos de 1955 e 1969. Deste modo, o que passo a apresentar são as reflexões de meu caminho de pesquisa – método – com Sartre por meio dos jornais.

Minha pesquisa de mestrado se inicia com um interesse muito evidente: acompanhar a chegada ao Brasil dos filmes inspirados nas obras de Sartre e a

4 No original: «(...) on entre dans un mort comme dans un moulin. »

5 “Pesquisa realizada com bolsa CAPES.”

recepção que tais películas tiveram pela imprensa. Entretanto, em um primeiro levantamento não sistemático, descobri que poucas dessas obras foram exibidas em nosso país. Entretanto, este levantamento inicial me incitou outro interesse. Afinal, quais narrativas eu poderia encontrar nos jornais sobre a recepção das ideias de Sartre por aqui? Era necessário sistematizar essa pesquisa, escolher os jornais a serem analisados, palavras-chave que buscaria neste empreendimento e o período a ser perseguido. Como meu objetivo neste texto é descrever uma possibilidade de pesquisa com jornais tendo por base diálogos com as propostas do pesquisar em Sartre, não irei especificar esse caminho, mas indicá-lo em linhas gerais.

Primeiro, sempre optei por jornais que tivessem a íntegra de suas coleções digitalizadas e pesquisáveis por meio de palavras-chave em motores de busca informatizados. Isso facilitou a coleta de dados para análise. Em segundo lugar, busquei delimitar o período de pesquisa tendo por base uma compreensão da situação brasileira no período bem como do momento de elaboração e divulgação das ideias de Sartre. Em terceiro lugar, tendo em vista este recorte cronológico, parti para a busca de jornais que atendessem o primeiro critério no período delimitado e que tivessem relevância no cenário a ser analisado - no caso, o Rio de Janeiro, no mestrado, e o Brasil, no doutorado. Diante dos jornais escolhidos, passei à seleção de um conjunto de palavras-chave representativas do tema pesquisado: o próprio nome de Sartre e “Existencialismo” e “Existencialista” eram opções óbvias. A estas, acresci o nome de Simone de Beauvoir, companheira de caminhada de Sartre, e nomes de obras lançadas por Sartre no período analisado, bem como de peças, filmes e conferências.

Tudo isto definido, era possível me lançar ao levantamento dos dados. Todas as reportagens encontradas foram sendo *printadas*⁶ e coladas, em ordem

⁶ *Printar* diz respeito a uma espécie fotografia retirada da tela em que algo aparece.

cronológica, em documentos organizados por palavra-chave. Tomava certo cuidado em manter alguma possibilidade de compreensão do espaço do jornal em que a reportagem se situava: em que página aquele texto aparecia? ao lado de que outras reportagens? Isso tudo são elementos importantes a uma pesquisa fenomenológica. Em seguida, os tais *prints* eram organizados, de modo a facilitar a leitura, e impressos. Isto feito, passava à leitura atenta de cada reportagem e ao registro dos principais núcleos temáticos presentes ali: aquele texto falava sobre política?, sobre a vinda de Sartre ao Brasil?, sobre a conexão de Sartre com o marxismo?, sobre algum livro de Sartre?, sobre um conjunto de todas essas coisas? Por fim, passava a uma consideração dos mais diversos núcleos temáticos que encontrei na leitura de todas as reportagens coletadas e a uma tentativa de organização desse caos. Sempre optei pela organização em torno de grandes núcleos de sentido, como, por exemplo, Política, Literatura, Intelectualidade, Moda Existencialista, e, em seguida, pelo delineamento de subnúcleos que pudessem ser gradativamente articulados, dando uma visão sintética desses dados analisados. Afinal, como aponta Sartre, o movimento deve ser analítico e sintético (Sartre, 2002), ou seja, englobar um movimento dialético que vai da compreensão e percepção de elementos específicos, em suas menores partes, até um movimento de reagregação destes elementos em um todo. Este todo, indica também o filósofo, deve sempre ser compreendido como totalidade-des-totalizada, ou seja, momento de totalização que não encontra uma estabilidade absoluta. No mínimo, podemos pensar que as mesmas reportagens, diante de outro olhar, podem sempre ser rearticuladas de outros modos.

