



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**A CIDADANIA DO LOUCO: um debate necessário para a
compreensão da direção teórico-política da Luta
Antimanicomial**

Cristiane Silva Tomaz

Juiz de Fora

2009

Cristiane Silva Tomaz

**A CIDADANIA DO LOUCO: um debate necessário para a
compreensão da direção teórico-política da Luta
Antimanicomial**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Maria Lúcia Duriguetto

Juiz de Fora

2009

Tomaz, Cristiane Silva.

A cidadania do louco: um debate necessário para a compreensão da direção teórico-política da Luta Antimanicomial / Cristiane Silva Tomaz - 2009.

Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Juiz de Fora, 2009.

Orientadora: Maria Lúcia Duriguetto

1. Cidadania e Luta Antimanicomial. 2. Cidadania do Louco. 3. Modernidade e Pós-modernidade. 4. Movimentos sociais e política de identidades. I. Duriguetto, Maria Lúcia. II. Universidade Federal de Juiz de Fora. Faculdade de Serviço Social Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. III. Título

A CIDADANIA DO LOUCO: um debate necessário para a
compreensão da direção teórico-política da Luta
Antimanicomial

CRISTIANE SILVA TOMAZ
Orientador(a) Maria Lúcia Duriguetto

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Aprovado em ____/____/____

Prof^a Doutora Mavi Pacheco Rodrigues

Prof. Doutor Rodrigo de Souza Filho

Prof^a. Doutora Maria Lúcia Duriguetto (Orientadora)

Aos meus pais, que me passaram valores
tão caros e raros, que me puseram diante
da realidade da vida desde tenra idade e
que me diziam que eu tinha de ser forte!
Não sabiam que, com isso, estavam me
oferecendo os elementos necessários que
norteariam minhas escolhas na vida e que
me fariam me indignar com a injustiça.

Aos usuários da saúde mental pela
vivência visceral com suas possibilidades,
necessidades, angústias, seus delírios e
sua franqueza. Muito me ensinaram a
tentar ser uma pessoa melhor.

Aos trabalhadores da saúde mental pelas
inúmeras trocas profissionais e pessoais,
que contribuíram para o meu processo
infinito de amadurecimento.

AGRADECIMENTOS

Àqueles que são co-responsáveis por esta conquista, pois sem eles não teria conseguido chegar até aqui e sem eles não conseguirei dar continuidade ao meu processo de vida.

Aos meus pais, mais uma vez, pelo incentivo, pela compreensão, pelo carinho sem fim, principalmente, no último ano.

À minha irmã, Nane, por ter me escutado e me acolhido – do seu jeitinho – me dando umas broncas quando o drama batia à minha porta.

À Brisa, minha companheira de todas as horas, com seu amor incondicional, trouxe alegria pra minha vida!

À Ana, que há anos vem trabalhando comigo a coragem para enfrentar este processo.

Às minhas crianças, por ordem alfabética para não gerar ciúmes: Edvânia, Flavi, Joice, Luana e Salmo, que souberam esperar – com muita ansiedade, é claro – o término desta dissertação para voltarmos aos nossos passeios e conversas infinitas.

Às minhas tias Celma e Nicinha que ocuparam seus santos e anjos pedindo que me iluminassem. Deu certo!

Em especial, a minha Tia Neli, que nos ensinou a vida toda a sermos solidários e que esteve comigo nos momentos finais desta dissertação. Eu nunca teria condições de fazer o que ela fez. Obrigada, Tia!

À minha prima Cristina, que com toda sua “loucura” me ajudou a ter acesso ao material para esta pesquisa.

À Mariana, que com sua alegria e jeito de menina sapeca me fez rir e correr atrás dela, quando o que eu mais queria era me sentir leve.

Ao Marcelo, presente divino que recebi no final deste processo, que tem me contaminado com sua perseverança e determinação. Nossos “cafés filosóficos” têm sido uma delícia!

Às minhas amigas e minha família afetiva:

À Andréia, Cris do Vale, Mônica, Maria Edith, Roberta, Isaura (minha “chefa”), pelo incentivo, pelo apoio, pela torcida e por acreditarem e me fazerem acreditar em mim. Ao Yvens, amigo, e “amiga” de vez em quando, o padrinho da máfia! Amo vocês!

Ao Cai&Pira, onde nos divertimos tanto desde o dia que conhecemos o bar e o Edu, aquele lugar marcou um tempo de nossas vidas.

Às minhas amigas, companheiras de trabalho, de vida e de “bruxarias”, Clarice e Cris Nobre. São incontáveis conversas, cafés, vinhos, almoços que vêm permeando nossa convivência nesses anos. Vocês são peças fundamentais nesse quebra-cabeça. Desde a época de Varginha, aquelas longas viagens e longas conversas, lembra Clacá? A Cris, sempre me ajudando a me ‘organizar’ e a Clarice, minha irmã caçula, a apertar meus parafusos. Quantas vezes dividi com vocês meus desejos, minhas angústias e meus medos profissionais e pessoais. Vocês leram os primeiros rascunhos e até meus pensamentos. Quanta contribuição! Quanta troca e quanto afeto! Estiveram presentes nos momentos mais difíceis da minha vida que antecederam à seleção do mestrado, lembram? Nunca me esquecerei do apoio que me deram naquele dia, naquelas semanas! Amo vocês, também!

Finalmente, a minha amiga mais ciumenta, Zazá, a deixei por último de propósito! Amiga, nosso encontro há dois anos e meio, diga-se de passagem, 10 kg mais magras, foi “amizade a primeira vista”. Parecíamos amigas de infância, lembra disso? Essa amizade fez todo processo ficar mais leve e prazeroso. Dividimos, somamos e compartilhamos muitas coisas; nossas “filhas” ficaram amigas e eu ganhei uma “sobrinha”. Começamos juntas e terminamos juntas. Você, logicamente, mais organizada do que eu, terminou um mês antes, claro! Mas, vai defender uma semana depois (risos). Te amo, também, amiga, não precisa ter ciúmes!

Aos militantes da Luta Antimanicomial Márcia Schimidt e Edvaldo Nabuco que contribuíram prontamente para que eu tivesse acesso aos documentos para esta pesquisa.

À minha orientadora, Malu, que, prontamente, aceitou a tarefa de me orientar estimulando-me nesse caminho tão árduo. Agradeço seu profissionalismo, sua dedicação e o exercício de paciência que precisou fazer comigo, quando eu atrasava e quando chorei dizendo estar cansada. Muito obrigada!

Aos professores examinadores: Mavi Pacheco Rodrigues e Rodrigo Souza Filho, que com suas provocações me fizeram refletir ainda mais sobre este tema que tanto me instiga. Obrigada pela enorme contribuição, pelo carinho com que leram minha dissertação e pelo respeito que demonstraram durante a defesa.

A todos os professores e professoras do mestrado por todos os debates e ensinamentos.

Aos funcionários da Faculdade de Serviço Social e do Programa de Mestrado, trabalhadores fundamentais para a realização dos nossos estudos e de nossas pesquisas.

Muito obrigada!!!!!!

RESUMO

Esta dissertação analisa a concepção de cidadania defendida pela Luta Antimanicomial no Brasil, desde seu surgimento, em 1987, com o II Congresso Nacional de Trabalhadores em Saúde Mental, até os últimos encontros dos movimentos que compõem a Luta, realizados em 2007. Procurou-se abordar a Luta Antimanicomial numa perspectiva crítico-dialética, percorrendo-se um caminho teórico analítico a partir da Pesquisa Bibliográfica e da Análise Documental, no qual, primeiramente abordaram-se os seguintes temas: a Modernidade, enquanto o contexto sócio histórico de emergência da cidadania e do desenvolvimento de suas distintas concepções, dentre elas a liberal, a marxista e a pós-moderna; o Pós-modernismo; os novos movimentos sociais e os limites da política de identidades; a trajetória sócio-histórica da Luta Antimanicomial; as concepções teórico-políticas que influenciaram e influenciam o movimento; e as várias concepções referentes à cidadania e à “cidadania do louco”. A análise documental deu-se a partir dos relatórios dos encontros dos movimentos que compõem a Luta Antimanicomial. A partir de um balanço analítico entre as concepções de cidadania adotadas pelos intelectuais e pela Luta Antimanicomial - em relação às concepções de cidadania liberal, pós-moderna e marxista - foi possível identificar a mudança na concepção de cidadania presente na Luta ao longo desses 20 anos de militância, bem como sua tergiversação à concepção inicial que norteava a Luta.

Palavras-chave: Cidadania e Luta Antimanicomial; Cidadania do louco; Modernidade e Pós-Modernidade; Movimentos sociais e política de identidades.

ABSTRACT

This essay has analyzed the citizenship conception defended by the Antimadhouse Struggle in Brazil, since its beginning in 1987, with the 2nd National Congress of the Mental Health Workers, until the late meetings of the movements that compose the Struggle, realized in 2007. It has been approached the Antimadhouse Struggle in a critical-dialectical perspective, covering a theoretical analytical way from the Bibliographical Research and the Documental Analysis, in which, firstly it has been approached the following themes: Modernity, while a social historical context of citizenship emergency and of the development of its distinct conceptions, among them the liberal, the Marxist and the post-modern ones; the Post-modernism; the new social movements and the limits of the identity politics; the social historical trajectory of the Antimadhouse Struggle; the theoretical-political conceptions that have influenced and influence the movement; and the several conceptions referring to citizenship and “mad people citizenship”. The Documental Analysis was done from the reports on the meetings of the movements that compose the Antimadhouse Struggle. From an analytical balance among the citizenship conceptions adopted by intellectuals and by the Antimadhouse Struggle –in relation to the liberal, post-modern and Marxist citizenship conceptions, it has been possible to identify the change on the citizenship conception presented by the Struggle along these 20 years of militancy, as well as its tergiversation towards the initial conception that led the Struggle.

Keywords: citizenship and Antimadhouse Struggle; mad people citizenship; Modernity and Post-modernity; social and political identity movements.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A MODERNIDADE: O CONTEXTO SÓCIO-HITÓRICO DE EMERGÊNCIA DA CIDADANIA E DO DESENVOLVIMENTO DE SUAS DISTINTAS CONCEPÇÕES	16
2.1 A RAZÃO MODERNA E A CHAMADA “CRISE DA MODERNIDADE”.....	16
2.2 A MODERNIDADE E O PROJETO SOCIETÁRIO LIBERAL.....	26
2.3 A CONCEPÇÃO DE CIDADANIA MODERNA: EMANCIPAÇÃO POLÍTICA X EMANCIPAÇÃO HUMANA.....	31
2.3.1 A cidadania Marshalliana e as críticas a esta concepção liberal de cidadania	37
2.3.2 A proposta de superação do modelo de cidadania Marshalliano: a concepção marxista de cidadania	49
2.4 O PÓS-MODERNISMO	53
2.4.1 A reação burguesa à crise do capital e a emergência da “cultura pós-moderna”	53
2.4.2 A chamada “cultura pós-moderna”	61
2.5 OS “NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS” E OS LIMITES DA POLÍTICA DE IDENTIDADES.....	73
2.6 A DISCUSSÃO DE CIDADANIA PÓS-MODERNA.....	82
3 A LUTA ANTIMANICOMIAL: O DEBATE ACERCA DA CIDADANIA DO LOUCO	90
3.1 BREVE HISTÓRICO DOS MOVIMENTOS QUE COMPÕEM A LUTA ANTIMANICOMIAL.....	90
3.2 A CIDADANIA DO LOUCO NAS ELABORAÇÕES TEÓRICAS QUE INFORMAM A LUTA ANTIMANICOMIAL	105
3.3 O DEBATE DA CIDADANIA DO LOUCO: ELEMENTOS PARA ANÁLISE	127

4 AS PROPOSTAS SÓCIO-INTERVENTIVAS DA LUTA ANTIMANICOMIAL.....	134
4.1 HISTÓRICO DOS ENCONTROS DA LUTA ANTIMANICOMIAL.....	135
4.2 ANÁLISE DE CONJUNTURA E CRÍTICA À REALIDADE NACIONAL.....	142
4.3 A SAÚDE MENTAL ENQUANTO POLÍTICA SOCIAL	145
4.4 A RELAÇÃO COM OUTROS MOVIMENTOS SOCIAIS.....	146
4.5 AS AÇÕES PROPOSTAS PELOS MOVIMENTOS - OS DIREITOS DE CIDADANIA.....	149
4.6 A CIDADANIA DO LOUCO: UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE AS CONSTRUÇÕES TEÓRICAS E POLÍTICAS NO CAMPO DA LUTA ANTIMANICOMIAL.....	165
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	172
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	191

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação é fruto das inquietações vividas durante minha experiência profissional como Assistente Social no campo da saúde mental desde 1997 - primeiramente, a partir da minha inserção no Curso de Especialização em Saúde Mental promovido pela Escola de Saúde de Minas Gerais (ESMIG) e, posteriormente, como Assistente Social no Centro de Atenção Psicossocial Dr. Carlos Pereira da Costa (CAPS), localizado no Município de Santos Dumont, no Estado de Minas Gerais.

Minha intervenção no CAPS de Santos Dumont foi marcada, principalmente, pela fundação, em maio de 2002, da Associação Asas da Esperança - entidade de usuários, familiares e técnicos da saúde mental dos municípios de Santos Dumont, Aracitaba, Oliveira Fortes e Ewbanck da Câmara, militantes da Luta Antimanicomial.

Contudo, desde o curso de especialização, o debate sobre a cidadania do louco apresentava certo destaque para mim, bem como estava sempre presente durante o trabalho desenvolvido no CAPS e na Associação. Todavia, não estava claro o que de fato estava sendo chamado de cidadania, pois, parecia-me que, por várias vezes, esta "expressão" era utilizada de forma indiscriminada.

Na época do curso de especialização, já me questionava a respeito de qual cidadania os pensadores da Reforma Psiquiátrica e da Luta Antimanicomial estavam se referindo. E uma pergunta me inquietava: "que cidadania é essa que a Reforma Psiquiátrica tanto proclama?".

Entretanto, naquele período, não foi possível transformar esta pergunta num objeto de estudo por acreditar que era um questionamento em bases muito incipientes; e por identificar que a especialização não possibilitaria o aprofundamento necessário para a sua resposta. Esse questionamento veio à tona novamente durante o mestrado em Serviço Social.

Inicialmente, minha inserção no programa de Mestrado da Faculdade de Serviço Social da UFJF se deu mediada por um anteprojeto de pesquisa, que propunha identificar qual era a dimensão da influência dos Projetos da Reforma Psiquiátrica Brasileira e do Projeto Ético-Político e Profissional do Serviço Social no processo de trabalho dos assistentes sociais dos Centros de Atenção Psicossocial - CAPS, vinculados às regionais de saúde de Ubá, Leopoldina e Juiz de Fora.

De acordo com Bisneto (2005, p.115), tanto o Projeto da Reforma Psiquiátrica quanto o Profissional possuíam similaridades e congruências em seus princípios. Entretanto, uma leitura e um estudo mais consistente e sistemático sobre esse tema, colocaram-me diante de outros questionamentos que terminaram por me conduzir ao objeto da pesquisa aqui presente. Ao tentar estabelecer estas tais similaridades e congruências entre os pressupostos dos dois projetos, comecei a questionar os conceitos de autonomia e de emancipação humana presentes nas produções teóricas, tanto sobre a Reforma Psiquiátrica quanto sobre a Luta Antimanicomial, e principalmente o de cidadania, pois este, em especial, é denominado pelos intelectuais da Saúde Mental como o eixo que deve nortear a Reforma Psiquiátrica Brasileira; por isso, aparece em todos os discursos, artigos, relatórios de Encontros, Congressos e Conferências. Tais conceitos, aparentemente, se diferenciavam daqueles presentes no Projeto Ético-Político e Profissional do Serviço Social, uma vez que este último, diferente do primeiro, deixa clara a necessidade de construção de um outro modelo de sociedade, sem exploração de classe, etnia ou gênero, por exemplo.

Diante disso, o questionamento que surgiu na época da especialização veio à tona. Que cidadania é esta defendida e proclamada pela Reforma Psiquiátrica e pela Luta Antimanicomial? Ela está vinculada a qual projeto de sociedade? Além disso, será que a concepção de cidadania da Luta é a mesma desde seu surgimento? Teria esse movimento passado por transformações substantivas no seu referencial teórico-político durante esses 20 anos de militância?

Portanto, este estudo pretende desenvolver uma investigação teórica acerca da concepção de cidadania defendida pela Luta Antimanicomial no Brasil, desde seu surgimento em 1987 com o II Congresso Nacional dos Trabalhadores em Saúde Mental, realizado em Bauru, São Paulo, até os últimos Encontros dos movimentos que compõem a Luta Antimanicomial realizados no ano de 2007.

Durante o II Congresso de Trabalhadores de Saúde Mental, a organização dos trabalhadores em saúde mental assumiu o lema "Por uma Sociedade sem Manicômios" e foi a partir desta ação que o movimento de trabalhadores transformou-se num movimento social que passou a incorporar também o segmento dos usuários e familiares da saúde mental

Nesta pesquisa procurei identificar qual(is) influência(s) teórico-política(s) vêm nortear a Reforma Psiquiátrica Brasileira, bem como a Luta Antimanicomial,

no que tange à concepção de cidadania. Nesse processo analítico, indago se houve alguma mudança ou transformação substantiva na base teórico-política do movimento, desde seu surgimento até os dias atuais e os rebatimentos dessa possível mudança ou transformação na concepção de cidadania adotada. Busco, ainda, identificar se há divergências entre o que o movimento compreende e reivindica enquanto cidadania do "louco" e o que os intelectuais do movimento discutem a respeito.

Para tal, esta pesquisa abordou a Luta Antimanicomial numa perspectiva crítico-dialética, pois, conforme elucida Minayo (1998, p. 64), esta perspectiva possibilita uma maior apreensão da realidade social, uma vez que enfatiza as "relações entre indivíduo e a sociedade, entre as idéias e a base material, entre a realidade e a sua compreensão pela ciência, e às correntes que enfatizam o sujeito histórico e a luta de classes". Diante disso, consideramos os movimentos sociais como agentes da transformação social nos níveis social, cultural, político e econômico. E, não apenas como agentes responsáveis pela mudança cultural que reivindica a "inserção social" do segmento que representam. Ressaltamos, contudo, que existem perspectivas distintas de luta. Há aquelas que defendem uma transformação estrutural da sociedade e outras que defendem algumas transformações no interior dessa mesma sociedade.

O caminho teórico analítico percorrido nesta pesquisa deu-se a partir da Pesquisa Bibliográfica e da Análise Documental. A Pesquisa Bibliográfica foi realizada em torno do debate teórico concernente ao objeto em foco, abordando os seguintes tópicos: a trajetória sócio-histórica da Luta Antimanicomial; as concepções teórico-políticas que influenciaram e influenciam o movimento; e as várias concepções referentes à cidadania e à "cidadania do louco".

