

# Redes sociais e práticas discursivas sobre a loucura em duas cidades do interior de Minas Gerais.

*Izabel Christina Friche Passos* (Departamento e Mestrado em Psicologia da FAFICH/UFMG e-mail: [izabelpassos@fafich.ufmg.br](mailto:izabelpassos@fafich.ufmg.br))

## **Resumo:**

Trata-se de pesquisa em desenvolvimento, que visa ao estudo comparado de práticas discursivas e redes sociais relacionadas à questão da loucura e ao adoecimento mental identificadas junto à população de duas cidades mineiras: Prados e Barbacena. Cidades geográfica e historicamente próximas, suas práticas e discursos sociais em torno da loucura revelam diferenças profundas, tributárias que são de diferentes trajetórias históricas por que passaram as duas cidades. Barbacena, a partir do início do século XX, irá progressivamente se distanciando dos significados e das práticas sociais tradicionais, inicialmente presentes nas duas comunidades, cujas tradições histórico-culturais são, na origem, muito semelhantes. Em Prados ainda permanece dominante uma visão da loucura impregnada de misticismo e religiosidade; a cidade apresenta uma rede social densa caracterizada por valores comunitários que geram práticas de grande tolerância, acolhimento e proteção espontânea de pessoas consideradas loucas, com comportamentos e hábitos diferentes ou estranhos. Especialmente, os chamados “loucos de rua” encontram alguma forma de inserção na vida comunitária e no cotidiano da cidade, embora, mantendo uma condição subalterna e discriminada. A cidade não entrou propriamente na modernidade dos discursos e práticas psiquiatrizes e psicologizantes sobre a loucura; não só não dispõe de um serviço estruturado de saúde mental, que vem caracterizando a estrutura de saúde pública dos municípios brasileiros, no contexto da Reforma Psiquiátrica em curso no país, como, também, não tem consolidada a prática (presente na maioria dos municípios mais urbanizados) de internar essas pessoas em hospitais psiquiátricos. Barbacena, por sua vez, ao longo do século XX se caracterizou e ganhou fama nacional como “cidade dos loucos” por abrigar um número crescente de hospitais e clínicas psiquiátricas de tipo manicomial, isto é, fechadas e com práticas institucionais disciplinares, típicas da psiquiatria asilar do século XIX. Construiu o primeiro e maior hospício público do estado, hoje reformado, mas que, nas últimas décadas do século, foi alvo de sucessivas denúncias, pela imprensa, de cometer atos de negligência, violência e maus tratos contra seus pacientes. O interesse de trazer a pesquisa para debate neste Congresso de Transdisciplinaridade é que, dada a complexidade do objeto em estudo e a interconectividade de aspectos culturais, históricos, econômicos, científicos (os discursos ‘psi’) e filosóficos (significados da loucura), temos utilizado, em caráter experimental, certo “cruzamento” metodológico que, sem visar produzir uma nova proposta interdisciplinar, faz dialogar metodologias e bases científicas oriundas de diferentes disciplinas: da antropologia (etnologia urbana), da lingüística (através da análise dos discursos - vertente francesa), da filosofia (consideração de diferentes percepções e sentidos da loucura), da sociologia e da psicologia social (conceito de redes sociais). A pesquisa conta com o apoio da FAPEMIG e da Pró-Reitoria de Pesquisa da UFMG, e com uma equipe de pesquisa interdisciplinar e interinstitucional, através de cooperação com a Universidade Federal de São João Del Rei/MG.

**Palavras-chave:** Loucura, Saúde mental, Redes sociais, Práticas discursivas.

Tendo feito, acima, um resumo sumário dos objetivos e do campo empírico da pesquisa, menos que falar de seus resultados (ainda parciais, ver Passos, 2003), vou tratar de alguns pressupostos que fundamentam a proposta metodológica usada, a qual me interessa particularmente discutir neste fórum.