Esse modo de trabalhar com os periódicos se constituiu, como já indicado, em diálogo com as propostas de método em Sartre. Em especial, com suas apropriações da Fenomenologia de Husserl. Deste modo, tendo exposto o caminho que fiz ao pesquisar com jornais, passo a uma breve discussão das questões metodológicas em sua obra que inspiraram meu fazer.

Sartre é um fenomenólogo *sui generis*. Realizou a junção da ideia de intencionalidade com uma proposta dialética. Na noção de intencionalidade, o que o pensador busca é o lançamento do humano no mundo, com o fim daquilo que chama de uma “filosofia digestiva”. Por este termo faz menção às filosofias que teimavam em encarar a relação existente-mundo como de introjeção de elementos para uma consciência contenedora de representações (Sartre, 2005). Aproxima-se da ideia de ser-no-mundo de Heidegger entre os anos de 1936 e 1940, e, pelo modo como lida com esta noção, segundo Da Silva (2010), Sartre consegue suprimir parte dos conflitos da filosofia até o momento.

Partindo da consciência como intencionalidade e da articulação de tal definição com a ideia de uma relação indissociável entre ser humano e mundo, Sartre visa ultrapassar a dualidade sujeito/objeto. Com isso, consegue postular, se não a existência de um concreto, ao menos a necessidade absoluta de que, para existirem, consciência e mundo somente podem estar em relação. Assim, não há mundo sem consciência, nem consciência sem mundo.

Para Sartre, é ainda anterior seu interesse pela possibilidade de um pensamento que se voltasse para as coisas como elas são, ou seja, para o fenômeno. A famosa situação em que Aron lhe fala sobre as possibilidades da Fenomenologia para analisar a concretude de um drink de damasco é uma anedota que indica esse interesse. Além disso, em *Questão do Método*, lançado em meados da década de 1950 como artigos na revista *Les Temps Modernes*, Sartre registra que, por volta de seus vinte anos, já “exigíamos [ele e os demais de sua geração] uma filosofia que levasse em consideração tudo” (Sartre, 2002, p. 29). Queria um pensamento que pudesse lhe colocar diante do concreto, em meio às coisas elas mesmas.

É movido por essa busca pelo concreto, portanto, que Sartre se debruça sobre a Fenomenologia, de onde se apropriará, de maneira cada vez mais sin-

gular ao longo de sua obra, da ideia de consciência intencional presente nos escritos de Husserl. Esta noção, que aponta para a máxima “toda consciência é consciência de alguma coisa”, é mais bem desenvolvida por Sartre no livro *A transcendência do Ego*, que veio a público em 1936. Tal ideia estará presente em toda a obra de Sartre, direta ou indiretamente, sendo o ponto de partida para a “ontologia fenomenológica” proposta por ele em *O Ser e o Nada* (Sartre, 2007). A consciência intencional é o que viabiliza que Sartre postule a indissociabilidade inequívoca entre homem e mundo, fundamental para que consiga suprimir o dualismo que visava combater (Ewald et al, 2008; Moutinho, 1994; Pereira, 2008; Sass, 1999; Da Silva, 2010). Afinal, esse conceito aponta para a ideia de uma intrínseca relação do ser da consciência com as aparições do mundo.

Pelo privilégio da noção de intencionalidade em detrimento de todo o caminho que Husserl empreende – que, para Sartre, acena para uma recaída idealista no modo de encarar a relação existente/mundo - o que se estabelece entre o pensamento do francês e o do alemão é uma “relação de proximidade e, ao mesmo tempo, de distanciamento” (Sass, 1999). Isso faz da filosofia de Sartre “tributária de uma metodologia fornecida pela fenomenologia husserliana” (Pereira, 2008, p. 277), mas inovadora em seu próprio percurso. Para Moutinho (1994, p. 111), “em *L'Être et le Néant* é precisamente toda a fenomenologia que está em questão, é toda ela que é reescrita”.