A fim de atender aos objetivos propostos por este estudo, foi utilizada a abordagem qualitativa tendo em vista que, segundo Minayo (1998, p. 21), "o objeto das Ciências Sociais é essencialmente qualitativo (...) complexo, contraditório, inacabado, e em permanente transformação". Todavia, o fato de considerar esta particularidade do objeto das ciências sociais e por isso, em acordo com Minayo, em hipótese alguma desconsidera-se a importância do método quantitativo, uma vez que este vem somar e complementar o método qualitativo, quando necessário. Entretanto, este estudo utilizou apenas o método qualitativo, através da pesquisa bibliográfica e da análise de conteúdo, uma vez que se fundamentou numa análise

teórica sobre a concepção de cidadania que informa a Luta Antimanicomial no Brasil.

Segundo Minayo (2003, p.74), a técnica de análise de conteúdo apresenta atualmente duas funções: uma se refere à verificação de hipóteses ou questões onde se podem encontrar respostas para as questões formuladas e, também, confirmar ou não as afirmações estabelecidas antes da pesquisa; a outra está relacionada à descoberta do que está por trás dos documentos manifestos, indo além das aparências do que está sendo comunicado. Sendo assim, ambas podem se complementar na prática, tanto da pesquisa quantitativa quanto da qualitativa.

Dessa forma, a análise documental foi realizada buscando-se identificar a concepção de cidadania informada pela Luta Antimanicomial, ou seja, buscou-se desvendar o que está por trás daquilo que a Luta defende e reivindica, enquanto cidadania do louco, as concepções teórico-políticas e o(s) projetos(s) societários. Os documentos utilizados nesta pesquisa foram: o “Manifesto de Bauru”, redigido após o II Congresso Nacional dos Trabalhadores em Saúde Mental, em 1987; 07 (sete) Relatórios dos Encontros Nacionais realizados pelo Movimento da Luta Antimanicomial, desde 1993 até o último que ocorreu em 2007¹; 07 (sete) Relatórios dos Encontros Nacionais de Entidades de Usuários Familiares da Luta Antimanicomial, de 1990 até 2007²; 02 (dois) Relatórios dos I e II Encontros da Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial (RENILA)³, realizados respectivamente nos anos de 2004 no Ceará e em 2007 em Goiânia. Estava previsto para esta pesquisa, também, a análise do Relatório Final do I Congresso de Trabalhadores em Saúde Mental, em 1979 e do Encontro Nacional "20 Anos de Luta por uma Sociedade sem Manicômios", realizado em Bauru, em dezembro 2007, cujo

¹ Deste encontro o que se tem de registro é apenas um pequeno relatório elaborado em conjunto pelo MLA e o Movimento das Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial, não se traduzindo na totalidade das discussões daquele encontro. Segundo informações obtidas através de contato com militantes do MLA no Rio de Janeiro, houve certa confusão sobre qual estado ficaria responsável pela elaboração do Relatório.

² Quanto aos relatórios dos Encontros das Entidades de Usuários e Familiares da Saúde Mental, existem apenas os 07 (sete) apresentados nesta dissertação, uma vez que o II Encontro ocorreu paralelamente a outro evento de grande porte da Saúde Mental, ficando o Encontro das Entidades sem expressão e sem registro também.

³ A Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial – RENILA foi criada como uma dissidência do Movimento Nacional da Luta Antimanicomial, após algumas discordâncias quanto à condução dos trabalhos realizados durante o VI Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial, realizado em Goiânia, em 2000 e o V Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial, realizado em Miguel Pereira/RJ, em 2001.

objetivo foi realizar um balanço dos 20 anos de luta. Contudo, não há registros de tais documentos.

Cabe ressaltar aqui, que a ausência de alguns relatórios ou de parte do conteúdo de outros nesta pesquisa é uma expressão da dificuldade encontrada pela Luta em organizar sua documentação, pois o acesso a tais documentos deu-se a partir de três fontes distintas, quais sejam: sites de entidades que compõem a Luta, o Conselho de Psicologia de BH – 4ª Região e através do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Saúde Mental (LAPS), sendo que nenhum deles possuía todos os registros.

O que se pretende com essa pesquisa é apresentar uma perspectiva de análise que aponte para a necessidade de ampliação das reivindicações da Luta Antimanicomial para além do reconhecimento dos direitos específicos dos loucos, ou seja, defende-se que sua luta alcance também o campo da redistribuição e da transformação estrutural da sociedade. Com isso, não se objetiva desqualificar a Luta Antimanicomial, suas reivindicações e conquistas. Ao contrário, o que se pretende é somar a esta forma de luta, uma outra perspectiva de análise, tendo como finalidade contribuir para a reflexão de que as lutas sociais que estejam desvinculadas de uma perspectiva de totalidade social estão também, por sua vez, desvinculadas dos determinantes estruturais das desigualdades sociais e de várias formas de opressão presentes na ordem capitalista. Quer dizer, a importância de compreender esses fenômenos para além de sua aparência está em que tais fenômenos, mesmo não sendo um produto direto da ordem do capital, podem ser utilizados a seu favor. As diferenças sociais e as várias formas de opressão vividas por negros, mulheres, homossexuais ou pelos loucos, mesmo que não sejam produto da divisão social capitalista, são por ela apropriadas e incorporadas à lógica mercantil e à exploração da força de trabalho.

Partimos da hipótese de que a concepção de cidadania defendida pela Luta Antimanicomial é fruto da chamada cultura pós-moderna, que prima, entre outros, pelo ecletismo das diferenças, valorizando a fragmentação do sujeito em várias identidades.

A fim de comprovarmos esta hipótese percorremos um caminho teórico e analítico que deu ênfase, no primeiro capítulo, a um estudo sobre a concepção de cidadania moderna, sua origem e as críticas a esta concepção, bem como à

emergência da cultura pós-moderna, dos “novos movimentos sociais”, do limite da política de identidades e da emergência da discussão da cidadania pós-moderna.

No segundo capítulo, foram trabalhados temas específicos da Luta Antimanicomial, onde traçamos um breve histórico sobre os movimentos sociais que compõem a Luta; trabalhamos a cidadania do louco na perspectiva dos pensadores que informam a Luta Antimanicomial e oferecemos elementos para o debate acerca da cidadania do louco.

No terceiro capítulo, apresentamos o desenvolvimento da pesquisa realizada a partir da análise documental através de uma divisão categorial centrada na análise de conjuntura e na crítica à realidade nacional - realizadas pelos movimentos -, bem como na perspectiva destes acerca da saúde mental enquanto política social, na relação que defendem e propõem com outros movimentos sociais e, por fim, mas não menos importante, nas ações propostas pelos movimentos e os direitos de cidadania.

Por último, apresentamos nas considerações finais um balanço analítico entre as concepções de cidadania adotadas pelos intelectuais e pela Luta Antimanicomial - em relação às concepções de cidadania liberal, pós-moderna e marxista. A partir desse balanço analítico pudemos identificar a mudança na concepção de cidadania presente na Luta ao longo desses 20 anos de militância, bem como sua tergiversação à concepção inicial que norteava a Luta.

2 A MODERNIDADE - O CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO DE EMERGÊNCIA DA CIDADANIA E DE DESENVOLVIMENTO DE SUAS DISTINTAS CONCEPÇÕES

Certeza (Fernando Sabino)

*De tudo, ficaram três coisas:
A certeza de que estamos sempre começando...
A certeza de que precisamos continuar...
A certeza de que seremos interrompidos antes de terminar...
Portanto devemos:
Fazer da interrupção um caminho novo...
Da queda um passo de dança...
Do medo, uma escada...
Do sonho, uma ponte...
Da procura, um encontro...*

2.1 A RAZÃO MODERNA E A CHAMADA “CRISE DA MODERNIDADE”

De acordo com Evangelista (2007), o século XVIII é compreendido como o início da modernidade, período este que, segundo o autor, coincide historicamente com o advento do sistema capitalista de produção de mercadoria. Para ele, a modernidade é fruto de condições sócio-históricas ontologicamente determinadas e não uma construção abstrata autonomizada e teve seu marco inicial com a emergência do Iluminismo, que representou uma síntese das transformações ocorridas nos séculos anteriores, no que diz respeito às formas de pensar a realidade. Com a chegada do Iluminismo, o século XVIII marcou o processo de dessacralização do mundo a partir do pensamento moderno, sustentado sob os auspícios da razão e dos valores humanos de universalidade, individualidade e autonomia, que se consolidou no século seguinte com a racionalização e a cientificização do pensamento.

Com o Iluminismo o conhecimento ganhou uma dimensão crítica fundamental de negação dos princípios que orientavam a organização da sociedade feudal. O conhecimento estava a serviço da emancipação humana e da melhoria da vida cotidiana e tinha por objetivo o domínio científico da natureza e o desenvolvimento de formas racionais de organização social. Os modos racionais de pensamento eram a garantia para a libertação do homem em relação ao poder dos mitos, da religião, da superstição e do arbítrio. (EVANGELISTA, 2007, p.45)

Dessa forma, a nova ordem social capitalista prometia o desenvolvimento e o progresso da humanidade ancorados na generalização da ciência e da razão.

Segundo Coutinho, o Iluminismo marcou o auge da história da filosofia burguesa que teve início no Renascimento. Entretanto, segundo o autor, pode-se dividir esta história em duas etapas, quais sejam: a primeira - desde os filósofos renascentistas até Hegel -, e a segunda, que ocorreu por volta dos anos de 1830 - 1848 (COUTINHO,1971).

A primeira etapa foi caracterizada pela elaboração de uma racionalidade humanista e dialética, que confere um caráter progressista e ascendente ao pensamento filosófico, na qual a realidade é considerada como um todo racional, cujo conhecimento e domínio podem ser capturados pela razão humana. Do ponto de vista político, há que se ressaltar que nesta etapa a burguesia, enquanto classe revolucionária, representava os interesses da totalidade do povo na superação do Antigo Regime, o que se transformou posteriormente quando esta assumiu o poder tornando-se classe dirigente e conservadora.

A segunda etapa marcou uma ruptura com as conquistas anteriores, na medida em que a razão passou a ser encarada com descrença. Há um abandono das categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética. Cabe ressaltar, aqui, algumas peculiaridades dessas categorias constitutivas do pensamento ilustrado, como do humanismo, que concebe o homem como produto de sua própria atividade coletiva; o historicismo, que ressalta o caráter ontologicamente histórico da realidade; e a razão dialética, que afirma uma racionalidade objetiva capaz de reconstruir no plano do pensamento, o movimento da realidade.

Esta segunda fase da história da filosofia burguesa foi marcada definitivamente pelo rompimento da burguesia com a tradição progressista, mais especificamente, naquilo que diz respeito ao papel da razão no conhecimento da vida social.

Segundo Coutinho (1971, p. 8)

Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a Razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade.

Todavia, o fato de a burguesia ter apresentado este rompimento com a tradição progressista precisa ser analisado um pouco mais, pois, a burguesia, já enquanto classe dominante, ao fundar objetivamente um regime de exploração - o capitalismo -, fica também limitada pelas formas de divisão do trabalho introduzidas por este regime na vida social. Isto quer dizer que “ao mesmo tempo em que elabora um conhecimento objetivo de aspectos essenciais da realidade, tende a deformar ideologicamente várias categorias desse processo” (COUTINHO, 1971, p.16).

Esta crescente ideologização, entretanto, não deve ser analisada apenas do ponto de vista da intencionalidade de classe, pois a própria burguesia encontrava-se submetida aos limites impostos pela divisão capitalista do trabalho, como a separação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual e por suas conseqüências sociais e culturais; bem como pelo pensamento imediatista, cujo elemento central de análise restringe-se às aparências fetichizadas, impossibilitando ao pensamento burguês adentrar na essência da realidade, tornando-se dessa forma um pensamento também alienado e alienante, onde a consciência dos homens sobre sua própria atividade torna-se oculta e as relações sociais transformam-se em relações entre coisas.

Com isso,

A incapacidade de atingir a essência surge espontaneamente em todos os indivíduos que vivem no capitalismo evoluído. Ao submeter-se a esse espontaneísmo, a filosofia da decadência cai na mesma incapacidade: termina por converter em antinomias algumas contradições dialéticas e por elevar a fetiches coagulados momentos isolados de uma totalidade contraditória. Esse traço essencial do pensamento decadente – o de ser um pensamento fetichizador – manifesta-se em todas as suas orientações, “racionalistas” ou irracionalistas, “objetivas” ou subjetivas, positivistas ou existencialistas. (COUTINHO, 1971, p.25)

Esta racionalidade moderna enfoca os vetores instrumentais acima dos críticos, ou seja, há um predomínio da razão instrumental sobre a razão crítica. A razão instrumental tem uma funcionalidade para a ordem burguesa, uma vez que o real é pensado como algo dotado de uma racionalidade objetiva, matemática, imediata, o que traz implicações políticas e sociais. Dessa forma, os elementos da razão crítica-dialética, que dissolvem a aparência do mundo fenomênico denunciando a contraditoriedade das relações humanas, são subsumidos pelos instrumentais manipuladores do mundo objetivo, como destaca Evangelista:

A produção capitalista requer um comportamento instrumental do homem perante a natureza, o que generaliza a utilização dos procedimentos característicos do entendimento, como a quantificação, o cálculo e a formalização, fazendo do cálculo racional, derivado da razão analítica, a forma mais adequada para a relação entre sujeito e objeto. (2007, p.67)

Com isso, as relações sociais capitalistas mediadas pela mercadoria consolidam-se como um determinado modo de vida, levando a humanidade a uma reprodução das relações sociais fetichizadas, cuja centralidade está na mercadoria e não no sujeito que a produz. Assim “as faculdades humanas ficam subordinadas ao movimento autônomo das coisas e os homens, assim, quedam-se dominados à sua lógica.” (EVANGELISTA, 2007, p.68)

O pensamento fetichizado leva incontestavelmente à burocratização da vida humana (que aparece como um momento da alienação), ou seja, desliga a ação humana da sua relação com a realidade e com suas finalidades, bloqueando dessa forma o caráter criador do homem na sua relação com a realidade, substituindo-o por ações vazias que obedecem a esquemas previamente estabelecidos. Esta burocratização favorece diretamente a perpetuação do capitalismo, na medida em que reproduz a lógica do mercado e desliga-se completamente da totalidade social, transformando as relações entre pessoas em relações entre coisas.

Coutinho (1971, p.9), citando Weber, afirma que essa burocratização é ‘desumanizada’, pois elimina “dos negócios oficiais o amor, o ódio, e todos os elementos pessoais, irracionais e emocionais que fogem ao cálculo”. Contudo, para o autor, esta prática burocratizada elimina a totalidade da vida humana, transformando

(...) a práxis numa mera atividade técnica de manipulação; a objetividade fragmenta-se numa coleção de 'dados' a serem homogeneizados; e, finalmente, a razão reduz-se a um conjunto de regras formais subjetivas, desligadas do conteúdo objetivo daquilo a que se aplicam.

Com isso, o pensamento fetichizado da decadência cinde-se em duas correntes: o irracionalismo e a "miséria da Razão", as quais apresentam um rompimento com as categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética por serem incapazes de ultrapassar o imediatismo e ir até a essência do objeto, tudo isso sob a justificativa da impossibilidade de apreensão pelo pensamento (razão) da totalidade social, ou seja, a realidade, do ponto de vista do pensamento decadente, tem um tanto de irracionalidade que lhe é intrínseca.

Contrário ao pensamento fetichizado da decadência, Netto (1994), ao analisar o papel da razão no conhecimento da vida social, afirma que a razão moderna tem uma estrutura inclusiva sustentada pela objetividade e processualidade. É objetiva na medida em que a razão é considerada como inerente à realidade e não apenas algo que tem um caráter individual; e é processual, pois a realidade é pensada em sua dinamicidade e contraditoriedade ao mesmo tempo em que a consciência reconstrói esse movimento por aproximações sucessivas.

Nesse sentido, para Netto (1994), a compreensão dessa estrutura inclusiva da razão requer tomar como ponto de partida o sistema paradigmático da razão moderna, o sistema Hegeliano, pois Hegel afirma que é pela intuição (derivada de um saber imediato), pela inteligência (pertinente à razão analítica) e pela razão dialética que a consciência terá discernimento para apreender o mundo. A partir dessas categorias, Hegel oferece um sistema analítico, operado pelo Espírito num processo histórico, que se move entre a racionalidade do real e a realidade da razão.

Entretanto, o autor afirma que tal sistema apresenta alguns dilemas importantes e que será apenas a partir da superação destes dilemas, por uma outra construção teórico-sistemática, que os avanços de Hegel, poderão ser contemplados. Dentre estes dilemas, Netto aponta o próprio idealismo objetivo de Hegel que é determinado por um finalismo contrário à sua própria observação acerca da dimensão histórico-processual da realidade, que por sua vez, apresenta o duplo caráter da concepção ontológica de Hegel. Este duplo caráter presente na ontologia Hegeliana apresenta-se por um lado, por apreender a realidade a partir de

uma objetividade processual (considerada a “verdadeira” ontologia) e por outro, por estar centrada numa unidade entre sujeito e objeto (a “falsa” ideologia). Dessa forma, Netto reconhece que o valor da dialética hegeliana está vinculado à superação de sua dupla dimensão ontológica, daquela considerada “falsa” pela “verdadeira”. Do ponto de vista filosófico, esta superação será possível, posteriormente, com a elaboração marxiana acerca da ontologia.

A filosofia de Hegel, a partir deste período sofrerá uma dissolução, que, segundo Coutinho (1971), segue duas orientações - uma de “esquerda” (que se dá a partir do desenvolvimento do pensamento hegeliano) - e outra de “direita” (configurada por um total abandono do pensamento hegeliano). A primeira orientação denominada de “esquerda”, foi efetivada pelo marxismo. Nesta, o proletariado assume os ideais da burguesia revolucionária, elevando a racionalidade dialética a um nível superior, qual seja, o nível materialista, e com isso supera as contradições e limites daquela realidade objetiva que ora se configurava (o capitalismo). Já a segunda orientação, chamada de crítica “direitista” a Hegel, abandona as conquistas fundamentais daquele período - a dialética, o humanismo e o historicismo.

Entretanto, este período da decadência, ou da “miséria da Razão”, não representou uma ruptura com a totalidade do pensamento anterior. Por um lado, pode-se falar de certa continuidade daquela tradição progressista mais especificamente no que diz respeito ao capitalismo enquanto revolução histórica da humanidade, tanto no plano econômico, quanto cultural. Dessa forma, segundo Coutinho (1971, p.12),

Esse caráter objetivamente progressista do capitalismo permitia aos pensadores que se colocavam do ângulo do novo a compreensão do real como síntese de possibilidade e de realidade, como totalidade concreta em constante evolução. Sem compromisso com a realidade imediata, os pensadores burgueses não limitavam a Razão à classificação do existente, mas afirmavam o seu limitado poder de apreensão do mundo em permanente *devenir*.