No momento em que estava construindo este artigo, fazia uma descoberta avassaladora que me traria respostas inquietantes para as questões epistemológicas e ontológicas evocadas pela pesquisa e que me perseguem desde a conclusão de minha dissertação de Mestrado (Passos, 1992), versando sobre a idéia/noção de imaginário radical do filósofo Cornelius Castoriadis. A descoberta era a teorização radicalmente inovadora de Humberto Maturana que caía como luva para as questões deste texto. No entanto, não tinha tempo de elaborá-las profundamente, restavam-me dois ou três dias para encerramento do prazo dado para entrega dos artigos pelos autores. Decidi correr o risco e me guiar pelo que propõe Maturana, mesmo ao preço de dar a vocês um texto ainda pouco alinhavado, titubeante ou com imprecisões teóricas.

A discussão que segue é a exposição de um esforço, inacabado, para superação da dicotomia ontológica, operada pelo pensamento moderno, entre natureza e cultura, ou entre biológico e cultural (psíquico e mental), que se desdobra em termos epistemológicos numa separação igualmente dicotômica entre o que seria o método pertinente ao estudo de cada um dos domínios em oposição. Postura intelectual que se exemplifica de modo exacerbado na hermenêutica radical de Dilthey, por exemplo, que propõe um método específico para as ciências humanas, mas que não deixa de estar sorrateiramente presente mesmo em muitas soluções dialéticas ou monistas. No mais das vezes, praticamos nossas ciências tomando o biológico, o corporal, como natural, isto é, como da ordem da natureza, querendo com isto apontar para um universal ou para uma constância que, exatamente por ser constante, pode ser explicada em termos de leis ou de determinações que chamamos de gerais e *objetivas*. Já o cultural, e por contigüidade aquilo que chamamos de psíquico, mental ou espiritual, os tomamos como da ordem da *criação* ou da instituição humana, isto é, como algo que diz respeito à liberdade e, como tal, em última instância, indeterminável e não passível de descrição em termos de leis ou regularidades universais. Opomos natureza e cultura como polaridades independentes, externas uma em relação à outra, e temos grande dificuldade de articulá-las sem esse oposicionismo de princípio. Como consequência, temos uma idéia reducionista e preconceituosa do que vem a ser uma explicação científica, enquanto descrição de um sistema como determinado, para as coisas humanas. Talvez o equívoco comece, precisamente, com a idéia de que as ciências da natureza trabalham com universais e com objetividades pertencentes a um suposto mundo externo ao sujeito, ao passo que as chamadas ciências humanas e sociais trabalham com o próprio sujeito (individual ou coletivo), ou seja, com o que é singular, subjetivo (ou intersubjetivo), impreciso, indeterminado, contingente. Talvez não se trate nem de uma coisa, nem de outra.

Gostaria de propor, seguindo Maturana, que a distinção entre um mundo objetivo e um mundo subjetivo (ou inter), e entre determinação e indeterminação, são distinções na linguagem, não no real. E isto, também, por uma questão de princípio: jamais podemos sair da linguagem, e da linguagem que, paradoxalmente, nós próprios criamos na convivência em sociedade para falar do mundo e de nós mesmos. O que significa que o real é sempre um certo modo de distinção, ou, como diz, Maturana, “todo objeto é sujeito/dependente”. O modo de distinção científico ou racional impõe, em seu modo de operar descrições de objetos, primeiro, a projeção deste objeto como independente do sujeito que o descreve (o que, aliás, é também próprio do pensamento do senso-comum), e, em segundo lugar, a busca de uma construção explicativa sobre suas condições de existência, o que é o mesmo que dizer: aquilo que o determina como objeto ou fenômeno.