Quais seriam os pontos de contato entre ambos os pensadores? Sartre, como Husserl, propõe uma análise que se estabeleça a partir “das coisas nelas e por elas mesmas, na sua manifestação concreta, tais quais se apresentam no mundo” (Pereira, 2008, p. 278). Para tanto, foi necessário empreender um longo caminho intelectual, “expulsando” da consciência qualquer conteúdo que poderia permitir afirmá-la como “deglutidora” do mundo. Assim, foi possível

definir inclusive a ideia de “Eu” como algo que se constrói no e com o mundo, e não como algo dado por uma estrutura a priori da consciência, principal ponto de divergência entre ambos (Ewald et al., 2008).

As implicações desta apropriação da fenomenologia como empreendida por Sartre para a pesquisa com os jornais podem ficar mais evidentes neste ponto. Trabalhar com as matérias jornalísticas significa um respeito pelo modo como elas aparecem e àquilo que elas encerram em seu conteúdo. Isso implica, por exemplo, em não tentar desconstruí-las, por exemplo, corrigindo desvios em relação à apresentação que fazem do tema que propõem. Pelo contrário, significa tornar evidentes tais desvios, o que nos permite pensar como a temática foi ou vem sendo encenada no tempo que escolhemos analisar. Isso só se torna possível porque Sartre postula a tal relação indissociável e inequívoca entre humano e mundo, o que nos permite afirmar que um produto humano no mundo é, em si, indício dessa relação. Como afirma Sartre,

Leva poucos anos para que um livro se torne um fato social que interrogamos como a uma instituição ou para que o façamos entrar como um objeto nas estatísticas, é necessário pouco recuo para que ele se confunda com os móveis de uma época, com seus hábitos, seus chapéus, seus meios de transporte e sua alimentação. (Sartre, 1945, p. 4).

Neste sentido, Ariane Ewald (2005)⁷ realiza uma “psicologia social fenomenológica das crônicas folhetinescas”, tipo específico de texto presente nos jornais cariocas do século XIX. É de seus escritos que tomo emprestado o termo “fragmentos circunstanciados”, indícios que apontam para o tempo em que foram criados. O método indiciário de Carlo Ginzburg, posto em diálogo com a Fenomenologia por Ewald, ao manter em relação existente e aquilo que o cerca – seus pares e sua época -, participa da análise de tais fragmentos para compre-

⁷ Este livro foi recolhido pela autora por conta de um erro da editora no título. Alguns poucos exemplares estão em circulação, tendo sido a obra aqui utilizada, com a devida correção no título do livro, com a permissão da autora.

ensão do horizonte histórico: o projeto de modernidade em vias de instalação no país, no caso de Ewald (2005).

Inspirado pelo trabalho de Ewald, busquei em Ginzburg, ainda, a noção de “circularidade cultural”, que acena para a existência de um “influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica” (Ginzburg, 2006, p. 15). Acredito que uma compreensão do papel dos jornais, privilegiando um tema ou um recorte de um tema em detrimento de outros, deve se orientar por tal noção. Ela nos permite pensar em como produções da alta cultura eram apropriadas pelas camadas populares e vice-versa. Este conceito mantém coerência com a fenomenologia de Sartre na medida em que coloca em cena o compartilhamento de um mesmo mundo entre diferentes atores sociais em um tempo. Especificamente, em minhas pesquisas, me interessava acompanhar como o teatro, o cinema, os livros, se faziam presentes nos jornais e como estes participavam na promoção desta circularidade, popularizando ou silenciando determinados aspectos do pensamento de Sartre. Por exemplo, não foram raras as ocasiões em que pude perceber que as ideias políticas do filósofo eram ocultadas, ao passo em que suas obras literárias eram amplamente divulgadas, embora despidas de seu caráter político ao serem comentadas.