Por outro, a razão moderna apresentou também uma imanente contraditoriedade com a constelação histórico-social que a fez emergir, qual seja, a ordem burguesa. Isto porque o desenvolvimento capitalista foi responsável por uma profunda e complexa socialização da sociedade, pois a industrialização e a urbanização foram responsáveis pelo afastamento do homem de sua relação direta

com a natureza, fazendo com que emergissem as condições reais para apreensão das relações sociais, instaurando dessa forma um patamar histórico-social no qual foi possível apreender a especificidade do ser social. Quer dizer, foi apenas com o capitalismo que as condições necessárias para a compreensão da produção e reprodução da vida social se desvelaram, pois o capitalismo exigiu para o seu contínuo desenvolvimento, uma compreensão científica (racional) da natureza, e para tal fez-se necessário uma atitude de domínio da natureza, que por sua vez demandou recursos intelectivos mais aguçados. Daí a emergência da razão analítica, que foi a responsável pela dominação do sujeito sobre a natureza.

Entretanto, o capitalismo não foi responsável apenas por esta desantropomorfização da natureza, mas também pela reificação das relações sociais, que por sua vez, foi responsável pela “extensão da racionalidade analítica ao domínio das relações sociais. Correlatamente, a consolidação da ordem burguesa tende a identificar razão com razão analítica, tende a reduzir a racionalidade à intelecção” (NETTO, 1994, p.32).

Ao mesmo tempo em que a ordem burguesa foi responsável por esta desantropomorfização da natureza, que vai ao encontro do desenvolvimento da razão moderna, foi responsável, também, pela negação da razão dialética (superação crítica) e do historicismo concreto, afirmando a razão analítica (a intelecção). Dessa forma, a ordem burguesa ressaltou a importância da razão analítica e da pseudo-objetividade, na medida em que estas tendem a obscurecer os fundamentos das relações sociais, ou seja, a essência dos fatos.

Tal concepção subtrai da subjetividade todas as mediações necessárias para interpretação do real, transformando-a numa subjetividade vazia que procura encontrar sentido numa vinculação espiritual com as formas de vida pré-capitalistas, nas quais o homem era mais completo por estabelecer relações sociais que não eram alienadas e alienantes. Tal pensamento tem por consequência uma deturpação da forma de apreensão do real e, por conseguinte, de lutas pela transformação da ordem burguesa.

A unificação entre vida pública e vida privada criada pelo capitalismo, a emergência dessa subjetividade vazia e a busca por sentido humano vão fazer com que a compreensão do real se dê por vias da intuição intelectual, ou seja, a intuição como meio de conhecimento, uma vez, que para o pensamento decadente, é intrínseco à realidade um tanto de irracionalidade que impede sua apreensão

totalizante. Resta, então, recorrer a subterfúgios quase que religiosos para sua compreensão. Dessa forma, as vivências e experiências subjetivas imediatas se sobrepõem à realidade objetiva (concebida como caótica). Em outras palavras, não há para o pensamento decadente uma realidade absoluta mas, inúmeras realidades que podem ser capturadas de formas diferentes por diferentes indivíduos de acordo com olhos de quem vê.

Segundo Coutinho (1971), este pensamento subjetivista e irracionalista da decadência aparece, em maior ou menor grau, em várias correntes de pensamento como no estruturalismo, na fenomenologia, no funcionalismo, no positivismo, através de Kierkegaard, Lévi-Strauss, Dilthey, Nietzsche, Heidegger, Comte, Durkheim, Foucault, Wittgenstein.

Coutinho (1971, p.43) afirma ainda que “há uma tendência agnóstica comum aos vários pensadores ligados à ‘miséria da Razão’: todos abandonam ao irracionalismo – ou, na linguagem deles, à metafísica, à ‘opinião’ subjetivista - as esferas do real e da vida humana às quais não se possam aplicar as regras formais do intelecto burocratizado”

O resultado desse processo, segundo Coutinho (1971, p.17), é uma substituição de categorias, como: a do humanismo pelo individualismo, que nega a sociabilidade do homem; a do historicismo por uma pseudo-historicidade subjetivista, que transforma a história real em “superficial”; e da razão dialética por um irracionalismo fundado num agnosticismo decorrente da limitação da racionalidade às suas formas puramente intelectivas.

Daí, portanto, a necessária superação daquela ontologia hegeliana por uma nova ontologia que possa explicitar a natureza do ser social a partir de um meio capaz de apreendê-lo em sua totalidade. E foi a partir dos anos de 1840 que surgiram as condições necessárias que fizeram emergir uma nova ontologia. Mais especificamente, com o surgimento do proletariado enquanto classe revolucionária, a partir das revoluções de 1848, e da crise da economia política clássica e do hegelianismo. Segundo Netto (1994), esta última resultou no desenvolvimento de duas matrizes teóricas da modernidade – a obra marxiana e o par racionalismo analítico-formal/irracionalismo moderno (refratário à razão dialética).

A obra marxiana traz em seu bojo uma nova concepção acerca da ontologia, que tem por determinação o ser social constituído a partir de sua práxis, ou seja, a práxis é a categoria fundante da ontologia do ser social. De acordo com o

Netto (1994, p. 34), somente quando Marx elucidou a ontologia do ser social pôde apreender o concreto movimento do capital na ordem burguesa.

Dessa forma, Marx assinala a descoberta do trabalho como modelo de práxis, objetivo e inerente ao gênero humano no seu processo de transformação da natureza e de si próprio e, por conseguinte do ser social. Para Marx, práxis é uma forma de ser, uma determinação da existência que se constitui por suas objetivações ontológicas que tem no trabalho sua objetivação fundante, primária. Para Marx, o trabalho é concebido como uma atividade objetiva e coletiva, e, portanto, o homem que realiza o trabalho é um ser prático e social. A análise do trabalho como categoria ontológico primária do ser social não reduz as demais objetivações a meras derivações do trabalho. O trabalho é tão somente a objetivação ontológica primária e ineliminável do ser social. Pois, “o mencionado processo de socialização da sociedade consiste exatamente, em fazendo recuar as ‘barreiras naturais’, na atualização de crescentes possibilidades de novas objetivações” (NETTO, 1994, p. 36). Assim como a objetivação, a essência do ser social apresenta, também, outros atributos, como a socialidade, a universalidade, a consciência e a liberdade. Atributos estes que conferem ao ser social a possibilidade de escolha entre alternativas concretas.

Com isso, Marx contraria aquela dimensão da ontologia hegeliana (a “falsa” ontologia) que afirma a unidade entre indivíduo e sociedade. Portanto, é a partir da compreensão da práxis com categoria ontológico social, que tem no trabalho sua objetivação primária, que Marx afirma que a existência do indivíduo humano social só será possível em sociedade. Dessa forma, Netto (1994, p. 37) afirma que

Impondo o expurgo de qualquer finalismo na apreciação dessa dinâmica, a categoria de práxis permite a Marx compreender que, se cada objetivação humana é um ato teleológico, nem por isto há uma teleologia na história: a história é um campo aberto de possibilidades entre a liberdade concreta de cada sujeito e a necessidade e a legalidade objetivas que decorrem da interação das suas objetivações, que, efetivadas, desencadeiam processos que transcendem aos sujeitos.

Dessa forma, a ontologia marxiana sustentada no trabalho trouxe a compreensão de um novo modo de ser - o ser social -, que apresenta uma complexidade imanente de sua socialização. Quanto mais complexa se torna a socialização do indivíduo, mais o ser social se distancia de suas regularidades naturais e mais complexo vai se tornando. Dessa forma, a ontologia marxiana apreende a constituição do ser social como a constituição de complexos de complexos, ou seja: a realidade social é uma totalidade concreta composta por totalidades concretas de menor complexidade (Netto, 1994, p. 37). Diante dessa perspectiva, a historicidade é sempre a historicidade de um complexo, e, portanto, apreender a dinâmica da ordem burguesa exige a apreensão da totalidade sócio-histórica (totalidade de maior complexidade) na qual está inserida, bem como a apreensão do modo de ser do ser social (totalidade de menor complexidade).

Marx, ao situar sua ontologia sustentada pela práxis, confronta-se diretamente com os suportes histórico-sociais que consolidaram a ordem burguesa. Assim, na medida em que desvenda a ontologia do ser social, possibilita o resgate da razão dialética herdada do Iluminismo, agora redefinida e redimensionada, conferindo a possibilidade de uma análise da realidade social concreta e de seus complexos, e, por conseguinte, contrariando a razão analítica, instrumental, manipuladora da realidade que atende diretamente aos interesses de manutenção da ordem burguesa.

Em suma, de acordo com Evangelista (2007), o deslocamento da razão para o campo instrumental favorece a ordem burguesa e confronta-se com a ontologização. A relação entre sujeito e objeto transforma-se numa relação de exterioridade. O irracionalismo ou a razão analítico-instrumental se sobrepõe à razão dialética. A realidade passa então a ser compreendida como um todo caótico, fragmentado, transitório. Segundo Evangelista (2007), essas são as pistas para se chegar ao desvendamento das origens do irracionalismo contemporâneo e da chamada “crise da modernidade”.

2.2 A MODERNIDADE E O PROJETO SOCIETÁRIO LIBERAL

Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas, as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes mesmo de ossificar-se. Tudo que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas. Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte
(MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, *Manifesto do Partido Comunista* - 1848)

Rouanet (1987) oferece subsídios teórico-analíticos para compreensão e superação da tão propagada crise da modernidade. Para o autor, a chamada “crise da modernidade” esconde de fato uma crise de civilização, na qual o que está em crise é o projeto moderno de civilização elaborado pela Ilustração Européia, cujos ingredientes principais são os conceitos de universalidade, individualidade e autonomia. Afirma, ainda, que tal crise fez emergir um vácuo civilizatório que chama de barbárie e que diante desse contexto há três possibilidades. A primeira diz respeito à perpetuação da barbárie, a segunda à criação de um modelo civilizatório antimoderno que seria a antítese do projeto moderno (que, em parte, já está sendo proposto por setores conservadores e pelos radicais pós-modernos) e a terceira seria repensar a modernidade em busca de uma alternativa neomoderna que pudesse manter o que existe de positivo na modernidade e corrigir suas patologias. A esta última possibilidade o autor denomina de Iluminismo⁴. Diante disso, se propõe a analisar cada um dos conceitos elaborados pela Ilustração Européia, quais sejam, a universalidade, a individualidade e a autonomia nas três constelações históricas que julga expressarem a idéia do Iluminismo: a Ilustração, o Liberalismo e

⁴ De acordo com Rouanet (1987, p.13-14), “o Iluminismo é um *ens rationis*, não uma época ou um movimento. Por isso sempre o distingo da Ilustração, que designa, esta sim, um momento da História cultural do Ocidente. Enquanto construção, o iluminismo tem uma existência meramente conceitual: é a destilação teórica da corrente de idéias que floresceu no século XVIII em torno de filósofos enciclopedistas como Voltaire e Diderot, e de ‘herdeiros’ dessa corrente, como o liberalismo e o socialismo, que incorporando de modo seletivo certas categorias da Ilustração, levaram adiante a cruzada ilustrada pela emancipação do homem.”

o Socialismo; a fim de (re)construir a “idéia” iluminista de um novo projeto civilizatório em busca de uma alternativa neomoderna.

Quanto à Ilustração, Rouanet afirma que foi uma época verdadeiramente universalista e não uma abstração retórica, pois, foi a responsável pela formulação de princípios genéricos baseados na razão e na observação da natureza humana universal, na qual

(...) todos os homens têm uma estrutura passional idêntica, com afetos e interesses constantes, e uma razão uniforme, além de todas as variações espaço-temporais, o que implicava a validade geral tanto das descobertas da razão teórica (...) como das intuições da razão prática. (ROUANET, 1987 p.15).

Esse universalismo foi responsável por efeitos políticos de grande relevância como a condenação de qualquer forma de racismo, de colonialismo e de sexismo, apesar de ter sido exposto a críticas por não estar atento às diferenças reais do homem, pressupondo um conceito de homem geral e abstrato.

No que diz respeito à individualidade, a Ilustração foi responsável também pela liberalização do indivíduo da matriz coletiva, passando a ser titular de direitos e não apenas de obrigações, invertendo com isso a lógica existente até então, na qual o indivíduo existia para o todo.

Dessa forma,

O individualismo da Ilustração teve, portanto o mérito de colocar no centro da ética o direito à felicidade e à auto-realização e o de valorizar o indivíduo descentrado, o homem que se liberta dos vínculos ‘naturais’ e pode situar-se na posição de formular juízos ético e políticos a partir de princípios universais de justiça, independentemente de quaisquer lealdades locais. (ROUANET, 1987, p.16)

Se por um lado, o individualismo da Ilustração contribuiu para uma mudança de perspectiva na compreensão da relação do indivíduo com o todo social, por outro, se degenerou numa vulgata individualista cujo interesse pessoal acabou sobrepondo-se à utilidade coletiva, levando a uma desconexão desse indivíduo com o todo social.

Quanto ao conceito da autonomia, o autor aponta três dimensões que a constituíram durante o período da Ilustração: a autonomia intelectual, a política e a econômica.

A autonomia intelectual consistia em libertar a razão da tutela religiosa ou secular, ou seja, promover o acesso do homem à chamada idade adulta na qual se desprenderia das amarras que o mantinham preso a fantasias e superstições. Entretanto, um pressuposto de caráter elitista marcou este ideal de autonomia intelectual. Tal pressuposto afirmava que os filósofos já tinham atingido esta autonomia e poderiam ajudar os demais a libertar-se.

No que concerne à autonomia política – liberdade de ação do homem no espaço político -, apresentava duas vertentes: a liberal e a democrática. A primeira limitava-se a defender um sistema que pudesse garantir a não arbitrariedade do Estado, o que representava seu caráter pouco democrático, diferentemente da segunda - a democrática -, (defendida por Rousseau), que considerava a participação do cidadão tanto na formação do governo, quanto na sua constituição.

A autonomia econômica foi considerada como uma questão central na Ilustração, pois todos reconheciam que a miséria material obstaculizava o progresso moral e o exercício dos direitos e das obrigações civis. Entretanto, a propriedade privada nunca fora objeto de discussão da Ilustração e o reconhecimento da necessidade da autonomia econômica, apesar de ser comum a todos, nem sempre aparecia em conexão com a autonomia intelectual e a política.

Segundo Rouanet (1987, p. 20), as sociedades liberais construíram o ideal universalista partindo do suposto que a natureza humana era igual em todos os povos, embora verificassem que alguns eram mais primitivos que outros, mas que todos tinham as mesmas capacidades para progredir. Entretanto, na prática, esse universalismo mostrou-se diferente disso. Por exemplo, o evolucionismo, que pressupunha uma hierarquia entre os povos, separou os europeus dos não europeus; o racismo ocidental se legitimou; o cosmopolitismo cedeu lugar ao nacionalismo; o pacifismo foi substituído pela prática e defesa da guerra e o imperialismo se generalizou.

O ideal de individualidade da Ilustração - que no Antigo Regime era um privilégio de classe - se integrou à ideologia liberal após a ascensão da burguesia ao poder. Com isso, emergiu a “possibilidade” de ascensão dos indivíduos na escala social. Entretanto, esse individualismo liberal levou a sociedade moderna a uma combinação de hiperindividualismo e de antiindividualismo. Segundo Rouanet (1987, p. 20),

O primeiro se manifesta num egocentrismo radical, num frenesi de hedonismo, num delírio consumista, na busca exclusiva da própria vantagem, na apatia mais completa com relação às grandes questões de interesse comum. O segundo se manifesta na necessidade de raízes, na tentativa de reinserção comunitária, na procura de uma identidade grupal, qualquer que ela seja. Nos dois casos é a asfixia da individualidade.

O ideal da autonomia intelectual deflagrado com a Ilustração repercutiu nas sociedades liberal-capitalistas na generalização do acesso à escola e na sobreposição do pensamento científico ao pensamento religioso. A razão humana com isso deixava sua submissão às fantasias e superstições religiosas, mas continuava sujeita à ideologia, ou seja, a submissão ao pensamento religioso cedia lugar à

(...) ação ideologizante da família, da escola e da imprensa, e mais radicalmente ainda, pela eficácia mistificadora da própria realidade – o fetichismo da mercadoria. Agora não era mais a ideologia que falsificava o real, era o real que usurpava a função falsificadora da ideologia. (ROUANET, 1987, p. 22-23).

Com isso, o liberalismo real apresentou um paradoxo entre o que realmente era e a sua auto-interpretação, quer dizer, o liberalismo real criou uma falsa interpretação de si mesmo na medida em que propagava-se como a encarnação da autonomia cultural, política e econômica da Ilustração.

Quanto à autonomia política, foram as sociedades liberal-democráticas as responsáveis por sua institucionalização, mesmo que esta autonomia tenha se institucionalizado de forma restrita. Tal restrição deve ser analisada em comparação ao que era a liberdade antiga, aquela das cidades-Estados da Grécia, que consistia mais no exercício coletivo e no direto da soberania e menos nos direitos individuais; ao contrário da liberdade moderna, que tem sua ênfase nos direitos individuais e está mais preocupada em limitar as ações arbitrárias do Estado através destes, do que de fato garantir uma democracia direta. Ou seja, a liberdade moderna possibilitou aos indivíduos maior participação na vida política no sentido de limitar as ingerências do Estado do que garantir uma democracia direta. Além disso, tal restrição se deve também ao fato desta liberdade, estar, no início, diretamente vinculada aos proprietários, ou aos homens instruídos, sendo que nesta época só eram instruídos aqueles que eram proprietários

Para Rouanet (1987), a autonomia política dos liberais, limitada à liberdade de votar, está longe de ser uma autonomia desejável, pois o fato do indivíduo poder escolher quem tomará as decisões para o coletivo não rompe com a insuficiência material e cultural (autonomia material e intelectual), produzidos pelo modo capitalista de produção.

Quanto à autonomia econômica, é inegável também que o liberalismo superou os limites da produção material, pois foi no capitalismo, através de seus mecanismos de produção, que se teve o fim da escassez material. Diante disso, estabelece-se um paradoxo. Por um lado, o capitalismo foi o modo de produção que conseguiu superar a escassez da produção e por outro não “conseguiu” superar a miséria e a pobreza extremas da maioria da população.

É a partir da contestação desses limites do liberalismo que Rouanet (1987) elabora algumas proposições para sua superação e para atingirmos uma sociabilidade “civilizada”. Mas, diferentemente de Rouanet, que trabalha com conceitos ideais típicos sem fazer referência, por exemplo, aos sujeitos que seriam responsáveis pela construção dessa civilização ilustrada, Netto (1994, p. 40) traz elementos concretos para a realização das promessas do Iluminismo ao analisar a crise da Razão Moderna. Afirma, também, que as promessas do Iluminismo necessitam de uma base de fundamentação histórico-concreta. Para o autor, esta fundamentação deverá sustentar-se sobre a ontologia posta a partir da práxis, para assim ter condições objetivas que possam atualizar as promessas iluministas, ativando as forças sociais existentes.