Mas vamos por parte. Começo por situar a pergunta da pesquisa e, por conseguinte, seu objeto, evidenciando o modo como este objeto é distinguido e se constitui como um problema para nossa pesquisa. Ao fazer isto, pretendo, primeiramente, e nas pegadas de Maturana, rebater o pressuposto realista da objetividade, mencionado acima, como sendo não da ordem de uma transcendência do objeto em relação ao cientista, mas uma operação do próprio conhecimento, determinada pela

linguagem. Quero demonstrar que o caráter *socialmente* construído do objeto em questão (a loucura, ou, mais descritivamente, a significação social da loucura) não nega sua objetividade, muito pelo contrário, afirma-o como um objeto tão legítimo ou “objetivo” quanto o átomo o é para os físicos. É certo que, no terreno do humano, dada a grande complexidade da recursividade nas interações lingüísticas, o processo de produção de objetos (que só ocorre com o aparecimento da linguagem) é em grande medida indeterminável em toda sua extensão. Mas, está visto, não pelas razões reducionistas como as acima mencionadas. Por fim, pretendo apontar como, no objeto estudado, como de resto em qualquer objeto que diz respeito ao humano, o biológico e o cultural estão intrinsecamente ligados, sem se confundir um no outro, mas só sendo separáveis por um ato de abstração, e conseqüente perda da complexidade do objeto.

O termo loucura é por si mesmo tremendamente polissêmico, no entanto, penso que o mesmo problema ontológico-epistemológico, discutido aqui, se aplicaria se o objeto fosse a sexualidade, o crime, uma patologia ou o adoecimento *tout court*, as paixões, o afeto, a emoção, a percepção, e assim por diante. Tentamos estudar o objeto da pesquisa – a loucura, como algo que surge em realidades sociais humanas – empiricamente, já que se trata de uma pesquisa etnográfica. O que buscamos é observar e descrever como o sentido e as práticas em torno do que distinguimos como loucura se constituem em contextos sociais específicos, e em certo grau distintos, porém pertencentes ao mesmo universo sócio-lingüístico e histórico dos pesquisadores. Buscamos descrever o(s) modo(s) como a loucura é efetivamente construída nos discursos e nas práticas de cada comunidade estudada, nos transportando para as condições de possibilidade de sua existência social como tal, isto é, tentando identificar a rede de interações sociais (em níveis prático e discursivo) que o(s) pressupõe(m) e o(s) gera(m).

Para isto, partimos de um certo modo de definição de objeto na esteira da arqueologia foucaultiana (Foucault, 1969). Em artigo anterior (Passos e Beato, 2003) já púnhamos em questão a definição da loucura como objeto. Nossa pergunta na pesquisa nunca foi absoluta ou essencialista, do tipo o que é a loucura, nem, tampouco a(s) resposta(s) aventadas caíram num relativismo antideterminista ou culturalista que acaba reencontrando o essencialismo, e a noção de objetividade como necessidade, em seu movimento de aparente crítica a ele. Nunca partimos do pressuposto de que a loucura exista como fenômeno em si apesar das variações culturais em sua manifestação, como pretende a etnopsiquiatria. Para o relativismo cultural, na aceitação da variabilidade cultural dos modos de se ficar louco e de a sociedade tratar os loucos, a loucura, objetivada como doença mental, seria um fenômeno universal da condição humana. Não pensamos assim. Abandonamos de antemão noções médicas e psicológicas, tais como doença mental, psicose, alienação mental, etc. na especificação da loucura, só as considerando na medida em que apareçam nos discursos dos pesquisados, mas neste caso, tornam-se objeto de análise do discurso. Embora a maioria dos membros da equipe de pesquisa sejam psicólogas de formação, não queremos partir de, nem perseguimos, uma suposta essência da loucura como fenômeno psicológico. Menos, ainda, consideramos que os conteúdos adquiridos pela noção com o aparecimento das formações discursivas (Foucault, 1987 [1961] e 1993 [1969]) médico-psiquiátricas e psicológicas, que transformam a loucura em doença ou distúrbio, correspondam a uma suposta aproximação da essência do fenômeno. Na comunidade discursiva de Prados (primeiro estudo de caso da pesquisa já concluído) identificamos pelo menos quatro tipos de discursos e práticas bem diferenciados, que, no entanto, se inter-relacionam e concorrem entre si na significação da loucura nesta comunidade: o discurso “*leigo*” (dos moradores), o “*narrativo*” (os ‘causos’, parte integrante da tradição cultural da cidade), o “*dos profissionais da saúde*” e o “*jurídico*”. O que buscamos é compreender a constituição e os limites (concorrência) de cada uma dessas formações discursivas nas redes de relações sociais onde são produzidas.