Outro pensador presente na concepção da pesquisa com jornais foi o historiador da cultura Roger Chartier, principalmente pela noção de suporte e suas implicações. Segundo Roger Chartier (1991), o “suporte”, aspecto material utilizado para veiculação do texto, participa na construção de sentidos. Ao pensar a literatura, Chartier diz ser necessário triangular a análise entre texto, suporte e leitor, todos relacionados a um determinado recorte cronológico. Inicialmente, esta ideia acenava para a possibilidade de pensar o filme como texto que se vale de um suporte diferenciado: a tela. Ainda segundo Chartier, citado por Ariane Ewald, a leitura é “engajamento do corpo, inscrição num espaço, relação

consigo e com os outros” (Ewald, 2011, p. 39). As diferenças entre formas de leitura são uma das vias de acesso à cultura de uma época. Cultura é entendida por Chartier como o modo de um tempo de inscrever sua história com base nos lugares, meios de produção e condições de possibilidade que lhes são característicos (Chartier, 1991). O jornal é também um tipo específico de aspecto material para veiculação de um texto. Como tal, ele engaja os corpos de modo diferenciado, estabelecendo outros modos de relação e de inscrição no tempo.

Retomemos o debate mais diretamente centrado nas proposições de Sartre. Como já mencionado, Sartre acrescenta um elemento em suas reflexões metodológicas: a dialética. “(...) num movimento ascendente, o pensamento de Sartre parte da fenomenologia, vai à ontologia, flerta com a metafísica; em seguida retorna ao cotidiano pela via da dialética marxista” (Da Silva, 2010, p. 19). É pela via da dialética que se torna possível a compreensão de um método que é, de uma só vez, analítico-sintético e que compreende o humano como totalidade-destotalizada.

Uma obra importante deste momento dialético é *Questão do Método* (Sartre, 2002). Nela, o filósofo diferencia filosofia e doutrina, sendo aquela, em linhas gerais, um grande *corpus* que compreende o horizonte histórico em que foi produzido, enquanto a doutrina seria uma variação deste *corpus*. Assim, defende que o marxismo é a filosofia necessária daquele tempo – a obra é escrita em 1957 –, mas que carece de um método para realizar tal análise da história, com o que a doutrina existencialista poderia contribuir (Sartre, 2002).

O problema da filosofia marxista como utilizada por diferentes pensadores, era o modo como operava uma universalização da história. Adotava-se um conceito externo ao processo histórico, forjado pelo intelectual que considerava o período. Tal conceito era usado para definir a experiência humana: a luta de classes, a burguesia, o capital, são apenas alguns dos termos que embasaram

a construção de uma história universalizada. Contudo, para Sartre, “o esquema constitutivo dessa hipótese é universalizante; não é totalizante; determina uma relação, uma função e não uma totalidade concreta. O marxista abordava o processo histórico com esquemas universalizantes e totalizadores” (Sartre, 2002, p. 33).

O que se depreende desta indicação, portanto, é que o método que o existencialismo de Sartre pode emprestar ao marxismo deve atuar no sentido de recolocar o particular na universalização. Como assevera Da Silva (2010, p. 248), o marxismo “tem muita pressa em totalizar” a história. Se é possível fazê-lo, para Sartre, é apenas no registro de uma universalidade singular, de um singular universal, que deve ser estabelecido justamente no movimento entre um e outro polo dessa copla:

[...] existencialismo e marxismo visam o mesmo objeto, mas o segundo reabsorveu o homem na ideia, enquanto o primeiro o procura por toda parte onde ele está, em seu trabalho, em sua casa, na rua. Com toda certeza, não pretendemos [...] que esse homem real seja incognoscível. Dizemos apenas que ele não é conhecido. (Sartre, 2002, p. 35)

A proposta passa a ser, então, evidenciar o movimento do singular no universal e do universal no singular, de um ao outro, sem cessar, como se numa dança. Neste fazer, Sartre agrega à noção de análise e síntese anteriormente apontadas, uma outra proposição, a de um movimento dialético que Sartre nomeia de progressivo-regressivo.