Portanto, de acordo com Netto (1994), foi exatamente na ausência desta imposição ontológica e na afirmação de uma racionalidade analítico-formal, que o ideário iluminista foi se esvaziando das categorias do historicismo, da razão dialética, do humanismo e se transformando a partir dos valores e interesses burgueses que, por sua vez, estão ancorados na razão analítico-formal, na negação ontológica da totalidade concreta e no agnosticismo social.

Para Netto (1994, p. 37-38), a negação ontológica da totalidade é o mesmo que a negação do ser social, de sua historicidade, da negatividade inerente a esta categoria, uma vez que é próprio do *ser social* seu caráter de totalidade a partir de um sistema histórico-concreto de relações entre totalidades que se estruturam segundo seu grau de complexidade; que a *historicidade* é sempre a historicidade de um complexo; e que a *negatividade* realiza-se por um sistema de

mediações que responde pelo desenvolvimento desigual das suas totalidades constitutivas.

Assim, de acordo com Netto (1994), ao negar a totalidade concreta, a partir da imposição da razão instrumental, a Razão Moderna nega a fonte de desvendamento da totalidade sócio-histórica em questão, qual seja, a própria ordem burguesa. E, com isso, nega também a perspectiva de transformá-la a partir da organização e da consciência político revolucionária da classe trabalhadora.

Para os objetivos da presente dissertação, os elementos concretos para a realização das promessas do Iluminismo, elucidadas acima por Netto(1997), quais sejam: compreender a realidade como totalidade e a perspectiva de transformá-la a partir da classe consciente e organizada dos trabalhadores serão aqui mediados por uma categoria central - a cidadania.

Nosso objetivo é apresentar a construção da visão de cidadania no campo histórico-teórico liberal e sua desmistificação pela crítica marxiana. Buscaremos, ainda, desvelar os fundamentos que compatibilizam os aspectos constitutivos da cidadania liberal com a manutenção da ordem social burguesa.

2.3 A CONCEPÇÃO DE CIDADANIA MODERNA: EMANCIPAÇÃO POLÍTICA X EMANCIPAÇÃO HUMANA

A fim de iniciar uma análise crítica acerca da concepção de cidadania moderna, far-se-á um breve resgate da contribuição de T. H. Marshall sobre o tema, uma vez que sua construção teórica aponta para uma ampliação da cidadania liberal, que se dá a partir da incorporação dos elementos políticos e sociais ao *status de cidadania*, diferentemente daquela cunhada pelos liberais clássicos, que restringia os direitos de cidadania apenas à sua dimensão jurídica, ou seja, aos direitos civis. Esta análise terá como base fundante os pressupostos marxianos sobre a questão da emancipação humana discutidos na obra *A Questão Judaica* e, também, na construção teórica contemporânea de autores da tradição marxista .

A emergência da noção de cidadania moderna originou-se no século XVII, quando surgiu a noção de direitos civis com John Locke, que baseou seu pensamento político na noção de que existiam direitos naturais do homem, direitos estes inelimináveis de qualquer indivíduo como, por exemplo, o direito à vida, à

liberdade - independentemente de seu *status* social – e o direito à propriedade⁵ (inclusive do homem sobre os bens produzidos por outro homem). Esta concepção é denominada de jusnaturalismo, pois entende que todos os indivíduos já nascem com direitos, segundo Bobbio (2005, p. 12)

(...) é a doutrina segundo a qual existem leis não postas pela vontade humana (...) das quais derivam, como em toda e qualquer lei moral ou jurídica, direitos e deveres que são, pelo próprio fato de serem derivados de uma lei natural, direitos e deveres naturais.

Nesse sentido, o jusnaturalismo é contrário à concepção que compreende os direitos como frutos do processo sócio-histórico e que envolve sujeitos responsáveis por isso.

Dessa forma, a doutrina do jusnaturalismo concebe primeiramente o homem como naturalmente livre e só, por conseguinte, consegue construir a sociedade política como uma sociedade com soberania limitada. Com isso, inverte o curso histórico, na medida em que apresenta um movimento exatamente contrário ao real. Quer dizer, o contexto histórico que antecedeu à emergência do Estado liberal era um contexto de servidão e de luta pela conquista gradativa de espaços de liberdade e não um contexto de direitos garantidos. Dessa forma, “a doutrina, especialmente a doutrina dos direitos naturais, inverte o andamento do curso histórico, colocando no início como fundamento e, portanto, como *prius*, aquilo que é historicamente resultado, o *posterius*” (BOBBIO, 2005, p. 15).

Entretanto, o reconhecimento desses “direitos naturais” vai demandar a presença de um governo, de um Estado para garanti-los. Segundo Bobbio (2005), o acordo que dá origem ao Estado, o contratualismo ou teoria do contrato social, está estreitamente ligado ao jusnaturalismo, pois se existe na natureza uma lei que atribui a todos os indivíduos alguns direitos fundamentais – o jusnaturalismo –, esses indivíduos não dependem da instituição de um soberano para a concessão desses

⁵ Segundo Coutinho (1995, p.50), “há em Locke uma identificação ambígua, da qual se alimenta até hoje a ideologia liberal, entre propriedade e apropriação; o conceito lockiano não distingue entre o homem enquanto proprietário dos meios de produção, capaz portanto de comandar o trabalho alheio, e o homem com o ser que, para viver, se apropria necessariamente dos bens que cria com seu próprio trabalho. Essa ambigüidade permite a Locke deixar na sombra o fato de que há uma distinção básica entre quem possui e quem não possui meios de produção. É como se Locke dissesse que todos os indivíduos são proprietários, já que quem possui apenas a sua força de trabalho é proprietário dela; também a esse último, portanto, interessaria a conservação do mercado livre, onde ele poderia livremente negociar sua propriedade, ou seja, sua força de trabalho.”

direitos e, portanto, a instituição de um soberano – o Estado – tem a principal função de permitir a máxima explicitação desses direitos, desde que seu exercício seja parte de um acordo entre todos de se despirem voluntariamente de alguns direitos, permitindo dessa forma uma convivência pacífica.

Portanto, o que une a doutrina do contrato social a dos direitos naturais do homem é uma concepção de sociedade individualista, na qual os indivíduos se sobrepõem à sociedade na medida em que esta existe a *posteriori* dos indivíduos. Tal concepção de sociedade se difere daquela até então vigente, que era orientada pelo pensamento organicista o qual concebe o todo como algo anterior às partes. Dessa forma, pode-se concluir que o Estado liberal é um Estado por natureza individualista.

O contratualismo lockiano apóia-se na convicção de que a ordem política existe para assegurar a livre expansão dos direitos naturais do indivíduo; a passagem do estado de natureza para a sociedade civil só se justifica se o governo resultante dessa passagem assegurar esses direitos, os quais, para Locke, confundem-se com a explicitação dos interesses individuais. Condição para isso é que o governo garanta e proteja, sem nela interferir, uma esfera de livre mercado. (COUTINHO, 1995, p. 95)

Tal concepção de Estado traz consigo a noção de um Estado limitado⁶, uma vez que este deve existir apenas para garantir o livre exercício daqueles direitos naturais para uma boa convivência social. Dessa forma, o Estado é limitado no que diz respeito aos seus poderes e às suas funções. Por isso, Bobbio (2005, p. 18) afirma que

(...) deve-se, então, dizer que o Estado liberal se afirma na luta contra o Estado absoluto em defesa do Estado de direito e contra o Estado máximo em defesa do Estado mínimo, ainda que nem sempre os dois movimentos de emancipação coincidam histórica e praticamente.

Nesse sentido, inicia-se a luta da burguesia pelo fim do Estado absolutista feudal⁷ e sua substituição por um Estado de direito, cujo pressuposto filosófico está

⁶ “Ao não intervir no mercado, o Estado liberal estaria assegurando os direitos civis de todos: as liberdades de consciência, de ir e vir, de escolher a própria profissão, de contratar livremente no mercado, de vender e de comprar a força de trabalho. Como podemos ver, entre os “direitos civis” que o Estado liberal assegura, estão algumas condições básicas para a existência do trabalho “livre”, do trabalho assalariado, que é um pressuposto necessário para a instauração e reprodução do modo de produção capitalista. (...) O Estado liberal, em suma, representa objetivamente os interesses de uma classe: a dos proprietários dos meios de produção.” (COUTINHO, loc.cit.).

⁷ De acordo com Saes (2000, p. 7) “na sociedade feudal, teriam vigorado *status diferenciais, relacionados com a classe social*, a função política e a posição social da família de cada um; e não um status único e uniforme, típico da cidadania moderna. Quanto à passagem do status medieval à

no jusnaturalismo, ou doutrina dos direitos naturais do homem, e é esta doutrina que fundamenta as Declarações dos Direitos da França e dos Estados Unidos da América do Norte, do século XVIII, iniciando-se com isso o chamado Estado liberal⁸.

Inaugura-se, portanto, uma nova era, a dos direitos individuais, privados. Neste caso, a função do Estado é garantir o direito à propriedade.

Por Estado de Direito entende-se um Estado em que os poderes públicos são regulados por leis gerais e subordinados a elas, ou seja, é a superioridade do governo das leis sobre o governo dos homens e também à subordinação das leis ao reconhecimento de alguns direitos fundamentais considerados invioláveis. Dentre esses direitos, encontra-se o direito à propriedade, base fundante da concepção de cidadania liberal reconhecida pelos direitos civis e políticos.

Esta é a lógica liberal: o Estado em si não representa interesses concretos; ele assegura que os interesses se explicitem em sua esfera própria, que é a esfera privada. (...) A preocupação do liberalismo é limitar o poder; daí a exigência do Estado-mínimo, que só intervém quando estritamente necessário. Dessa forma, o Estado garante o interesse de todos, mas não representa diretamente o interesse de ninguém. (COUTINHO, 1995, p.49)

Quanto aos direitos políticos, a natureza do pensamento liberal está também vinculada diretamente à questão da propriedade privada, uma vez que para alguns liberais só poderia ter direito de voto e de participação na formação e ação do governo aqueles que fossem proprietários de bens e que pudessem pagar impostos. Os cidadãos eram então divididos em “ativos” – aqueles que tinham acesso aos direitos políticos - e “passivos” – aqueles que eram excluídos desses direitos.

A base da crítica marxiana aos direitos liberais encontra-se na obra “*A questão judaica*”, escrita em 1843, pelo jovem Marx, na qual substitui a crítica filosófica de Bauer sobre a questão da emancipação política dos judeus na Alemanha por uma de caráter mais político e social. Nela, o autor critica tanto o

cidadania moderna, ela ter-se-ia concretizado através de um processo de evolução institucional: de um lado, um processo de fusão de instituições no plano *geográfico* (isto é, a substituição de instituições locais por instituições de caráter nacional); de outro lado, um processo de *separação* de instituições no plano *funcional* (isto é, substituição de instituições multifuncionais por instituições de caráter especializado).”

⁸ De acordo com Coutinho (1995, op.cit., p. 50), é esse tipo de Estado Liberal que Marx em sua obra *Manifesto Comunista de 1848*, critica e tenta destruir. Para Marx, esse primeiro Estado Liberal é um Estado restrito, “comitê executivo da burguesia”, que representa somente os interesses dos proprietários e utiliza-se da coerção para exercer seu poder.

Estado cristão, quanto a Igreja, superando o limite religioso da análise de Bauer, construindo uma crítica social e política sobre o tema da emancipação.

Marx transcende a dimensão da crítica religiosa feita por Bauer, ao apontar a necessidade de uma análise política e social e não apenas filosófica acerca da questão da emancipação, como elucida o trecho a seguir:

Não seria o bastante se perguntar a quem deve emancipar? Quais homens deverão ser emancipados? A análise teria ainda de fazer uma terceira pergunta: que espécie de emancipação está em questão? Que condições se tornaram fundamentais na essência da emancipação que se procura? Na geral questão da época, a crítica da própria emancipação políticas era apenas a crítica final da questão judaica e da sua dissolução. (MARX, 2000, p. 17)

Para ele, a questão da emancipação dos judeus diz respeito à questão da emancipação humana e não apenas política. Então, em se tratando da questão da emancipação há que se dirigir uma crítica ao “Estado como tal”.

Nesse sentido, afirma que

Os limites da emancipação política aparecem imediatamente no fato de o Estado poder libertar-se de um constrangimento sem que o homem se encontre realmente liberto; de o Estado conseguir ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre. (MARX, 2000, p. 20)

É a partir dessa característica individual e privada dos direitos civis que Marx os caracteriza como os meios de consolidação da sociedade burguesa, visto que "entendidos como direitos únicos e exclusivos - eles se transformam na prática em prerrogativas apenas de um tipo de homem, precisamente do homem proprietário da classe burguesa". (COUTINHO, 2000, p. 57).

Segundo Marx ,

(...) nenhum dos possíveis direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem como membro da sociedade civil; ou seja, como indivíduo destacado da comunidade, limitado a si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal. Em todos os direitos do homem, ele mesmo está longe de ser considerado como um ser genérico; ao contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema que é exterior ao indivíduo, como restrição da sua independência original. Praticamente o laço que os une é a necessidade natural, a necessidade e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas. (MARX, 2000, p. 33)

Tais direitos, apesar de necessários à "*emancipação humana*", não são suficientes para realização da cidadania plena, que por sua vez é incompatível com o capitalismo, uma vez que o direito à propriedade, por exemplo, para que "se torne efetivamente universal, assegurando a todos a apropriação dos frutos do próprio trabalho, a propriedade não pode ser privilégio de uns poucos, devendo ao contrário ser socializada, desse modo, universalizada." (COUTINHO, 2000, p. 58)

Locke começa definindo o direito e propriedade como o direito aos frutos do nosso trabalho, o que se choca claramente com a concepção feudal da propriedade, segundo a qual essa resultaria de uma concessão do monarca; mas, logo em seguida, diz que – com a invenção do dinheiro, que permite acumular o trabalho passado – tornou-se legítimo comprar a força de trabalho de outros, sobre cujos frutos teríamos também direito de propriedade. Vemos aqui um claro exemplo de como um direito universal (todos os homens têm direito aos frutos do seu trabalho) torna-se um direito burguês, particularista e excludente, restrito aos proprietários do dinheiro e, conseqüentemente, dos meios de produção. (COUTINHO, 2000, p. 57)

Com isso, pode-se avaliar que a crítica marxista refere-se, também, ao saldo da Revolução Francesa, que validou a emancipação política dos indivíduos, porém, manteve a situação de desigualdade econômica. Isto se deu na medida em que garantiu o direito à propriedade sem garantir os meios para sua obtenção e atrelou o direito político ao direito de propriedade, ou seja, o indivíduo passava a ter o direito ao voto desde que fosse proprietário. Assim, de acordo com Marx, a Revolução Francesa garantiu e validou a desigualdade que já se expressava na sociedade, cuja emancipação política não foi suficiente para garantir a emancipação humana, uma vez que para isto seria necessária a socialização dos meios de produção.

Dessa forma, para Marx, a emancipação política seria um momento necessário e transitório no processo da emancipação humana. Caso contrário, tal conquista estaria reduzida a uma ilusão de emancipação, ou a uma emancipação condizente com a ordem estabelecida, ou seja, a uma representação burguesa dos direitos.

Nesse sentido,

(...) a emancipação política representa um enorme progresso. Porém, não constitui a forma final de emancipação humana, mas é a forma final desta emancipação dentro da ordem mundana até agora existente. Não será necessário dizer que estamos aqui discorrendo sobre a emancipação real, prática. (MARX, 2000, p. 24)

Ou seja, “a emancipação política é a redução do homem, por um lado a membro da sociedade civil, indivíduo independente e egoísta, por outro, a cidadão, a pessoa moral.” E afirma, ainda, que

Só será plena a emancipação humana quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política. (MARX, 1967, p. 37).

Portanto, para Marx, a emancipação humana não pode prescindir da emancipação política, devendo ampliá-la à participação de todos os cidadãos nas decisões políticas que lhes dizem respeito e não apenas estando restrita ao direito ao voto. Além disso, essa emancipação política deverá também estar atrelada à questão do acesso à propriedade dos meios de produção.

Dessa forma, Marx entendia que a igualdade jurídica que emerge com a sociedade burguesa escamoteia as reais diferenças de classe social, diferenças estas que são fundamentais na definição dos interesses contraditórios e antagônicos das classes sociais.

É com base na crítica marxiana à concepção liberal e restrita de emancipação política que se desenvolverão leituras e proposições críticas à concepção de cidadania liberal moderna, tal como descreve Marshall.

2.3.1 A cidadania Marshalliana e as críticas a esta concepção liberal de cidadania

Com a finalidade de dar início à análise crítica da cidadania moderna, reconhecida pelos direitos civis, políticos e sociais, faz-se necessário primeiramente apresentar a origem desta concepção de cidadania que tem em T.H. Marshall seu idealizador para, posteriormente, apresentar uma crítica com base em autores como Abreu (2008), Welmowicki (2004) e Saes (2000), os quais defenderam que a construção marshalliana é compatível com a sociedade capitalista e, portanto, pode-se dizer que Marshall mantém-se fiel à tradição liberal da qual é oriundo.

T. H. Marshall (1967), em seu clássico texto “Cidadania e Classe Social”, ao se debruçar sobre a análise da cidadania liberal, a partir da hipótese sociológica de Alfred Marshall, a enriquece com um conjunto de direitos alcançados até o século XX, quais sejam, os direitos políticos e sociais.

Alfred Marshall aceitava como certo e adequado um raio amplo de desigualdade quantitativa ou econômica entre os indivíduos, mas condenava a diferenciação ou desigualdade qualitativa entre o homem que era, por ocupação, civilizado e o indivíduo que não o fosse. Marshall (1967) afirma que a reivindicação de todos os indivíduos para gozar dessas condições é uma exigência para participar da herança social, o que, por sua vez, significa uma reivindicação para serem admitidos como membros completos da sociedade, isto é, como cidadãos.

Com isso, pode-se identificar que a sociedade a qual Alfred Marshall se refere é a sociedade capitalista emergente, uma vez que ela só é capaz de incorporar todos os seus membros, desde que estes atendam aos parâmetros estabelecidos por ela como padrões de civilidade. Para isso, concorda com a intervenção estatal apenas na educação das crianças para que se tornem futuros "cavalheiros", futuros cidadãos.

T. H. Marshall (1967), ainda dentro da análise dos postulados trazidos por Alfred Marshall, estabelece que para este havia uma espécie de igualdade humana básica associada ao conceito de participação integral na comunidade ou ao conceito de cidadania, que, para o autor, não é inconsistente com as desigualdades que diferenciam os vários níveis econômicos na sociedade. Ou seja, a desigualdade do sistema de classes sociais pode ser aceitável desde que a igualdade de cidadania esteja reconhecida. Entretanto, Alfred Marshall não identificou a vida de um cavaleiro com o *status* de cidadania. Se assim o fizesse, estaria expressando seu ideal em termos de direitos legais aos quais todos os homens têm direitos.