Fazemos, portanto, uma opção por tratar o objeto como uma *distinção lingüística* que assume conteúdos concretos (corporais, discursivos e práticos) substancialmente variáveis na história das sociedades. Não se trata de mudanças entendidas em termos de meras representações ou de

manifestações diferentes de um objeto cujo referente pré-exista ao discurso, no real. Não tratamos *da* loucura em abstrato, mas de loucuras como designações sócio-lingüísticas e históricas, isto é, a cada momento específica da sociedade em questão. A doença mental moderna, e com ela todas as inúmeras subclassificações dos códigos médicos, guarda com o entusiasmo grego antigo, por exemplo, pouquíssimo em comum e uma abismal diferença: o entusiasmo era tudo menos doença, os próprios gregos distinguem a doença que produzia comportamentos estranhos do entusiasmo ou mania divina, aquela como sendo gerada por um desequilíbrio corporal ao modo de outra doença qualquer. Mais próximas de nós acontecem distinções díspares, como na prática espírita de cura em relação à descrição e prática médicas: mesmo sem negá-las, os diferentes tipos de espiritismo constroem outro objeto para se relacionar com ele dentro de seus parâmetros descritivos; ou, para falar como Maturana, segundo domínios consensuais religiosos e não científicos. Ainda que os sentidos históricos dados para algo que distinguimos como loucura pareçam se preservar ao longo do tempo, mais importante é compreendermos aqueles aos quais estamos vinculados de forma orgânica, porque dizem respeito ao nosso modo de vida, nisto considerando o modo de sentir, emocionar-se, raciocinar e conviver com os outros. Estes modos traduzem experiências não apenas mentais, evidentemente, mas físicas (é impressionante a semelhança da postura corporal e linguajeira – encurvada, queixosa, monótona – de pacientes internados por longos anos em manicômios; o italiano Franco Basaglia até cunhou o termo institucionalismo para este fenômeno que seria um tipo de adoecimento produzido pela própria instituição). Então, inútil buscar uma definição geral para a loucura, ela é definida ou distinguida a cada vez segundo os pressupostos da perspectiva que a distingue. Como dizíamos no artigo mencionado (Passos e Beato, 2003) “numa tal perspectiva pragmática – que se contenta em não buscar um referente final para a loucura, o que importa é a descrição contextualizada desse evento como um acontecimento, no sentido propriamente humano deste termo. Isto é, como um evento prenhe de sentido sócio-historicamente construído, portanto não necessário ou não fixável em um conteúdo universal”.

Voltando a Maturana, conforme esclarece Graciano e Magro (2002, p.20): “... a ciência não necessita – nem pode necessitar – do argumento de uma realidade objetiva e independente daquele que observa... a explicação científica, como qualquer explicação, é sempre a reformulação da experiência do observador (...) na medida em que é aceita pelo observador (ou comunidade de observadores) ... através de critérios de validação por ele(s) mesmo(s) estabelecidos”. A máxima de Maturana é: “tudo que é dito, é dito por um observador a outro observador” a partir de sua própria experiência de observador. É por isto, eu completaria, que as perspectivas podem ser muitas e diversas, e cada qual se basta a si mesma já que é a própria perspectiva que gera internamente seus critérios de validação, senão não seria uma perspectiva. O diálogo entre perspectivas, tão necessário não só para as ciências, mas para o convívio em sociedade, só pode se efetivar na consideração da diferença irreduzível do outro ou de sua perspectiva, por isto é tão difícil de se realizar. Neste sentido, a adoção de qualquer perspectiva supõe uma preferência, uma escolha, mesmo no caso da científica. Não existe o puramente racional.