Em *Questão do Método e Crítica da Razão Dialética*, Sartre elabora uma metodologia para as ciências sociais em geral que é mais dialética do que analítica – que atenta para a análise apenas como um dos momentos de um método progressivo-regressivo. Esse método, que Sartre adapta do sociólogo marxista Henri Lefebvre, tem três momentos: (1) um momento de descrição fenomenológica [...]; (2) um momento analítico-regressivo – um retorno à história do indivíduo ou grupo a momentos anteriores; e (3) um momento sintético-progressivo que se move do passado ao presente numa busca por redescobrir o presente em toda sua complexidade. (Cannon, 1991, p. 22)

É importante frisar que, em sua obra, Cannon (1991) pensa nas relações específicas entre o existencialismo e as psicanálises, freudiana e lacaniana em especial. Assim, considero que é sob o peso dessas psicanálises que ela compreende o movimento progressivo-regressivo como um caminho temporal, do passado ao presente. Acredito que isso também seja verdade, mas que, naquilo que tem de relação mais direta com o marxismo, o método progressivo-regressivo em Sartre é um movimento dialético que sai regressivamente do mundo para o indivíduo e progressivamente do indivíduo para o mundo. Esse movimento dialético, reitero, também engloba o movimento temporal entre passado e presente, de modo a elucidar como cada humano se faz pessoa, se escolhe no mundo.

Vejamos, por exemplo, o que Sartre nos diz, em entrevista ao jornal *Le Monde*, sobre como estabelece o fio conector entre os diversos momentos de vida de um de seus biografados, Gustave Flaubert:

(...) sou obrigado a imaginar: se pego, por exemplo, uma carta de 1838 e uma outra de 1852, estes são documentos que não foram jamais relacionados entre si pelo próprio Flaubert nem por seus correspondentes ou críticos. Naquele momento, essa relação não existia. Se eu a faço, é porque imagino. E uma vez que imaginei, isso pode me dar uma relação real. (Sartre, 1976, p. 95)

É Flaubert que Sartre destaca, mas chega a ele por meio de suas objetivações no mundo, as cartas. É ele que se quer ver, porque quer suplantar o olhar determinista e encapsulante das estruturas marxistas. Mas isso é feito a partir de outro tipo de recurso e não por Flaubert ele mesmo, já que este havia falecido em 1880.

O método progressivo-regressivo, justamente, ao tomar a dimensão viva das relações existente-mundo e ainda sustentando as propostas de um movimento dialético entre análise e síntese, aponta para a totalidade-destotalizada que emerge a cada visada que se lança para esse encontro.

Trabalhar a partir dos jornais é poder tomá-los, como vimos, como produto de um tempo e, por sua interrogação, abrimos uma via de acesso às circulações sociais das ideias naquele recorte temporal. Assim, podemos lançar novas visadas para autores, ideias, jornalistas, políticos, artistas de modo geral e os objetos por eles produzidos, refletindo sobre o modo como tudo isso participa na (re)elaboração de uma universalidade que compõe a situação humana no mundo.

Referências

Cannon, B. (1991). *Sartre & Psychoanalysis: na existentialist challenge to clinical metatheory*. Lawrence, USA: University Press of Kansas.

Chartier, R. (1991, jan/abr). O mundo como representação. *Estudos Avançados*, 11(5), 173-191.

Da Silva, L. D. (2010). *A filosofia de Sartre: entre a Liberdade e a História*. São Carlos, SP: Claraluz.

Ewald, A. P. (2005). *Crônicas folhetinescas: o nascimento da vida moderna no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República.

Ewald, A. P. (2011). “Cabeceios, cochilos e esquecimentos”: possível articulação entre subjetividade, arte e psicologia social fenomenológica. In Melo, W., Pacelli Ferreira, A. (Org.). *A sabedoria que a gente não sabe* (35-57). Rio de Janeiro: Espaço Artaud.

Ewald, A. P., Dantas, J. B., Garcia, F. A. F., Gonçalves, R. R. (2008). Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos. *Estudos e pesquisas em Psicologia*, 8(2), 402-435.

Ginzburg, C. (2006). *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras.

Law, J. (2006, 19 janeiro). *Making a mess with methods*. Recuperado de <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2006MakingaMesswithMethod.pdf>

Mészáros, I. (2012). *A obra de Sartre: busca da Liberdade e desafio da história*. São Paulo: Boitempo.