Com isto, o Estado assumiria a responsabilidade de conceder tais direitos, o que levaria a atos de interferência, que aos olhos de Alfred Marshall era deplorável. Quando mencionava a cidadania como algo que artesãos qualificados aprendem a apreciar no curso de sua transformação em cavaleiros, ele se referia somente às obrigações e não aos direitos da cidadania. Ele a concebeu como um modo de viver que brotasse de dentro de cada indivíduo e não como algo imposto a ele de fora. Como dito, ele reconheceu somente um direito incontestável, o direito das crianças de serem educadas. Ele dificilmente poderia ir além, sem colocar em

perigo o próprio critério de distinção entre seu sistema, sustentado na preservação da liberdade do mercado competitivo.

T. H. Marshall (1967) renova os questionamentos de Alfred Marshall a respeito da possibilidade da convivência entre as desigualdades (econômicas) de classes sociais e a igualdade (social) básica enriquecida pelos direitos formais de cidadania. Para tal, formula uma reflexão baseada na compreensão da cidadania a partir dos elementos civil, político e social.

De acordo com o autor, pode-se atribuir a um século diferente o período de formação de cada um dos elementos que compõem a noção de cidadania Marshallina. Sendo assim, atribui-se o aparecimento dos direitos civis ao século XVIII, dos políticos ao XIX e dos sociais ao século XX.

Segundo o autor, o elemento civil é composto pelos direitos necessários à liberdade individual, como a liberdade de ir e vir, o direito de propriedade, de concluir contratos, o direito à justiça e outros. As instituições correspondentes são os órgãos do Poder Judiciário. Por elementos políticos deve-se entender o direito de participar no exercício do poder político, como um membro de um organismo investido da autoridade política ou como um eleitor dos membros de tal organismo. As instituições correspondentes são o Parlamento e os Conselhos de Governo local. O elemento social se refere a tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança, ao direito de participar, por completo, na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade. As instituições mais intimamente ligadas a ele são o sistema educacional e os serviços sociais.

A história dos direitos políticos se difere tanto no tempo como no caráter. O período de sua formação começou no início do século XIX, quando os direitos civis ligados ao *status* de liberdade já haviam conquistado substância suficiente para justificar um *status* geral de cidadania. No início não se constituiu na criação de novos direitos para enriquecer *status* já gozado por todos, mas na doação de velhos direitos a novos setores da população. No século XVIII, os direitos políticos eram deficientes não em conteúdo, mas na distribuição, de acordo com os padrões da cidadania democrática.

Inicialmente, os direitos políticos não eram universais, mas constituíam-se num monopólio de alguns grupos, estando associados à propriedade da terra que,

por sua vez, não era garantida a todos, "mas todos eram livres para adquiri-la", pois os direitos civis capacitavam as pessoas a isso.

De acordo com T. H. Marshall, foi próprio da sociedade capitalista do século XIX tratar os direitos políticos como um produto secundário dos direitos civis. Foi apenas no século XX - com a adoção do sufrágio universal -, que os direitos políticos tornaram-se independentes dos civis.

Nesse sentido, o autor diz que

Foi igualmente próprio do século XX abandonar essa posição e associar os direitos políticos direta e independentemente à cidadania como tal. Essa mudança vital de princípio entrou em vigor quando a Lei de 1918, pela adoção do sufrágio universal, transferida a base de direitos políticos do substrato econômico para o status pessoal. (...) Mas a Lei de 1918 não estabeleceu, por completo, a igualdade política de todos em termos de direitos de cidadania. Subsistiram alguns remanescentes de uma desigualdade com base em diferenças de substrato econômico até que, apenas no ano passado, o voto plural foi finalmente abolido. (MARSHALL, 1967, p. 70)

Foi apenas a partir do século XX que se iniciou a formação dos direitos sociais, cuja origem está associada a uma lei inglesa conhecida como Lei dos Pobres do século XVIII, a *Poor Law*, que tinha por objetivo preservar a ordem existente com um mínimo de mudança.

A *Poor Law* tratava as reivindicações dos pobres não como uma parte integrante dos seus direitos de cidadãos, mas como uma alternativa deles - como reivindicações que poderiam ser atendidas somente se deixassem inteiramente de serem cidadãos. Pois os indigentes abriam mão, na prática, do direito civil, da liberdade pessoal, devido ao internamento na casa do trabalho, e eram obrigados por lei a abrir mão de quaisquer direitos políticos que possuíssem (MARSHALL, 1967, p. 72).

A citação acima deixa clara a dissociação e a incompatibilidade da convivência dos direitos civis e políticos com os direitos sociais. Outro exemplo do divórcio entre esses direitos está presente no caso da proteção à mulher que, naquele período, para conquistar direitos civis e políticos, deveria abrir mão da proteção social concedida através dos direitos sociais.

De acordo com o Marshall (1967, p.88), iniciou-se um novo período no final do século XIX, quando se assistiu ao primeiro grande avanço no campo dos direitos sociais, com sua incorporação ao *status* de cidadania. O objetivo dos direitos sociais, que se constitui na redução das diferenças de classe, adquiriu um novo

sentido. Não era mais a mera tentativa de eliminar o ônus evidente que representava a pobreza nos níveis mais baixos da sociedade. Assumia o aspecto de ação modificando o padrão total da desigualdade social.

Para Marshall, a cidadania se constitui numa mediação necessária à manutenção da ordem capitalista, pois, nesta perspectiva, a ampliação da cidadania tem como consequência a obtenção do consentimento e da obediência da classe trabalhadora e propõe concebê-la a partir da categoria de *status de igualdade*. Esta categoria exercia a mediação na construção do conceito de cidadania e sua vinculação ao desenvolvimento da ordem capitalista, traduzindo-se na mediação entre o indivíduo e a sociedade. Para o autor, todos os indivíduos deveriam ser considerados iguais, pois todos possuíam a prerrogativa da capacidade racional de apropriação privada da natureza e dos valores socialmente produzidos.

Para Abreu (2008, p. 280-281), o *status marshalliano*

(...) qualifica e mede o pertencimento e a participação do indivíduo em uma sociedade. A desigualdade e a igualdade passam então a ser qualificadas e medidas pelo *status* social dos indivíduos e grupos, conforme a estratificação social e o estilo de vida civilizada, aceitos ou desejados pelas convenções e os valores dirigentes da sociedade.

Por exemplo, na sociedade feudal não havia nada que igualasse os indivíduos ao nível dos direitos e deveres e, por isso, não havia contraste com a desigualdade de classe. Dessa forma, o princípio da desigualdade, se opõe ao princípio da igualdade social, inaugurado com o *status* de cidadania marshalliano.

Assim, na sociedade liberal-burguesa os indivíduos são iguais jurídica, moral e simbolicamente, sobrepondo-se com isto o princípio da “igualdade social” ao da desigualdade relativo às classes sociais. Outra consequência disso é a sobreposição da identidade cidadã à identidade de classe, pois para Marshall, o sistema de classes da sociedade burguesa pode coexistir com a igualdade de cidadania, que nada tem haver com a igualdade de renda e, sim com uma espécie de igualdade humana básica, onde todos os indivíduos são iguais juridicamente, independentemente da classe social a qual pertencem. Com isso, Marshall não nega a existência das classes sociais e sua oposição ao *status* de cidadania. Ao contrário, afirma sua existência e necessidade de manutenção como incentivo ao esforço individual. Partindo do suposto que todos os indivíduos têm a mesma capacidade, a desigualdade de oportunidades é defendida por ele, tendo em vista

que esta seria indispensável para a manutenção da economia de um mercado competitivo. Desse modo, “a desigualdade do sistema de classes sociais pode ser aceitável desde que a igualdade de cidadania seja reconhecida” (MARSHALL, 1967, p. 62), O que, de certa maneira, assegura a reprodução dos fundamentos burgueses da dominação e da mercantilização dos meios e dos recursos necessários à vida social. Assim, Marshall nivela todos os indivíduos a um *status de igualdade* amortecendo os conflitos entre sujeitos sociais com interesses distintos.

Marshall, com isto, coloca-se frente a frente com uma questão indispensável ao desenvolvimento da sociedade capitalista, qual seja, a possibilidade de combinar num sistema os princípios da justiça social com o princípio do mercado⁹.

Entretanto, para o autor, a discussão sobre classe social ocupa lugar secundário na sua análise. Sendo que seu interesse consiste na discussão da cidadania e, principalmente, nos seus impactos sobre a desigualdade social até o final do século XIX. Para tal, conceitua cidadania e classe social da seguinte forma:

A cidadania é um status concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade. Todos aqueles que possuem o status são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao status. (...) A classe social, por outro lado, é um sistema de desigualdade. E esta também, como a cidadania, pode estar baseada num conjunto de ideais, crenças e valores. É, portanto, compreensível que se espere que o impacto da cidadania sobre a classe social tomasse a forma de um conflito entre princípios opostos. (...) Se estou certo ao afirmar que a cidadania tem sido uma instituição em desenvolvimento na Inglaterra pelo menos desde a segunda metade do século XVII, então é claro que seu crescimento coincide com o desenvolvimento do capitalismo, que é o sistema não de igualdade, mas de desigualdade. [Não há dúvida] de que, no século XX, a cidadania e o sistema de classe capitalista estão em guerra. (MARSHALL, 1967, p. 76)

Portanto, Marshall compreende igualdade e desigualdade, respectivamente, como cidadania e classe social, sendo princípios opostos que se combinam na medida em que considera a desigualdade como necessária ao incentivo do esforço individual e como determinante do poder, ao mesmo tempo em que, tornando-se excessiva, pode ameaçar o funcionamento da máquina social, devendo ser combatida apenas no seu excesso.

⁹ Abreu (2008) afirma que a cidadania marshalliana está vinculada à legitimação da sociedade de classes sob o “manto nivelador” da “igualdade de *status*” compreendida dentro do aspecto legal, moral e simbólico e contrária à igualdade material.

Segundo o autor, pode-se identificar no final do século XIX um interesse crescente pela igualdade como um princípio de justiça social e uma consciência de que o reconhecimento formal de uma capacidade igual no que diz respeito aos direitos era insuficiente. Teoricamente, mesmo a remoção completa de todas as barreiras que separavam os direitos civis de seus remédios jurídicos não teria interferido nos princípios ou estrutura de classes do regime capitalista. Mas, na prática, o estado de espírito que inspirou as tentativas de remover essas barreiras se originou de uma concepção de igualdade que ultrapassava os limites estreitos da concepção de igual valor social, inscrita apenas na concepção de direitos naturais iguais.

De acordo com as reflexões de Saes (2000), pode-se afirmar que Marshall, ao defender o desenvolvimento da cidadania como evolucionista, linear e inerente à sociedade moderna, desconsidera o papel desempenhado pelas revoluções do século XVII (Revolução política anti-feudal, Revolução de 1640 e Revolução de 1688), na instauração da liberdade civil. Pois, segundo o referido autor,

(...) dificilmente uma efetiva libertação jurídico-política dos trabalhadores teria ocorrido, caso o ciclo revolucionário do século XVII não tivesse aberto a via para uma remodelação meritocrática e anti-estamental do aparelho de Estado inglês, não apenas no seu ramo militar como também no seu ramo local. (SAES, 2000, p. 10)

Ou seja, para Saes (2000), Marshall considera ter havido uma extensão dos direitos políticos a todos os indivíduos e a concessão de direitos sociais por parte do Estado, ampliando com isso o *status* de cidadania. Esse entendimento apresenta uma visão linear do desenvolvimento dos direitos na sociedade moderna.

Dessa forma, em concordância com Saes, o pensamento evolucionista e linear de Marshall sobre o enriquecimento do *status* de cidadania, demonstrado na passagem dos direitos civis para os políticos e, por fim, os sociais, desconsidera a conquista desses direitos via luta de classes, bem como a irreversibilidade, perda ou redução dos mesmos, ou mesmo uma evolução que não obedeça necessariamente essa mesma ordem cronológica. Como a história futuramente demonstrou, no caso do Brasil, por exemplo, que se presenciou o total cerceamento dos direitos civis e políticos durante os governos ditatoriais, assim como no atual contexto do capitalismo contemporâneo, através das políticas de ajuste neoliberais que vêm

reduzindo e colocando em risco os direitos sociais arduamente conquistados pela classe trabalhadora.

E, para Saes, este evolucionismo se manifesta tanto na ponta inferior do processo histórico (era moderna) como também na ponta superior deste (fase atual contemporânea), tendo em vista que sua reflexão tende a desconsiderar qualquer possibilidade de uma “revolução na cidadania”, ou seja, desconsidera qualquer estágio acima dos direitos sociais. Todavia, Saes (2000, p. 12) afirma que não se pode dizer que Marshall

(...) desconsidere a existência de alguma relação entre a defesa, por parte da maioria social [as classes trabalhadoras], dos seus interesses materiais e sua luta pela conquista de direitos universais. Se a análise marshalliana da dinâmica interna do processo de evolução da cidadania é deficiente, é porque Marshall não formula com clareza o papel específico das classes trabalhadoras no processo de formação e evolução da cidadania. E essa deficiência decorre, em parte, do fato de que esse autor, em compensação, superestimar em termos práticos a iniciativa das classes dominantes e da burocracia estatal nesse processo.

Saes assegura que Marshall tem razão apenas quando se refere à evolução dos direitos civis para os políticos. Pois, sem liberdade, por exemplo, os indivíduos não teriam como votar ou serem votados. Entretanto, a simples existência dos direitos civis não garantiria a conquista dos direitos políticos. É nesse sentido que Marshall falha em sua construção, pois nega que o alcance dos direitos políticos fora um conquista da classe trabalhadora com a liberdade a ela atribuída a partir dos direitos civis. De acordo com o autor, os trabalhadores entendiam que as prerrogativas dos direitos políticos eram essenciais para o exercício dos direitos civis.

Por outro lado, a garantia dos direitos civis é necessária à instauração da sociedade capitalista¹⁰, pois sem estes, a relação entre capital e trabalho não seria

¹⁰ “(...) As Revoluções políticas modernas, que derrubaram o Estado feudal-absolutista, foram também Revoluções *jurídicas*. Ou seja: tais Revoluções determinaram a instauração, nessas sociedades, da *forma-sujeito de direito*; isto é, a atribuição por parte do Estado a todos os homens, independentemente de sua condição sócio-econômica, da condição de seres individuais capazes de praticar atos de vontade. Noutras palavras, o Estado pós-revolucionário conferia igualmente a todos os homens a capacidade de irem e virem e de se movimentarem livremente, com como a capacidade de serem proprietários de bens ou de si mesmos. Ao instaurar de modo generalizado – “universal” – a forma-sujeito de direito, o novo Estado criava condições não só materiais como também ideológicas, indispensáveis à implantação de uma estrutura econômica capitalista. Uma implicação crucial dessa formulação, no plano da análise do processo histórico, consiste em reconhecer que a Revolução jurídica antecedeu a implantação de uma estrutura econômica capitalista. Ou melhor: a transformação revolucionária do direito criou as condições institucionais sem

possível. A concessão de liberdade à classe trabalhadora, através dos direitos civis, instaura uma condição de “igualdade” entre todos os homens - igualdade esta ilusória, pois as condições materiais entre os homens na sociedade capitalista são extremamente diferentes. É então, a partir desta constatação, que “as classes trabalhadoras procurarão obter, através da conquista de novos direitos, aquilo que a instauração de direitos civis prometeu e não cumpriu: a realização da igualdade entre os homens” (SAES, 2000, p. 21). Dessa forma, a liberdade civil é para o autor uma condição necessária, porém não suficiente, para a passagem aos direitos políticos.

Quanto aos direitos políticos e sociais, considerados por Saes (2000) como direitos contingentes, estes não são essenciais à reprodução do capitalismo, mas podem ser garantidos ou não, de acordo com os interesses da classe dominante e a pressão da classe trabalhadora.

O autor considera que

(...) o elenco de direitos efetivamente vigentes numa sociedade capitalista não tem porque se limitar – e freqüentemente não se limita, de fato, na prática – aos direitos que são essenciais à reprodução do capitalismo. São as lutas populares que instauram, numa sociedade capitalista, uma pressão objetiva, sobre as classes dominantes e a burocracia estatal, a favor da instauração de direitos políticos e de direitos sociais (ambos contingentes quanto à reprodução do capitalismo). (SAES, 2000, p. 19)

Por outro lado, a conquista dos direitos políticos foi fruto de um árduo processo de lutas e reivindicações populares, que encontraram várias resistências da classe dominante sob o argumento de que as instituições políticas democráticas acabariam por se voltar contra as próprias liberdades civis. É sob este argumento que a classe dominante impôs restrições do tipo censitárias ou capacitárias ao direito de voto, aos direitos políticos.

Já com relação aos direitos sociais, caberia ao Estado garantir um mínimo de certos bens e serviços essenciais, tais como assistência médica, moradia, educação, sendo que sua ampliação não é, primordialmente, um meio de igualar as rendas. Para Marshall, haveria a necessidade de um enriquecimento geral da substância concreta da vida civilizada, uma redução geral do risco e insegurança e

as quais seriam impossíveis a formação do mercado de trabalho, o assalariamento em massa dos trabalhadores despossuídos e, conseqüentemente, a instauração de relações sócio-econômicas especificamente capitalistas.” (Saes, op.cit., p. 18)

uma igualação entre os mais e menos favorecidos em todos os níveis – entre o sadio e o doente, entre o empregado e o desempregado, o velho e o ativo. Pois, para ele, a igualdade de *status* é mais importante que a igualdade de renda.

Entretanto, segundo Abreu (2008, p. 287), Marshall incorpora, com isso, à tradição liberal a “centralidade reguladora do Estado como representante da ‘consciência social’, transcendendo os direitos civis privados, incorporando uma dimensão da tradição sociológica de *éthos* republicano.”

Nesse sentido,

Os direitos sociais supõem uma regulação pública e política, pois somente organismos estatais podem captar a renda excedente da sociedade por meio de impostos e contribuições. Da mesma forma, só uma instituição acima dos direitos privados poderia redistribuir os excedentes sob a forma de serviços ou mesmo de rendimentos monetários desvinculados e sobrepostos aos contratos mercantil-privados. Por outro lado, apenas o Estado pode compensar (restituir) o trabalho alienado como se fosse devido aos “serviços prestados à nação” e não como compensação da alienação. Afinal de contas, a legitimação da ordem burguesa pode ser compatível com o reconhecimento pelas classes dirigentes da miséria ou mesmo da fome de muitos, mas é incompatível com o reconhecimento da alienação, da exploração ou mesmo da subalternidade estrutural. (ABREU, 2008, p. 287-288)

Seguindo esta análise crítica acerca da elaboração marshalliana, Abreu (2008) afirma que a evolução histórica dos direitos políticos e sociais do século XX favoreceu a legitimação da propriedade e da divisão social do trabalho, pois na medida em que os direitos políticos emergem, trazem consigo o caráter nivelador entre todos os cidadãos e os direitos sociais e a questão da redistribuição regulada pelo Estado. Com isso, ambos corroboraram para a articulação de um consenso em torno da identificação dos indivíduos, membros de classes distintas, como “iguais”.