No caso da ciência, o que caracteriza o domínio científico, para Maturana, é o pressuposto da determinação, ou seja, a pressuposição de que um fenômeno é sempre estruturalmente determinado, portanto, explicável, ainda que sempre de forma parcial ou superável por outro tipo de explicação quando a que se tem torna-se insuficiente ou se mostra equivocada diante de novos critérios ou indagações. Esta forma de Maturana conceber o conhecimento como sujeito-dependente é por si mesma uma forma de superação da barreira epistemológica entre natural e humano.

As noções de *observador* e de *acoplamento estrutural* (segundo o qual o organismo se relaciona com o meio obedecendo à organização que lhe é própria para se preservar em sua integridade organizativa, embora podendo alterar sua estrutura, senão morre), a meu ver, resolvem tanto o equívoco da objetividade (por oposição à subjetividade), quanto o da universalidade (por oposição à singularidade ou indeterminação). Para o biólogo há uma exigência para compartilharmos o discurso científico: o compromisso com a reconstrução explicativa de tipo genética dos fenômenos ou acontecimentos. A indeterminação que experienciamos nas coisas humanas deve-se, provavelmente,

por um lado, à complexidade (que chamamos muitas vezes de imprevisibilidade) das interações entre sistemas independentes, que implica em múltiplas determinações. Por outro, se deve a que nos encontramos, com o aparecimento da linguagem, num domínio de consenso de segunda ordem, que permite a proliferação de descrições de descrições.

Todos conhecem Maturana pela idéia de autopoiese cunhada por ele para explicar o modo de interação com o meio, próprio dos seres vivos como sistemas fechados auto-organizados. É neste ponto, e na concepção de linguagem do biólogo, que, também em termos ontológicos, a dicotomia natural/humano se resolve. Ao modo sartreano, para Maturana a liberdade não é uma escolha no sentido de livre arbítrio, mas, em sentido radical, tampouco é privilégio humano. A liberdade é a condição mesma dos seres vivos por serem autopoieticos. Por serem sistemas fechados e determinados estruturalmente, “a escolha, diz o biólogo, está fora de questão, o que não significa que eles [sejam] necessariamente previsíveis” (Maturana, 2002, p.164). Previsibilidade e escolha têm a ver com o conhecimento do observador. Se organismo e meio são conhecidos para o observador, eles formam um sistema previsível *para* o observador, ao contrário, a ignorância produz a percepção de caos ou imprevisibilidade. Por outro lado, a determinação dos sistemas vivos não é dada de fora, não é heterônoma. A organização inerente a cada ser vivo determina as possibilidades de interação com o meio, mas como são seres plásticos, em permanente mudança estrutural, são capazes de alterar sua estrutura para realizar novos acoplamentos estruturais com outros sistemas e assim se manterem vivos. Quando esta capacidade de acoplamento falha, eles morrem. Esta capacidade aparece como escolha ou criatividade *para um observador*. “Criatividade é, então, uma característica necessariamente difundida entre sistemas vivos”, dirá (p.165). É o nome que damos à operação que ele deverá fazer, a partir das provocações do meio, para preservar sua organização, caso contrário desaparece ou morre. Os sistemas vivos são “uma rede de produções de componentes no qual os componentes produzem o sistema circular que os produzem” (p.35).

O que há de específico no humano é a linguagem. Mesmo com a capacidade de operar na linguagem de sinais dos antropóides pré-hominídeos, só com o *homo sapiens sapiens* surge a linguagem simbólica, como esta capacidade de “um observador recursivo de suas próprias circunstâncias” gerar entidades consensuais independentes (as palavras e sistemas simbólicos) – este é “o modelo tipicamente humano de criatividade” (Maturana, 2003, p.165). O mais interessante é que Maturana atribui o desenvolvimento da linguagem humana ao modo de convívio dos primeiros agrupamentos humanos, pelas trocas emocionais produzidas no cuidado da prole, na cooperação para compartilhamento dos alimentos e na sensualidade e sexualidade da intimidade entre os hominídeos, enfim, pelo surgimento do sentimento amoroso e reconhecimento do outro.