- Moutinho, L. D. S. (1994). Sartre: passagem da Psicologia à Fenomenologia. *Revista Discurso*, 23, 109-148.
- Pereira, D. Q. (2008). Sartre Fenomenólogo. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(2), 277-288.
- Sartre, J.-P. (1945). Présentation. In Sartre, J.-P. *Les Temps Modernes*, 1(1), 1-21.
- Sartre, J.-P. (1976). *Situations X*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2002). *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Sartre, J.-P. (2005). Uma ideia fundamental de fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In Sartre, J.-P. *Situações I* (55-57). São Paulo: Cosac Naify.
- Sartre, J.-P. (2007). *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Sartre, J.-P. (2013). *O Idiota da Família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857* (vol 1). Porto Alegre: L&PM.
- Sass, S. D. (1999). A concepção sartriana de ego transcendental. *Educação e Filosofia*, 13(26), 263-274.
- Souza, R. R. (2020). Um caminho com Sartre: Apropriações de seus Métodos para uma Clínica Fenomenológica-Existencial. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 20(4), 1293-1309.
- Souza, R. R. (2021). “Sartre é intragável”: narrativas de uma antropofagia filosófico-literário-política brasileira (1955-1969) (Tese de doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Souza, R. R. (2022). *O Assassino Existencialista e Outras Narrativas: o existencialismo de Sartre em cena no Rio de Janeiro (1945-1955)*. Rio de Janeiro: Edições IFEN.

Sobre as autoras e autores

Adria de Lima Sousa - Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2022). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (2015), especialista em psicologia clínica pelo Conselho Federal de Psicologia (2018) e especialista em psicologia existencialista sartriana pela Universidade do Sul de Santa Catarina (2019). Possui experiência docente e em pesquisa bem como em psicologia clínica como psicoterapeuta e supervisora de psicólogos clínicos. Atualmente é professora e supervisora na Rede existências, escola de formação continuada em psicologia fenomenológica-existencial. E-mail: adriapsique@gmail.com

Andréa Luiza da Silveira - Psicóloga Clínica e do Trabalho com foco em Psicoterapia e Psicopatologia Existencialista, atua como psicoterapeuta em consultório particular. Doutora em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em Engenharia de Produção e Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Cursa a especialização em Psicologia Clínica Existencialista Sartreana pelo Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial. Possui textos publicados, sobretudo, do campo das Clínicas do Trabalho e da Psicologia Social e do Trabalho. Email: deasilveira@gmail.com

Beatriz Cavalheiro - Psicóloga; Psicoterapeuta; Especialista em Psicologia Existencialista Sartriana pela Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul). E-mail: beacavalheiro@gmail.com

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva - Professor dos cursos de graduação e de pós-graduação (*stricto sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo, com estágio pós-doutoral pela Université Paris 1 – PANTHÉON-SORBONNE (2011/2012). Entre as suas publicações cita-se *Compêndio Gabriel Marcel* (Edunioeste, 2017), *A fenomenologia no oeste do Paraná: retrato de uma comunidade* (Vivens, 2018) e *Fenomenologia e Hermenêutica* (ANPOF/PHI, 2019), além de dossiês temáticos em diversos periódicos nacionais e internacionais. Traduziu os *Fragmentos filosóficos: 1909-1914* (Edunioeste, 2018) e *Os homens contra o humano* de Gabriel Marcel (Edunioeste, 2023). E-mail: cafsilva@uol.com.br

Daniela Ribeiro Schneider - Professora titular do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Possui graduação em Psicologia, Mestrado em Educação, Doutorado em Psicologia Clínica, Pós-Doutorado em Ciência da Prevenção pela Universidad de Valencia - España (2012) e na University of Miami - USA (2019). Seus trabalhos se desenvolvem principalmente com ênfase em Tratamento e Prevenção Psicológica, voltando-se para estudos dos problemas relacionados ao uso de álcool e outras drogas, avaliação de sistemas e programas de prevenção e promoção da saúde, Rede de Atenção Psicossocial. É especialista na obra do filósofo Jean-Paul Sartre, com várias publicações sobre psicologia e clínica existencialista. Coordenadora do Grupo de Pesquisa do CNPQ “Clínica da Atenção Psicossocial e Uso de Álcool e Outras Drogas”. Coordenadora do PSICLIN/UFSC. E-mail: danischneiderpsi@gmail.com