Portanto, há um tênue limite entre o reconhecimento das necessidades sociais, fruto da sociedade capitalista, e a superação dessas necessidades. O que Marshall propõe, de fato, é uma intervenção Estatal que se limite a manter a hegemonia da classe dominante garantindo o consentimento e a obediência dos trabalhadores à ordem burguesa. Dessa forma, Marshall compreende o reconhecimento da cidadania como uma mediação estratégica, como o elo entre a legalidade e a legitimidade das desigualdades sociais inerentes à sociedade burguesa e necessárias ao seu pleno desenvolvimento. Ou seja, a cidadania para Marshall tem um papel mediador e regulador da luta de classes.

Por outro lado, quando Marshall direciona o olhar para o momento em que vive - meados do século XX, na Inglaterra, época de plena consolidação do *Welfare State*¹¹ -, identifica que este podia representar uma ameaça à manutenção das desigualdades econômicas em função do enriquecimento do *status* de cidadania com a ampliação dos direitos sociais. E lembra que certo nível de desigualdade social é necessário para a manutenção da ordem social e do livre mercado.

Marshall reconhece, assim, que a cidadania que se consolida no welfare state não tem a finalidade de garantir a igualdade das condições de pertencimento à ordem social e de uma participação capaz de transcender essas condições de pertencimento. O pertencimento social 'igualitário' reduz-se ao status, ao reconhecimento do indivíduo socializado pelo Estado e pelo 'consenso de opiniões' como membro de uma cidadania nivelada que se sobrepõe às classes e às demais identidades coletivas. (ABREU, 2008, p. 291)

É nesse sentido que Marshall afirma que a cidadania se consolida formalmente como garantidora de bem estar e da reprodução social dos indivíduos, tornando-se, segundo Abreu (2008, p. 295), uma força mística niveladora e reguladora da luta de classes, ou seja, uma nova estratégia dominante para manutenção do modo de produção capitalista através do amortecimento dos conflitos classistas. Com isso, o reconhecimento das desigualdades sociais de base material é sobreposto pela igualdade de cidadania o que, de acordo com Abreu, (2008, p. 297) confere êxito aos postulados marshallianos

(...) pela redução dos "incômodos conflitos classistas" e pelo desenvolvimento da "solidariedade orgânica" acima das classes. Nesse sentido, quanto maior a identidade cidadã e compromisso (material e/ou simbólico) com o bem-estar, mais complexas e intrincadas as condições para os trabalhadores cultivarem a identidade de classe.

Nesse sentido, o pensamento de Marshall deixa claro que o capitalismo reconhece a existência da classe trabalhadora como "classe em si", e que esta é imprescindível para manutenção desse modelo de sociedade e, para tal, cria estratégias para que esta consciência não se desenvolva para a "classe para si". O reconhecimento do *status* de cidadania, portanto, responde aos anseios e

¹¹ Padrão de regulação social adotado pelos países capitalistas centrais após a crise de superprodução de 1929, que mantém o livre mercado e cria o Estado Providência através de políticas estatais universais e de pleno emprego.

necessidades de manutenção da ordem burguesa, controle e coerção da classe trabalhadora, que se dá a partir da identificação entre todos os indivíduos e a ordem social, acima de seus pertencimentos de classe.

Para tal, Marshall defende em seu sistema teórico¹² a necessidade de compatibilidade entre o capitalismo e as instituições democráticas e provedoras de bens e serviços sociais, como condição necessária à reprodução e legitimação da ordem de desigualdades, neutralizando o potencial irruptivo das classes subalternas, para que a igualdade de *status* se sobreponha à identidade de classe e às lutas de classes

Nesse sentido, Abreu (2008, p. 299) afirma que,

O elemento central da teoria marshalliana é o de demonstrar que a força da positividade social pode, por meio da efetivação de uma cidadania adequada às circunstâncias históricas, dominar a consciência da classe trabalhadora neutralizando sua negatividade potencial. Esta é, basicamente, a racionalidade do pensamento marshalliano e da própria cidadania ampliada que se desenvolveu, de forma híbrida e contraditória ao longo da história da ordem capitalista, como força material e ideológica necessária à hegemonia do capital sobre o cotidiano e as escolhas dos subalternos.

E ainda que

Os indivíduos que antes se identificavam como pertencentes às diferentes classes, com as instituições públicas e as obrigações configuradas e legitimadas por meio de novos direitos e compromissos estabelecidos, tornam-se identificados com o destino da nação. (ABREU, 2008, p. 307)

Dessa forma, Marshall mantém-se dentro da tradição liberal da qual é oriundo, na medida em que sua formulação sobre a ampliação da cidadania deixa claro que toda e qualquer forma de expressão da cidadania, seja através da participação social, seja do fruir de serviços sociais públicos, deve se dar na medida exata da manutenção da ordem burguesa através da regulação e coerção estatal.

¹² Por outro lado, Saes (op.cit., p. 7) afirma que “Marshall não dispõe de um esquema teórico preciso que defina os papéis respectivos das classes trabalhadoras, das classes dominantes e da burocracia de Estado no conjunto do processo de criação de qualquer novo direito; processo esse que envolve o desempenho de papéis diferenciados, como pressão, negociação, deliberação, execução, etc. E é por não dispor de um tal esquema teórico que Marshall chega por vezes a constatar, de modo teoricamente inadvertido, a coexistência, num mesmo processo de concretização de direitos, da pressão popular em prol desses direitos e da “outorga” desses direitos ao povo pelas classes dominantes e pela burocracia de Estado.”

Segundo Welmowicki (2004, p.32),

(...) a tese de Marshall é uma adaptação da concepção da cidadania burguesa clássica aos tempos do pós-guerra e do Welfare State. Reflete um período em que conquistas no terreno dos direitos sociais se ampliaram e pareciam tender a uma generalização e a burguesia europeia esteve obrigada a ceder aos trabalhadores para poder estabilizar os regimes políticos.

2.3.2 A proposta de superação do modelo de cidadania Marshalliano: a concepção marxista de cidadania

Horrorizai-vos porque queremos abolir a propriedade privada. Mas em vossa sociedade a propriedade privada está abolida para nove décimos de seus membros. E é, precisamente, porque não existe para estes nove décimos que ela existe para vós. Acusai-nos, portanto, de querer abolir uma forma de propriedade que só pode existir com a condição de privar a imensa maioria da sociedade de toda propriedade (MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, Manifesto do Partido Comunista - 1848)

Como visto anteriormente, o próprio Marshall afirma que cidadania e classe social são conceitos distintos e antagônicos. As críticas apresentadas acerca desta concepção sustentam que ela mantém sua origem liberal, apesar de ter sido enriquecida pelos direitos políticos e sociais. E, para Marshall tal ampliação deve se dar na medida exata da manutenção da ordem capitalista.

Entretanto, a crítica sobre a construção marshalliana da cidadania moderna apresentada anteriormente encontra uma proposta de superação desse modelo liberal de cidadania. Tal concepção de cidadania é defendida por Coutinho (2000) como a *cidadania plena* e tem por base o pensamento marxiano acerca da questão da “*emancipação humana*”.

Dessa forma, a cidadania plena defendida por Coutinho, além de incorporar os direitos civis, políticos e sociais, deve assegurar, também, o direito social à propriedade, como condição necessária para plena universalização da

cidadania. Assim, esta concepção de cidadania confronta-se inevitavelmente com a ordem burguesa ao apontar para a superação da sociedade capitalista.

A fim de apresentar sua concepção de cidadania, Coutinho afirma que tanto uma nova concepção de cidadania quanto de suas práticas se afirma e se expande na modernidade. Mas, primeiramente, é preciso deixar claro que, para o autor, a modernidade é a época histórica que se inicia com o Renascimento e chega até os dias atuais, e tem como características o desenvolvimento da sociedade capitalista e as várias promessas de emancipação do homem.

Desse modo, o processo sócio-histórico pelo qual passou a cidadania tem seu nascedouro com os direitos civis no Estado Liberal, do século XVIII e atinge seu auge no Estado de Bem-Estar Social com os direitos sociais no século XX.

Segundo Coutinho, a discussão sobre a cidadania remete inevitavelmente à discussão sobre democracia, visto que ambas estão interligadas de tal modo que podem e são utilizadas muitas vezes para dizer a mesma coisa.

Para esclarecê-las, inicia por uma definição que chama de sumária e aproximativa sobre *democracia*, qual seja,

(...) democracia é sinônimo de soberania popular, (...) como presença efetiva das condições sociais e institucionais que possibilitam ao conjunto dos cidadãos a participação ativa na formação do governo e, em consequência, no controle da vida social. (...) Pode ser sumariamente definida como a mais exitosa tentativa até hoje de superar a alienação na esfera política. (COUTINHO, 2000, p. 50)

Esta alienação, a qual se refere é, no dizer de Marx, a incapacidade dos indivíduos de se reapropriarem dos bens socialmente produzidos, dada a divisão social e antagônica própria da sociedade de classes. Portanto, a possibilidade de reapropriação desses bens se dá pela conquista e ampliação da *cidadania* que é

(...) a capacidade conquistada por alguns indivíduos, ou (no caso de uma democracia efetiva) por todos os indivíduos, de se apropriarem dos bens socialmente criados, de atualizarem todas as potencialidades de realização humana abertas pela vida social em cada contexto historicamente determinado. (COUTINHO, 2000, p. 50)

Coutinho afirma que a contribuição de Marshall sobre a concepção de cidadania é de suma importância, uma vez que definiu três níveis de cidadania sendo eles os direitos civis, políticos e sociais cujo surgimento, segundo Marshall,

deveria se dar numa ordem cronológica e evolutiva, ou seja, dos direitos civis aos direitos políticos e por último aos direitos sociais. Para Coutinho, apesar dessa cronologia não ter se reproduzido da mesma forma em todos os países, Marshall tem o mérito de ter indicado, ainda que tangencialmente, tanto a dimensão histórico-processual presente na concepção da cidadania moderna, quanto as três determinações "modernas" da cidadania.

É importante ressaltar que essa dimensão histórica inscrita na concepção de cidadania é para Coutinho de suma importância, visto que a cidadania é fruto de um longo processo, eminentemente histórico, no qual há uma luta árdua e permanente das classes subalternas na conquista e ampliação da cidadania.

Entretanto, para Coutinho, assim como para Saes (2000) e Abreu (2008), Marshall não reconhece a classe trabalhadora como o sujeito histórico desse processo, pois segundo Marshall (1967, p.76) "a cidadania é um status *concedido* àqueles que são membros integrais de uma comunidade. Todos aqueles que possuem o status são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao status."

Coutinho (2000) traz à tona uma questão que Marshall já havia chamado a atenção, qual seja, o antagonismo entre cidadania e classe social. Para Coutinho, este antagonismo resulta na contradição entre cidadania plena e capitalismo. Isto se dá uma vez que os direitos políticos - quando assegurados em sua universalidade de acesso -, vão garantir aos indivíduos sua participação na organização da vida social; e os direitos sociais - conquistados pela classe trabalhadora - vão garantir o direito à saúde, à habitação, à previdência, à assistência, que por um lado amplia a dimensão da cidadania, e por outro não altera a condição material desses trabalhadores a ponto de por fim às desigualdades sociais fruto da sociedade de classes. A ampliação dos direitos sociais e a superação da divisão social inerente à sociedade burguesa só acontecerá quando os cidadãos tiverem assegurado o direito à propriedade.

Segundo Coutinho (2000, p. 63), mesmo nos mais abrangentes tipos de Estado de Bem-Estar, jamais foi assegurado o direito social à propriedade que, de acordo com o autor, é a condição necessária para plena universalização da cidadania. Portanto, o Estado de Bem-Estar Social com a incorporação de outros interesses, que se deu através da ampliação dos direitos sociais, tornou-se, com

isso, um Estado “ampliado”, mas, continuou sendo um Estado capitalista, uma vez que manteve a propriedade privada dos meios de produção.

Parece claro, para Coutinho, que a ampliação da cidadania, compreendida como a ampliação dos direitos democráticos que marcam a modernidade, vai de encontro com a lógica do capital, na medida em que a universalização dos direitos sociais exigiria uma política econômica compatível com os interesses sociais, o que levaria inevitavelmente a chocar-se com os interesses privados capitalistas.

Assim, de acordo com Coutinho, só uma sociedade sem classes seria capaz de comportar esta concepção de cidadania plena, ou de emancipação humana, tal como definira Marx.

Dessa forma,

Não é possível compatibilizar a plena cidadania política e social como capitalismo. Assim como a expansão dos direitos políticos, da democracia participativa, quando impulsionada além de certo limite, entra em choque com a dominação capitalista, também a expansão dos direitos sociais termina por encontrar obstáculos na conservação da lógica da acumulação do capital. O avanço da cidadania, portanto, coloca na ordem do dia a necessidade do socialismo. (COUTINHO, 1995, p. 57)

E, portanto,

(...) a universalização da cidadania é, em última instância, incompatível com a existência de uma sociedade de classes. (...) a divisão da sociedade em classes constitui limite intransponível à afirmação conseqüente da democracia [na medida em que cria] óbices a que todos possam participar igualmente na apropriação das riquezas espirituais e materiais socialmente criadas. (COUTINHO, 1995, p. 67)

Com a conquista dos direitos políticos e sociais, respectivamente nos séculos XIX e XX, tem-se uma ampliação daquela concepção primeira e restrita de cidadania, como já fora tratada anteriormente neste item. Entretanto, seu caráter limitado dentro da ordem capitalista manteve-se presente nas políticas do Welfare State, visto que esse regime de regulação social não chegou a ampliá-la à esfera da propriedade. Nesse sentido, permanece o problema de fundo da cidadania moderna, qual seja: a concepção de cidadania moderna funda-se na divisão da sociedade em classes e na sua compatibilidade com o capitalismo.

2.4 O PÓS-MODERNISMO

2.4.1 A reação burguesa à crise do capital e a emergência da “cultura pós-moderna”

A partir dos anos 70, deflagra-se, em nível mundial a crise do modelo econômico do pós-guerra e, segundo Behring (2008), os anos 1980 e 1990 foram marcados por aquilo que chama de reação burguesa à crise do capital, que teve início na década de 1970, cuja marca principal é a queda das taxas de lucros. Esta reação ancorou-se numa revolução tecnológica e organizacional denominada reestruturação produtiva, num regime de acumulação predominantemente financeiro – a *financeirização* – e no receituário neoliberal, como mecanismos de enfrentamento desta crise econômica mundial. Segundo Behring (2008, p.38), estes mecanismos constituem-se numa “*contra-reforma*, já que existe uma forte evocação do passado no pensamento neoliberal”, uma vez que este resgata vários elementos do antigo liberalismo, que haviam sido superados com o *Welfare State*. E, sobretudo, deve ser ressaltado que foi justamente a partir desse contexto que se disseminou mundialmente uma nova cultura, a chamada cultura pós-moderna, formando um novo consenso em torno da manutenção da ordem capitalista.

Contudo, antes de adentrar mais especificamente nos elementos constituintes da chamada cultura pós-moderna, faz-se necessário situar o contexto sócio-histórico em que ela emerge, qual seja, o momento de mais uma manifestação dos desarranjos estruturais do capitalismo.

Segundo Antunes (1999), os traços mais evidentes da crise iniciada no segundo quartel do século XX, foram: a queda da taxa de lucro - causada, entre outros, pelo aumento do preço da força de trabalho, acarretando a redução dos níveis de produtividade do capital; o esgotamento do padrão de acumulação fordista/taylorista de produção¹³; a crise do Estado de Bem-Estar Social; a expansão dos capitais financeiros especulativos; e a uma maior concentração de capitais devido às fusões entre grandes empresas.

¹³ O binômio Taylorismo/fordismo representa o sistema de produção e de organização do processo de trabalho que vigorou desde o início do século XX até seu colapso das décadas de 70 a 90. Baseava-se, sobretudo, na produção de mercadorias em massa e em série, em um curto espaço de tempo, aumentando o ritmo de trabalho e combatendo o desperdício. O trabalho era parcelar e fragmentado, configurando-se num conjunto repetitivo de tarefas, onde a dimensão intelectual do trabalho operário foi suprimida e direcionada para o âmbito das gerências.

A chamada crise do modelo Fordista Keynesiano de produção e acumulação foi a manifestação de mais uma crise estrutural do capital. Entrava em colapso o regime de regulação social que havia se constituído em mecanismo de solução da crise dos anos 30, o *Welfare State*. Este regime de regulação social, criado com a finalidade de dar sustentação ao padrão de acumulação Fordista, era mediado pelo Estado com o intuito de controlar o metabolismo social através de uma intervenção direta do Estado. O *Welfare State* sustentava-se por uma base político-ideológica que desenvolvia políticas sociais com vistas à estabilidade do emprego, à criação de políticas de renda, ao direito à educação e à previdência social¹⁴.

Em resposta a esta crise, iniciou-se um processo de reestruturação do capital e dos seus mecanismos ideológicos e políticos de dominação. Iniciava-se a transição do padrão Taylorista/Fordista de acumulação para o Toyotismo ou a Acumulação Flexível, que visava a recuperação tanto dos níveis de acumulação de capital quanto de dominação social.

Pode-se dizer que este modelo constituiu-se às avessas do anterior, na medida em que sua produção se dá de acordo com a demanda do mercado consumidor; com o fim da produção em massa; com a diversificação da produção, diferentemente do fordismo cuja produção era homogênea; e com a flexibilização da produção¹⁵.

Segundo Antunes, com este modelo “o modo de produção capitalista converteu-se em inimigo da durabilidade dos produtos” (Antunes, 1999, p. 51). Com o grande salto tecnológico conquistado, as mudanças implementadas com este novo padrão de acumulação exigiam por um lado, um novo perfil de trabalhador polivalente, qualificado, participativo (apenas no campo da produção e nunca do campo gerencial) e, por outro, colocou à margem do processo de trabalho um

¹⁴ Segundo Antunes, “o compromisso fordista’ deu origem progressivamente à subordinação dos organismos institucionalizados, sindicais e políticos, da era da prevalência social-democrática, convertendo esses organismos em ‘verdadeiros co-gestores do processo global de reprodução do capital” (BIHR, 1998 apud ANTUNES, 1999, p.39). Com isso, esse novo padrão de regulação social, ao desenvolver e ampliar o rol de políticas sociais na perspectiva da garantia dos direitos trabalhistas e sociais, terminou por afastar os trabalhadores do seu projeto societário fundado no ideário socialista, convertendo-os em defensores do projeto da social-democracia, como se fosse possível combater as desigualdades de classe sem a supressão do modo de produção capitalista.

¹⁵ A chamada produção flexível altera o padrão rígido fordista cuja nova base técnica é caracterizada pela microeletrônica digital, miniaturizada que cria a possibilidade de automatizar a produção em pequena escala, quebrando ainda mais o saber/poder do trabalhador na operação das máquinas – o programador de controle numérico computadorizado passa a ser uma força de trabalho de importância estratégica nas empresas (Behring, 2008, p.34-35)

contingente enorme de trabalhadores “desqualificados”, elevando o desemprego estrutural a níveis alarmantes. Além da exploração desmedida dos recursos naturais, o aumento da exploração do trabalhador e o crescimento da pobreza e da miséria social e cultural.