Voltando ao filósofo Castoriadis percebo que ele chegou próximo da autopoiese de Maturana com sua idéia de imaginário radical, mas só próximo. Ele próprio, em entrevista em conjunto com Francisco Varela à Radio France (Castoriadis, 1999), fez questão de diferenciar sua noção de autopoiese decorrente de um imaginário radical humano da idéia de auto-organização dos biólogos. Castoriadis não põe a linguagem como o fundamento do humano, como faz Maturana e os pragmáticos lingüistas, mas como ela própria sendo uma criação decorrente da capacidade autopoietica radical do vivente humano que ele chama de imaginário. Neste sentido, de um lado, Castoriadis, tal como Maturana, abandona o fundamento cognitivo-racional para a humanidade do homem, mas ao contrário deste que vê na linguagem um desenvolvimento de ordem natural, calcada na emoção e no desenvolvimento do feto, Castoriadis ao propor uma misteriosa emergência de um imaginário radical, vê na hominização do macaco humano um ato de criação única, recaindo na separação entre mundo humano e natureza e cunhando uma noção que não deixa de carregar certo ranço metafísico.

É próprio dos espíritos geniais anteciparem percepções para as quais sua geração e seu tempo ainda não estão preparados. Freud ainda pertence a nossa atualidade. Pois não é que foi o inventor da psicanálise que certa vez disse que muitas das idéias ainda nebulosas, pouco científicas ou metafísicas da psicanálise deveriam esperar os avanços do conhecimento sobre o sistema nervoso para serem

esclarecidas? Talvez só pudesse mesmo ser um biólogo, mais exatamente um neurobiólogo, para conseguir fazer uma passarela filosófica tão sem traumas entre natureza e cultura.

Terminado este trajeto, apenas esboçado, vejo que tenho de acrescentar mais uma disciplina no rol de todas aquelas mencionadas no resumo deste artigo (que acabou não sendo propriamente um resumo do artigo, como vocês já devem ter constatado). É preciso acrescentar a nosso “cruzamento” metodológico a biologia social, proposta por Maturana, não só pelo que pode nos fazer pensar sobre a linguagem, os discursos, as conversações daqueles que escolhemos tratar como objeto de pesquisa, mas também pelo que pode nos fazer fazer de nossa própria práxis científica, produtora de outros tantos discursos, linguagens, conversações.

### **Bibliografia citada**

CASTORIADIS, Cornelius. *Dialogue*. Paris: Ed. de l’Aube, 1999.

FOUCAULT, Michael. (1961) *História da Loucura na Idade Clássica*. 3a. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

\_\_\_\_\_. (1969) *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

GRACIANO, Miriam e MAGRO, Cristina. Introdução. In: MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade*. Trad. e org. Magro, Cristina, Graciano, Miriam e Vaz, Nelson. Belo Horizonte: editora UFMG, 2002.

MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade*. Trad. e org. Magro, Cristina, Graciano, Miriam e Vaz, Nelson. Belo Horizonte: editoa UFMG, 2002.

PASSOS, Izabel C.F. e BEATO, Mônica S.F. Concepções e práticas sociais em torno da loucura: alcance e atualidade da *História da Loucura* de Foucault para investigações etnográficas. *Psychê*. São Paulo: Universidade de São Marcos, Ano VII, n.12, p. 137-158, jul-dez 2003.

PASSOS, Izabel C.F. A questão da cidadania do louco. In: GUERRA, A.; KIND, L.; AFONSO, L. e PRADO, M.A. (orgs.) *Psicologia Social de Direitos Humanos*. Belo Horizonte: ABRAPSO/Campo Social, 2003, p.159-170.

PASSOS, Izabel C.F. *A filosofia da imaginação radical em Cornelius Castoriadis*. Belo Horizonte, 1992. Dissertação de Mestrado em Filosofia pela UFMG não publicada.