Fábio Machado Pinto - Doutor em Ciências da Educação pela Université Paris 8 – Saint-Denis. Professor da Escola Superior de Educação Física (ESEF/UFPEL) e do Programa de Pós-graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Tem experiência na área de educação com ênfase na pesquisa (auto)biográfica, existencialismo, sociologia da educação. Email: fabiobage@yahoo.com.br

Fabiola Langaro - Psicóloga pela Universidade do Vale do Itajaí. Mestre e Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Especialista em Psicologia Clínica e em Psicologia Hospitalar pelo Conselho Regional de Psicologia. Especialista em Psicologia Existencialista Sartreana pela Universidade do Sul de Santa Catarina

Felipe Augusto Petreca - Formação em Psicologia (Centro Universitário Integrado de Campo Mourão, Paraná). Mestrando do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM) na linha de pesquisa “Subjetividade e Práticas Sociais na Contemporaneidade”. Psicólogo no Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) de Moreira Sales, Paraná. Docente do curso de Graduação em Psicologia no Centro Universitário Integrado de Campo Mourão. E-mail: felipepetreca29@gmail.com

Georges Daniel Janja Bloc Boris - Psicólogo, mestre e doutor em sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Fez estágio doutoral em Filosofia Prática na Universidade da Beira Interior/Portugal. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e do Curso de Psicologia da Universidade de Fortaleza - Coordenador do Laboratório de Psicopatologia e Clínica Humanista Fenomenológica - APHETO. É membro do grupo de trabalho Psicologia e Fenomenologia da Associação Nacional de Pesquisa e pós-graduação em Psicologia – ANPEPP. Tradutor e autor de livros e artigo em Psicologia. E-mail: geoboris@uol.com.br

Indianara Machado Eusébio - Graduanda em Psicologia na Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul). E-mail: indianaramac@gmail.com

João Felipe Leite Costa - Graduando em Psicologia na Universidade de Fortaleza (UNIFOR), bolsista CNPq de Iniciação Científica no Laboratório APHETO. E-mail: joaofelipelc@yahoo.com

José Waldo Saraiva Neto - Graduando em Psicologia na Universidade de Fortaleza (UNIFOR), bolsista FUNCAP de Iniciação Científica no Laboratório APHETO. E-mail: josewaldosaraiva@gmail.com

Justina Spochiado - Doutora em Educação pela UFSC (2012), Mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP-1997) e especialista em Orientação Educacional pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC-1989). Foi professora nos diferentes níveis de ensino, em especial nos cursos de Pedagogia UDESC e UFSC; orientadora educacional (Escola Técnica Federal de Santa Catarina) e técnica em assuntos educacionais (UFSC). Participa do GEbioS (Grupo de Estudos e Pesquisas Biográfico Sartreano - UFSC). Ensaia escrituras, composições e faz Biodanza. Email: ju.sponchiado@gmail.com

Lara Beatriz Fuck - Doutoranda em Ciências da Educação pelo PPGE/UFSC (2018-2022), Mestre em Educação PPGE/UFSC. Presidente do Núcleo Castor – estudos e atividades em existencialismo. Tem experiência na área de educação com ênfase no estudo da Medicalização da Educação, Psicologia Infantil, Relação com o saber e estudos (auto)biográficos. Participa do GEbioS (Grupo de Estudos e Pesquisas Biográfico Sartreano - UFSC). Email: larabeatrizz@hotmail.com.

Luís Miguel da Silva Ricardo - Mestrando em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR). E-mail: miguel19761@hotmail.com

Maria Clara de Vasconcelos Romero - Graduanda em Psicologia na Universidade de Fortaleza (UNIFOR), bolsista FUNCAP de Iniciação Científica no Laboratório APHETO. E-mail: mclaravromero@edu.unifor.br

Marivania Cristina Bocca - Psicóloga clínica. Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação de Filosofia da Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE, de Toledo/PR com cotutela na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Doutorado interinstitucional na UBI – Universidade Beira Interior – Covilhã/Portugal. Mestre em Psicologia Social e da Personalidade pela PUC/RS. Especialista em Psicologia Fenomenológico-Existencial pela UNIPAR, de Umuarama/PR. Especialista em Psicologia Existencialista Sartriana pela UNISUL, de Florianópolis/SC. *E-mail: boccamc@gmail.com*