De acordo com Harvey (1993 apud BEHRING, 2008, p.36), neste contexto de reestruturação, há a emergência de um grupo de trabalhadores *centrais*, os *empregados em tempo integral* e os *trabalhadores em tempo parcial*. Esses dois últimos, os quais ele chama de “*subproletariado moderno*” ou os *trabalhadores precarizados/subcontratados*, estariam localizados na periferia juntamente com aqueles que não têm qualquer qualificação para inserção no mercado atual, que denomina de inempregáveis. Harvey aponta a dificuldade em articular politicamente este subproletariado moderno com os trabalhadores centrais em torno de uma *consciência de classe para si*, que possa fazer frente à reestruturação produtiva.

Dessa forma, os impactos dessas mudanças, tanto na produção como na caracterização da força de trabalho, vêm repercutindo nas formas de organização política da classe trabalhadora como, por exemplo, na queda dos índices de sindicalização e na dificuldade de organização dos trabalhadores com baixo grau de qualificação profissional; além de gerar segmentos diferenciados da classe trabalhadora.

Na era da Acumulação Flexível, um novo regime de regulação social inspirado nas idéias neoliberais de Frederick Hayek, passou a ganhar terreno. Para Hayek, o Estado de Bem-Estar Social constituía-se numa ameaça à liberdade econômica e política que conduziria a uma “servidão moderna”, e o igualitarismo proposto pelo Estado de Bem Estar destruiria a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da concorrência (ANDERSON, 1995).

Dessa forma, a desigualdade é considerada um valor positivo e a solução para a crise passa a ser: a criação de um Estado forte para romper com o poder dos sindicatos - visto que para Hayek o poder excessivo dos sindicatos teria sido o grande causador da crise, na medida em que suas reivindicações sobre salários e pela ampliação dos direitos sociais teriam corroído as bases da acumulação; o surgimento de um Estado fraco com relação aos gastos sociais e às intervenções econômicas; a restauração da estabilidade monetária e da taxa “natural” de desemprego, para quebrar com poder dos sindicatos; a reforma fiscal a favor dos mais ricos; e por fim, e não menos importante, as privatizações. Com isso, a

desigualdade voltaria a ocupar lugar de destaque e o “crescimento” voltaria a acontecer.

De acordo com Perry Anderson (1995), o neoliberalismo foi uma reação teórica e política ao Estado de Bem-Estar Social. Os primeiros países a adotarem o ideário neoliberal foram a Inglaterra no governo de Thatcher, os Estados Unidos com Reagan, a Alemanha de Kohl e a Dinamarca com o governo de Schluter. O objetivo desses países, além de econômico, era também político na luta contra o comunismo.

(...) se o alvo derradeiro da ofensiva neoliberal é qualquer proposta de superação socialista da ordem do capital, o centro do seu ataque constituiu-se no Estado de bem-estar. No plano teórico, o Keynesianismo é a besta-fera do neoliberalismo (NETTO, 1995, p. 193).

De forma concreta, os países que adotaram o receituário neoliberal¹⁶ dedicaram-se a elevar as taxas de juros, a reduzir os impostos dos mais ricos, a criar níveis massivos de desemprego, a combater fortemente o poder dos sindicatos, a cortar drasticamente os gastos sociais e a implantar um amplo programa de privatizações. Este último, principalmente das indústrias de petróleo, aço, eletricidade e água.

O chamado dilúvio neoliberal tornou-se mais que um projeto econômico, constituiu-se numa verdadeira ideologia, “que restaura o mercado como instância mediadora societal elementar e insuperável e uma proposição política que repõe o Estado mínimo como única alternativa e forma para a democracia” (NETTO, 1995, p. 192). Este foi um fenômeno que ocorreu em escala mundial propagando uma verdadeira onda neoliberal que alcançou países de todo o mundo.

O que desejam e pretendem, em face da crise contemporânea da ordem do capital, é erradicar mecanismos reguladores que contenham qualquer componente democrática de controle do movimento do capital. O que desejam e pretendem não é “reduzir a intervenção do Estado”, mas encontrar as condições ótimas (hoje só possíveis com o estreitamento das instituições democráticas) para direcioná-las segundo seus interesses particulares de classe (NETTO, 1995, p.195).

¹⁶ Contudo, de acordo com Perry Anderson (1995), o neoliberalismo encontrou maiores dificuldades para se instalar tanto nos países que conquistaram um Estado de Bem-Estar Social mais amplo, quanto naqueles com longa história de governos de esquerda. Países como França, Portugal e Itália conseguiram resistir à onda neoliberal por mais tempo, ou seja, quanto mais direitos sociais, quanto mais cidadania e democracia, mais entraves às políticas de cunho liberalizante.

Portanto, o pensamento neoliberal tem uma funcionalidade explícita para o grande capital, qual seja, um Estado mínimo para o social e máximo para o capital, e com isso a manutenção da ordem e do poder nas mãos da grande burguesia.

Para os neoliberais, a crise que assolou o Estado de Bem-Estar deve-se ao intervencionismo estatal que levou à crise fiscal do Estado, em consequência dos gastos excessivos com as políticas sociais, bem como à inflação. Portanto, a solução para a crise seria, entre outros, a retirada paulatina do Estado no enfrentamento da questão social. Como resultado desse processo, vive-se um agravamento das expressões particulares da questão social e uma alteração nas suas formas de enfrentamento através das políticas sociais que, de acordo com Draibe (1993), orientam-se pelos princípios da descentralização, focalização e privatização¹⁷ dos programas sociais públicos.

Esta alteração na orientação e no direcionamento das políticas sociais, ameaça a universalidade do atendimento e, por conseguinte os direitos de cidadania. Além de deixar a cargo do próprio trabalhador a responsabilidade de responder às suas necessidades e reproduzir-se como força de trabalho, liberando o capital desse ônus (MONTAÑO, 2002).

Dessa forma, tais medidas irão rebater diretamente nas condições de vida do trabalhador que se sente desprotegido, ameaçado, vulnerável aos mandos e desmandos do capital, pois seus direitos de cidadania estão cada vez mais reduzidos. O desmonte da organização dos trabalhadores gerado pela flexibilização das relações de trabalho (eliminação de leis trabalhistas que garantiam os direitos do trabalhador), pelo aumento do desemprego estrutural e do exército industrial de reservas, tornou-se uma verdadeira ameaça ao projeto de uma sociedade

¹⁷. A descentralização entendida como a possibilidade de aproximar o problema da solução, aumentaria a eficiência e a eficácia dos gastos públicos; a focalização ou seletividade redireciona o gasto público a grupos específicos da população, deixando a cargo do Estado apenas o campo da assistência social, na medida em que atende apenas aos setores mais pobres da população; e por fim a privatização, “entendida como deslocar a produção de bens e serviços públicos para o setor privado lucrativo foi apresentada como uma resposta que alivia a crise fiscal evita irracionalidade no uso de recursos induzida pela gratuidade de certos serviços públicos” (ISSUANI, 1990 apud DRAIBE, 1993, p.97). A privatização pode ser entendida também como a transferência da responsabilidade do Estado para o setor privado não-lucrativo, o chamado “terceiro setor”, composto por associações filantrópicas, organizações comunitárias e outras entidades não-governamentais na criação, execução e gerenciamento dos programas sociais. Na verdade, o que passa para o “terceiro setor” são as ações não-lucrativas do campo da assistência social e as ações lucrativas do campo da saúde, educação, previdência e saúde ficam a cargo do mercado.

democrática, na medida em que os movimentos sociais e os espaços de participação popular estão ameaçados em sua natureza e objetivos.

Segundo Anderson (1995), como ideologia, a hegemonia neoliberal cumpriu parte de suas promessas, pois conseguiu deter a inflação, aumentou a taxa de lucros com o enfraquecimento dos sindicatos, elevou as taxas de desemprego e os níveis de desigualdades. Esta “força ideológica” que se desenvolveu em escala mundial, mesmo não tendo cumprido o receituário de desenvolvimento e crescimento do capitalismo como propôs, conseguiu conquistar sua hegemonia com a derrubada da ameaça do comunismo. Entretanto, apresentou, também, como resultado, o fracasso econômico acompanhado do sucesso ideológico, o que significou a manutenção da ordem do capital sob os custos humanos de tal medida.

Este processo de reorganização do capital, marcado pela reestruturação da produção e do trabalho - esta última deve-se à flexibilização das relações trabalhistas -, trouxe conseqüências dramáticas para a sociedade como a destruição das forças produtivas, a degradação do meio ambiente pela exploração exacerbada dos recursos naturais e contra a força humana de trabalho, gerando um enorme contingente de trabalhadores em situação precária, aumentando a jornada de trabalho e os níveis do desemprego estrutural, precarizando, com isso, as condições de vida da classe trabalhadora.

De acordo com Behring (2008, p. 37), esta combinação entre reestruturação produtiva - e do mercado e seus impactos na organização da classe trabalhadora – e a políticas de ajuste neoliberal, têm gerado uma *fratura de identidades* e uma *desagregação da solidariedade de classe*.

Outro aspecto de suma importância que deve ser ressaltado é que todas essas mudanças levam ao que Chesnais (1996 *apud* BEHRING, 2008, p. 41) denominou de “uma nova configuração do capitalismo mundial e dos mecanismos que comandam seu desempenho e sua regulação”, que se deu através da *mundialização da economia*, de um *regime de mundialização predominantemente financeiro*.

Segundo Chesnais (1996 *apud* BEHRING, 2008, p. 49), a esfera financeira é o posto avançado da mundialização do capital que sofre uma hipertrofia, se comparada à esfera produtiva. A financeirização do capital sustenta-se por um complexo volume de transações bancárias, de créditos e débitos, de fundos de pensões e fundos mútuos com certa autonomia em relação à esfera produtiva

envolvendo ativos maiores que os do PIB dos países da Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) juntos. A essas duas dimensões da mundialização do capital somam-se a redução da capacidade de intervenção dos Estados através do ajuste neoliberal desregulamentador e privatizante. Segundo Husson (1994, 1999 *apud* BEHRING, 2008, p. 60) ,

(...) há, com a mundialização, uma tendência à diminuição do controle democrático, com a configuração de um Estado forte e enxuto que despreza o tipo de consenso social dos anos de crescimento, com claras tendências antidemocráticas. Nesse sentido, a hegemonia burguesa no interior do Estado afirma-se de forma contundente com o neoliberalismo, cujas políticas engendram uma concepção singular de democracia, que abandona a perspectiva do Estado liberal de direito e de um tecido social mais denso e participativo em nome da participação nos processos eleitorais.

Nesse contexto, Behring afirma que o neoliberalismo e suas medidas favoreceram a perda de substância dos Estados nacionais por estarem subordinados ao ajuste proposto pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional (FMI), uma vez que encontram dificuldades para desempenhar suas funções de regulação socioeconômicas internas, ocorrendo com isso o acúmulo de fortes impedimentos para o avanço da democracia. Além disso, os argumentos que sustentam a implementação das medidas de ajuste neoliberais vão de encontro com o pacto “welfareano”, ao afirmarem que a chamada crise fiscal do Estado foi induzida pelos gastos excessivos com a proteção social¹⁸. Esses argumentos escamoteiam as reais intenções do ajuste neoliberal que estão na diminuição do custo do trabalho e da derrota imposta aos segmentos organizados da classe trabalhadora.

Assim, para que as economias pudessem se adaptar às novas condições da economia mundial, as políticas sociais tiveram que se constituir a partir de um viés ideológico no qual perderam o conteúdo de direitos sociais e devendo ser acessadas via mercado. Dessa forma,

¹⁸ Assim, de acordo com Behring (2008, op.cit., p.63), sob o argumento da escassez de recursos, de conter o déficit público, ou mesmo como no caso do Brasil hoje, de evitar a volta da inflação, preconiza-se o corte dos gastos estatais, para o “equilíbrio das contas públicas”, como indicador de vista fiscal, uma mudança de pauta regressiva.

(...) a grande orientação é a focalização das ações, com estímulos a fundos sociais de emergência, e a mobilização da 'solidariedade' individual e voluntária, bem como das organizações filantrópicas e organizações não-governamentais prestadoras de serviços de atendimento, no âmbito da sociedade civil (BEHRING, 2008, p.65).

De acordo com Behring, este contexto de ajuste estrutural traz consigo também uma grande ofensiva ideológica e cultural sustentada na construção de uma falsa consciência, segundo a qual o mercado é a grande utopia. De acordo com Netto (1995, p.198), estas transformações marcam também a crise dos projetos societários que encarnaram as propostas alternativas para a ordem do capital ou para a transição socialista, quais sejam, o social-democrata e a vertente bolchevique dos partidos comunistas. Outro traço marcante que caracteriza essa ofensiva ideológica e cultural é a emergência do pós-modernismo com visão de mundo.

Com base em pensadores como Santos, Jameson¹⁹, Harvey e Mota, Behring chama a atenção para esta lógica cultural que emerge a partir do capitalismo tardio, caracterizada pelo culto ao fragmento; pela recusa da totalidade e da razão moderna - reduzida a uma dimensão instrumental; bem como por uma celebração complacente do presente negando a historicidade; por uma cultura de crise que apresenta como componentes centrais o pensamento privatista e a constituição do cidadão-consumidor, como forma de adesão às mudanças no mundo do trabalho; pelo convencimento de que há uma nova ordem societal à qual, inevitavelmente, todos têm que se adaptar; pela negação de qualquer mecanismo de controle sobre o movimento do capital; pela informação manipuladora, efemeridade, mercadificação das formas culturais e pelo espetáculo.

O próximo item terá a preocupação de apresentar de forma crítica e articulada a perspectiva pós-moderna como expressão intelectual, teórica e cultural dessa nova ordem societária que está se formando com o esgotamento do ciclo expansionista vivido a partir das últimas décadas do século XX, como resposta à chamada crise da modernidade.

¹⁹ Ibidem, p.67 ressalta que as contribuições de Jameson, apesar do autor não ter explorado por inteiro as possibilidades de articulação entre os ambientes cultural e econômico da obra mandeliana, são relevantes e devem ser ressaltadas, levando-se em consideração este limite.

2.4.2 A chamada “cultura pós-moderna”

No decorrer do século XX presencia-se o surgimento de uma nova cultura contemporânea, a chamada cultura Pós-Moderna²⁰. Essa “nova cultura” sustentarse-á a partir da crítica ao fracasso da Social Democracia e do Socialismo Real, bem como por uma crítica à razão moderna²¹.

De acordo com Rodrigues (2006, p.19) as teorias pós-modernas têm dado o tom do debate acadêmico das ciências humanas e sociais desde os finais dos anos 70 e início dos anos 80, bem como tem influenciado diretamente desde as artes até a economia, passando pela política, pela produção do conhecimento e também pela estética. Rouanet (2000 *apud* RODRIGUES, 2006, p.19) demonstra como o pós-modernismo está associado às discussões que sustentam a tese da constituição de um mundo social distinto do mundo da modernidade. Segundo o pós-modernismo, este mundo estaria marcado pela prevalência da imagem, da hiperrealidade, da informação, do consumismo generalizado e do esvaziamento da subjetividade.

Assim, no âmbito da política, o pós-modernismo busca afirmar o fim dos sujeitos políticos universais, como a classe trabalhadora e o partido político, e a emergência dos seus substitutos, grupos menores, cuja bandeira de luta está relacionada às questões de gênero, raça, etnia, e que lutariam por um poder agora disperso na sociedade civil e não mais localizado no Estado.

A presença do pós-modernismo na economia está relacionada ao prelúdio do nascimento de uma nova sociedade pós-industrial na qual haveria uma substituição da produção de bens pelo abastecimento de serviços.

Já no âmbito da produção de conhecimento, o termo diz respeito às teses que sustentam a crise dos paradigmas nas ciências sociais, das metanarrativas e da objetividade científica.

Na esfera estética, prima pelo ecletismo de estilos e pelo uso da montagem e da colagem, valorizando a criação de obras nas quais o público possa

²⁰ De acordo com Evangelista (2007, p.104), Lyotard tem o mérito de ter, primeiramente, sistematizado uma reflexão teórica sobre a emergência da pós-modernidade na qual “o termo pós-moderno designa ‘o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, literatura e das artes’, produzidas nas sociedades capitalistas mais desenvolvidas.”

²¹ Uma discussão acerca da crise da Razão Moderna encontra-se no item 2.1.

participar conferindo significado e sentido à obra, minimizando dessa forma o poder autoral do artista.

Nesse sentido, Evangelista (2007) destaca o pensamento pós-moderno como sendo uma das perspectivas teóricas e ideológicas que surgiram nos países capitalistas industrializados nos anos 1970, como fruto da chamada “crise da modernidade” que atravessa o mundo contemporâneo e faz emergir as tendências ao conformismo social.

Rodrigues (2006, p. 31) substantiva a emergência do pensamento pós-moderno afirmando que este é tanto um produto da mercantilização da cultura na fase tardia do capital, quanto do impacto do fracasso das lutas políticas empreendidas no período de 1968–76 sobre o projeto socialista revolucionário.

As transformações societárias apresentadas a partir da década de 70 representam uma crise global da sociedade capitalista contemporânea, tanto na dimensão econômica quanto cultural, política, social, estética. Esta crise se manifestou como crise do Estado de Bem Estar Social nos países capitalistas ocidentais, bem como do Socialismo Real nos países sob a influência soviética.

A crise do socialismo real mostraria a inviabilidade de uma economia planejada e a crise do Welfare State demonstraria a insustentabilidade da interferência estatal como indutora do crescimento econômico e promotora do bem-estar social. Só então é possível ‘uma argumentação teórica que restaura o mercado como instância mediadora societal elementar e insuperável e uma proposição política que repõe o Estado mínimo como única alternativa e forma para a democracia’. Na falta de alternativa, o mercado tornou-se o fundamento tanto da liberdade econômica, como a justificação para a liberdade econômica, como justificação para a liberdade civil e política: sem livre mercado não haveria qualquer forma de liberdade (EVANGELISTA, 2007, p. 81-82).

Este contexto sócio-cultural, no qual a cultura e o pensamento pós-modernos emergem, apresenta características peculiares quanto às condições econômicas, técnicas, socioculturais e políticas daquele momento. Contudo, há que se ressaltar aqui as particularidades no que concerne às suas dimensões econômica e política.

Mais especificamente, no que tange à dimensão econômica, esta foi marcada pelo esgotamento do ciclo expansivo da economia capitalista ocidental que teve início após a 2ª Guerra Mundial e fim nos anos 70 e, a partir dos anos 80 pela expansão do neoliberalismo como novo padrão hegemônico do capitalismo

avançado. Quanto à dimensão política, esta apresenta-se pela derrota estratégica dos movimentos sociais e das forças políticas radicais alterando com isso o cenário político e ideológico desde então.