Rodolfo Rodrigues de Souza - Psicólogo. Doutor e Mestre em Psicologia Social pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (PPGPS/UERJ). Especialista em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN). Professor Adjunto no Departamento de Psicologia Clínica da UERJ. Professor de Pós-graduação no IFEN e no Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológico-existencial (NUCAFE). Estuda a recepção do pensamento de Sartre no Brasil e as relações entre o existencialismo e a psicoterapia fenomenológico-existencial. E-mail: rodolforsouza@gmail.com

Sylvia Mara Pires De Freitas - Formação em Psicologia (CEUCEL/RJ). Especialista em Psicologia do Trabalho (CEUCEL/RJ). Formação em Psicologia Clínica na abordagem existencialista (NPV/RJ). Mestrado em Psicologia Social e da Personalidade (PUCRS). Doutorado em Psicologia (PPI/UEM/PR). Docente do curso de Graduação em Psicologia na Universidade Estadual de Maringá (UEM), do curso de Especialização em Residência Integrada Multiprofissional na Atenção à Urgência e Emergência (UEM), de cursos de Especialização direcionados à abordagem fenomenológico-existencial e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (mestrado/doutorado - PPI/DPI/UEM). Líder do grupo de pesquisa LIEPPFEX - Laboratório Interinstitucional de Estudos e Pesquisa em Psicologia, Fenomenologia e Existencialismo; coordenadora do Grupo de Estudos em Fenomenologia e Existencialismo (GEFEX-UEM). Autora do livro Psicologia Existencialista de Grupos e da Mediação Grupal: contribuições do pensamento de Sartre, lançado em 2018 pela Editora Appris. E-mail: sylviamara@gmail.com

Thaís de Sá Oliveira - Psicóloga Clínica. Doutoranda em Filosofia pela Universidade da Beira Interior (UBI – Portugal). Mestre em Reabilitação Psicossocial em Saúde Mental pela Universidad Autónoma de Barcelona (UAB/ Espanha). Especialista em Psicologia Clínica Fenomenológico-Existencial pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico Existencial do Rio de Janeiro (IFEN – Brasil). Diretora do Instituto Existentialis. Coordenadora e docente na Especialização em Psicologia Clínica Existencialista Sartriana do Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial; docente na Especialização em Psicologia em Saúde e Psicopatologia Fenomenológica (NUCAFE – Brasil). Membro da Associação Latino-Americana de Psicologia Existencial (ALPE) e da World Confederation for Existential Therapy (WCET). Membro-fundador do Grupo Latino-Americano de Estudos Sartrianos. Autora do livro “A Ontologia Fenomenológica e a Literatura: Reflexões a partir de Dois Modos de Expressão em Jean-Paul Sartre” e de artigos científicos sobre psicoterapia fenomenológico-existencial e o pensamento de Jean-Paul Sartre. E-mail: psicothaty00@gmail.com

Zuleica Pretto - Psicóloga, Mestre e Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora em Cursos de Pós-graduação em Psicologia Fenomenológica e Existencialista. Membro do Núcleo de Pesquisa MARGENS - Modos de Vida, Família e Relações de Gênero (Psicologia/UFSC). Pesquisadora voluntária do Núcleo de Pesquisas em Clínica da Atenção Psicossocial (PSICLIN/UFSC). Integrante da Associação Nacional da Rede de Pesquisadores e pesquisadoras da Juventude Brasileira- REDEJUBRA. Psicoterapeuta no Espaço Biografias/Florianópolis. Autora do livro *As infâncias em um bairro em processo de urbanização: o ponto de vista das crianças* (2021), pela Editora Appris e de artigos relacionados à psicologia fenomenológica existencialista. E-mail: zuleicapretto@gmail.com

EXISTENCIALISMO E CIÊNCIA

PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS NA PESQUISA



ARCO
EDITORES ● ● ●

www.arcoeditores.com
contato@arcoeditores.com
(55)99723-4952