Portanto, nesse contexto societário global “é como se o pós-modernismo surgisse no rescaldo político da frustração de uma grande expectativa de mudança social radical” (EVANGELISTA, 2007, p. 92) ou, como no dizer de Netto (1995, p.198), da crise dos projetos societários alternativos à ordem do capital. Dessa forma, após as referidas tentativas frustradas de mudanças sociais radicais, aceita-se de forma resignada a sociedade capitalista como a única possível.

Contudo, Rodrigues (2006) aponta a necessidade de deixar claro que existem diferenciações importantes no campo da produção acadêmica pós-moderna que de acordo com Boaventura de Souza Santos, intelectual pós-moderno, pode se subdividir em um pós-modernismo de oposição e um de celebração. Ambos partem da premissa do esgotamento da modernidade. Entretanto, o primeiro adverte a necessidade de constituição de uma nova condição social e de uma nova epistemologia; já o segundo, interpreta o esgotamento da modernidade como um colapso e como um esgotamento de que qualquer alternativa às práticas sociais da modernidade.

Para Rodrigues (2006), apesar da existência dessas vertentes mais críticas, ambos constituem-se numa antiontologia, visto que é possível identificar pontos em comum entre os autores pós-modernos, como por exemplo, o repúdio às metanarrativas e à perspectiva teórico-crítica da totalidade - que é erroneamente identificada com totalitarismo -, reduzindo a objetividade da vida material às suas dimensões simbólicas e a ciência a uma construção discursiva. Outro aspecto da crítica de Rodrigues (2006, p. 28) refere-se ao fato de que os pós-modernos "tendem a considerar arbitrária e preconceituosa a diferencialidade entre os pares categoriais essenciais à ontologia: sociedade/natureza, essência/aparência e ciência/arte e a promover a fusão ou a identidade entre eles". Além disso, a antiontologia é marcada também por um neo-irracionalismo²², que segundo Netto (2004 *apud*, RODRIGUES, 2006, p. 28) é o eixo basilar da cultura pós-moderna que sustenta o repúdio à totalidade, a semiologização do real e a diluição das fronteiras entre os pares

²² Termo cunhado por Rouanet (op.cit., p. 14) para designar um irracionalismo diferente do passado, na medida em que exprime uma idéia de "esquerda", bem como é a primeira vez que o irracionalismo penetra um determinado campo da esquerda.

categoriais essenciais à ontologia citados a cima. Outro traço característico desse neo-irracionalismo é uma percepção dilatada do presente, que valoriza o fragmento, a efemeridade e inaugura uma nova concepção de sujeito, denominada por Jameson de sujeito esquizofrênico. Isto é, uma forma de ser no mundo

Distinta da personalidade coerente preconizada pela modernidade - uma identidade pessoal forjada por uma certa unificação temporal do passado e do futuro com o presente -, a subjetividade esquizofrênica, ao ser incapaz de unificar passado, presente e futuro acaba por reduzir a experiência biográfica e psíquica dos indivíduos a uma série de presentes puros, não relacionados no tempo, o que se projeta na própria concepção que os sujeitos têm da história social. (RODRIGUES, 2006, p.29)

Outra dimensão desse presentismo pós-moderno é a supervalorização das aparências, da superfície, dos fenômenos imediatos.

Portanto, antiontologia e neo-irracionalismo demonstram que a função social do pós-modernismo nas discussões acadêmicas é idêntica a das suas expressões estéticas. A cultura pós-moderna, em sua versão artística ou acadêmica, é uma cultura do simulacro. Mesmo em seus estratos de esquerda, o horizonte teórico e político do pós-modernismo é o conservadorismo (RODRIGUES, 2006, p. 30).

Frederico (1997) sistematiza uma crítica a esse contexto direcionando sua análise para os cinco campos, nos quais identifica a presença desse irracionalismo que emerge com a pós-modernidade: o campo da historiografia, das artes em geral, da literatura, da sociologia e da economia política.

Adverte que este irracionalismo no campo da historiografia se faz presente ao rejeitar a relação e a hierarquização dos fatos como uma imposição autoritária, abandonando a idéia de estrutura social e de totalidade, desaparecendo também a questão sobre o sentido do processo histórico. Dessa forma, a historiografia passou a se basear no discurso, no subjetivismo e não mais na concretude do real. Como consequência, tem-se um afastamento do questionamento da ordem social burguesa que explora de forma abusiva a força de trabalho.

No campo das artes em geral, chama a atenção para a defesa da arte pós-moderna de que tudo já foi inventado e, por isso, cabe a ela, então, criar a arte sobre a arte numa mistura de estilos, gêneros, entre o passado e o presente sem, contudo, reconstruir o passado. Nesta justaposição de imagens e tempos, a arte

pós-moderna “cria” representações aleatórias, estereótipos e, por conseqüência, a realidade como um simulacro, fazendo desaparecer o sentido da história.

No campo literário, afirma que tem havido uma tendência de mover a discussão da literatura que analisa e julga a sociedade e se situa no interior de processos sócio-históricos, para a literatura comparada. Nesta literatura comparada, os críticos pós-modernos a contrapõem a outros textos, a fim de descobrir semelhanças e diversidade. Com isso, a crítica passa a ser feita sem uma conexão racional da produção literária com o contexto externo, diluindo-se dessa forma a literatura reflexiva em analogias forçadas, apenas. De acordo com Frederico (1997, p. 178) “neste caso, ficamos na superfície plana ou, como dizia a *Lógica* de Hegel, na ‘diferenciabilidade exterior e indiferente’ que nunca desce à essência das coisas.”

Para o autor, o pensamento de Foucault apresenta muita afinidade com este modelo de crítica, pois como não se encaixa em nenhum discurso especializado, fala de tudo sem ser especialista em nada, recusa-se a emitir julgamento sobre as coisas, posicionando-se sempre de forma relativista. (FREDERICO, 1997, p. 178)

Esta “ideologia” instaura uma nova modalidade de racionalidade e de cultura, expressão daquelas transformações econômicas, sociais e políticas²³, produzindo uma mudança qualitativa nas instituições da sociedade moderna; bem como significa uma crítica e uma ruptura com a modernidade, com implicações que atingem desde a vida cotidiana até a produção do conhecimento social.

De acordo com Evangelista (2007), a discussão acerca do advento e da crise da modernidade apresenta certa ambigüidade e imprecisão. A noção de modernidade é entendida de forma obscura e nebulosa, uma vez que não faz os nexos necessários com a práxis sócio-humana concreta; ao contrário, retrata uma totalidade mais ou menos homogênea e harmoniosa em suas relações internas. Essa abstração não permite compreender os traços constitutivos do seu surgimento e tampouco de sua crise.

Quanto à influência do irracionalismo pós-moderno na sociologia, Frederico afirma que

²³ Explicitadas no item 2.2.

A referência à sociedade como totalidade foi substituída pelos estudos monográficos; a concatenação entre os diversos fenômenos da vida social cedeu lugar às análises que fragmentam a realidade; a determinação da estrutura social sobre os demais planos do real desapareceu nos estudos sobre o cotidiano indiferenciado. E nos novos tempos, o professor não fala mais em Durkheim, Weber e Marx, e sim em Nietzsche, Foucault, Baudrillard, etc. (1997, p. 179)

Com isso, tem-se a atomização do real no estudo de casos fechados, a ruptura com a totalidade, a fragmentação do conhecimento, cuja finalidade tem a ver com o controle do comportamento humano e não mais o conhecimento da essência dos fenômenos. Dessa forma, a influência do irracionalismo na sociologia assemelha-se ao empirismo funcionalista. Contudo, Frederico (1997, p. 180) questiona se com essa nova forma de fazer pesquisa houve eficácia quanto à finalidade de controle do comportamento humano, uma vez que “a profunda crise do mundo capitalista e a emergência de movimentos sociais de todos os tipos demonstram a ineficácia da razão instrumental para induzir os homens à aceitação passiva da ordem social capitalista.” E questiona também: a quem interessa essa dispersão e atomização do conhecimento da vida social?

Assim, os nexos com a sociedade capitalista não aparecem e as propostas de sua “superação” também deixam intocável a estrutura material/concreta da sociedade burguesa, o que faz transparecer o grau de funcionalidade desse pensamento à lógica do capital. Nesse sentido, a *pós-modernidade* aparece como uma das soluções possíveis aos dilemas modernos. Contudo, para Evangelista (2007, p.171) “apenas como construção ideológica, a modernidade pode ser superada sem a supressão histórica do capitalismo e a sua substituição por um novo modo de organizar a produção material da sociedade”.

Numa explicitação clara sobre os pressupostos que sustentam o pensamento pós-moderno, Wood (1999) ressalta o interesse de alguns pós-modernistas pela linguagem, cultura e pelo “discurso”, de outros pela “construção social” do conhecimento e, o que parece abranger toda construção do pensamento pós-moderno, a rejeição às formas de conhecimento totalizantes e universais.

Quanto ao interesse pela linguagem, pela cultura e pelo “discurso”, para os pós-modernos parece não haver nenhum padrão externo de verdade, que sustente as relações sociais, nenhuma estrutura mais profunda para além dos “discursos”. Wood (1999, p. 11) afirma que

(...) para alguns, isso parece significar, de forma bem literal, que os seres humanos e suas relações sociais são constituídos de linguagem, e nada mais, ou, no mínimo, que a linguagem é tudo o que podemos conhecer do mundo e que não temos acesso a qualquer outra realidade.

Para os pós-modernos defensores de uma “construção social” do conhecimento, as formas de conhecimento e seus objetos parecem fundir-se num só. Afirmam, muitas vezes, que a ciência ocidental é apenas manifestação de princípios imperialistas e opressivos. Nesse caso, Wood (1999, p.12) afirma que

(...) é como se dissessem não apenas que, por exemplo, a ciência da física é um constructo histórico, que variou no tempo e em contextos sociais diferentes, mas que as próprias leis da natureza são ‘socialmente construídas’ e historicamente variáveis.

Evangelista elucida que, para os teóricos pós-modernos, teria havido uma ruptura econômica fundamental na passagem das sociedades industriais para as sociedades “pós-industriais”²⁴ e que esta passagem seria a premissa básica para o surgimento das teorias pós-modernas. Segundo Lyotard (1979 *apud* EVANGELISTA, 2007, p. 104), a diferença básica entre as sociedades industriais e pós-industriais estaria localizada naquilo que, particularmente, as caracterizam, como por exemplo: as sociedades industriais caracterizar-se-iam pela produção de bens materiais, realizada por grandes corporações que se utilizavam da força de trabalho desqualificada ou semi-qualificada. Já as sociedades pós-industriais teriam sua economia sustentada massivamente pelo setor de serviços, utilizando-se da informação e de pequenas organizações empresariais que empregam profissionais qualificados.

Assim,

O conceito de sociedade pós-industrial pretende ser uma explicação para as transformações, ainda em curso, na estrutura social das sociedades ocidentais. Isto é, refere-se às mudanças expressas na ‘maneira segundo a qual a economia está sendo transformada e como está sendo remanejado o sistema ocupacional’, além das novas relações que se estabelecem entre a ciência e a tecnologia no processo de permanente inovação requerido pelas demandas derivadas da expansão e sofisticação do setor de serviços na economia contemporânea” (EVANGELISTA, 2007 p. 99-100).

²⁴ Segundo Lyotard (1979 *apud* EVANGELISTA, op.cit., p.104), a sociedade pós-industrial apresentaria uma série de transformações no campo da produção e na diversificação de serviços que seriam o solo social para o desenvolvimento da cultura pós-moderna como expressão intelectual deste período.

Corroborando com Lyotard no que diz respeito às diferenças fundamentais entre as sociedades industriais e pós-industriais, Bell (apud EVANGELISTA, 2007 p. 100-101) afirma que na sociedade industrial o setor de serviços seria aquele que abarcaria a maior parte da força de trabalho e este setor de serviços estaria sustentado por atividades como comércio, finanças, transporte, saúde recreação, pesquisa, educação e governos. Sendo que as atividades de saúde, educação, pesquisa e do governo fariam surgir o que chama de “uma nova *intelligentsia*” com uma formação educacional de nível universitário.

Entretanto, segundo Evangelista (2007), ao realizar esta construção, Bell desconsidera as contradições e desigualdades inerentes à ordem social capitalista, o que indica que seu pensamento não está isento de implicações ideológicas, uma vez que ao homogeneizar esses elementos básicos que constituem a vida numa sociedade capitalista, ele afirma a exaustão das velhas paixões políticas e o fim das ideologias. Por isso, a sociedade pós-industrial seria a responsável pela harmonização social através da apresentação da “melhor” solução para os problemas que afligem os homens no cotidiano da vida social.

Dessa forma, segundo os teóricos do pós-modernismo, as sociedades pós-industriais trariam em sua própria formação a solução para o “antigo” conflito capital/trabalho, na medida em que a emergência da sociedade pós-industrial, com suas características ocupacionais “diferentes” daquelas da sociedade industrial, teria posto fim ao trabalho operário e, por conseqüência, à classe operária, à exploração e à alienação.

Uma vez que a classe trabalhadora não mais existe para os pós-modernos, tem-se por conseqüência também a inexistência de conflitos de caráter coletivo e universal, emergindo em seu lugar as demandas individuais e privadas de grupos específicos. Com isso, “as lutas políticas atuais deslocaram seus interesses universais para dar lugar a particularidades étnicas, sexuais, ecológicas, de gênero, etc²⁵.” (EVANGELISTA, 2007 p.177). A partir disso, apóiam-se na hipótese de que

²⁵ Evangelista (op.cit., p.177) destaca que o aspecto positivo do fenômeno pós-moderno, no seu entendimento, está relacionado ao fato de ter renovado a política contemporânea ao incorporar às lutas sociais e políticas emancipatórias reivindicações relativas às diferenças sexuais, culturais e raciais. Entretanto, há que se ter cautela quanto a esse relativismo político, cultural e teórico da cultura pós-moderna uma vez que nesta concepção nenhuma mudança que dependa das instituições políticas seria mais esperada, porque as classes sociais e as lutas de classes teriam sido deslocadas da função de sujeitos históricos responsáveis pela transformação

com a redução numérica do proletariado industrial, a idéia de classe social deixa de existir e, por isso, a classe trabalhadora não seria capaz de amalgamar uma ação coletiva.

Rodrigues (2006, p.19) vem reforçar este pensamento ao afirmar que

O pós-modernismo está presente também naquelas análises que buscam afirmar as novas qualidades da política que, distinta daquela que prevaleceu na modernidade, não teria mais atores ou sujeitos políticos universais - as classes trabalhadoras e o partido proletário -, mas grupos particulares: mulheres, homossexuais, minorias étnicas que, nos interstícios da vida cotidiana, lutariam contra um poder não mais localizado no Estado, mas disperso por toda a sociedade civil.

Segundo Frederico (1997), há uma influência desse irracionalismo na economia política. Para ele, tal influência se deu no tocante à *teoria do valor*, eixo estruturador da sociabilidade reificada. O pensamento dito pós-moderno afirma que o tempo de trabalho não é mais a medida das transações. Para Frederico, isso significa que as transações entre produtores são feitas então sem critérios objetivos, cuja realidade objetiva foi substituída pela representação subjetiva. Com isso, “banida a atividade geradora do valor, a sociedade rege-se pelo movimento automático das coisas; a substância ausente cede lugar ao simulacro; e os indivíduos permutam mercadorias segundo critérios meramente subjetivos” (FREDERICO, 1997, p.181).

Parte daí a tese do fim da sociedade do trabalho, defendida por Habermas e Offe²⁶, entre outros, e por conseqüência o fim da classe trabalhadora como sujeito histórico responsável pela emancipação humana. Entretanto, em concordância com Frederico, fazendo um movimento contrário ao aparente, o “fenômeno” do subjetivismo se sobrepõe à objetividade das coisas ou das relações sociais, ou seja, esta é a nova artimanha do capital que, ao optar pela reestruturação da produção, teve por conseqüência a precarização das relações de trabalho e a fragmentação do tecido social, uma vez que

social, para ocuparem o lugar de suporte estrutural da política e do poder de Estado. Então, de acordo com as teorias pós-moderna, no lugar da luta de classes surgem, os “novos movimentos sociais” com demandas focalizadas no cotidiano, que privilegiam as formas de intervenção extra-parlamentares, opondo-se ao estatismo e apontando para o Estado “minimalista” (Ibidem, p.178). E por outro, tais incorporações trouxeram uma contribuição para uma autocrítica de muitos equívocos reducionistas e mecanicistas, cometidos pela esquerda socialista e revolucionária.

²⁶ É preciso deixar claro que, apesar de defenderem o fim da sociedade do trabalho, estes pensadores não podem nomeados como irracionalistas.

No influxo da terceira revolução industrial, a ofensiva selvagem do capital recriou o ideal do livre mercado, desenvolveu novas formas de exploração do trabalho humano e pôs em movimento um processo de dessocialização da vida social, um autêntico salve-se quem puder expresso no culto do individualismo e naquelas formas relativistas de pensar, que cultivam a fragmentação e a descrença nas possibilidades emancipatórias da razão. (FREDERICO, 1997, p. 182)

Esta fragmentação do tecido social pode ser identificada, segundo Frederico (1997, p. 182-183), no interior da fábrica, no mercado, na classe operária, no sujeito político, no discurso político e na própria atividade política, bem como sua aparição no plano das idéias. Assim, “a sociedade capitalista, movida pelo trabalho fragmentado, irá reproduzir em todas as instâncias a pulverização da totalidade iniciada no espaço sombrio da fábrica.”

No que se refere à fragmentação do sujeito político, o autor afirma que nesse contexto a ação classista passa a ser substituída pela ação molecular e particular das “minorias” étnicas, religiosas, de gênero, raciais, perdendo sua vinculação com a dimensão universal, ou seja, perdendo o reconhecimento da identidade coletiva de tais reivindicações.

Dessa forma, as teorias Pós-Modernas irão se constituir a partir de um ataque frontal às teorias totalizantes e universalizantes, ancoradas na Razão Moderna, fundamentalmente o Marxismo. Nessa direção, o pensamento pós-moderno substitui a razão pela análise do discurso, trazendo como premissa uma representação singular e subjetivista sobre o real em contraposição a uma interpretação universalista e totalizante.

Esta rejeição às formas de conhecimento fundadas na razão, nas quais estão incluídas as concepções ocidentais de “racionalidade”, as idéias de igualdade e a concepção marxista de emancipação humana, aparece como pano de fundo em todo o pensamento pós-moderno, apesar de muitas vezes isso não ser dito claramente.

Para Rodrigues (2006, p. 27-28),

É unânime, no conjunto de autores que integram o pensamento pós-moderno, a condenação de qualquer perspectiva teórica mais inclusiva. Não é à-toa que nos pós-modernos toda metanarrativa ou metateoria seja refutada e que a perspectiva teórico-crítica da totalidade seja identificada com o totalitarismo. Em oposição à totalidade, os pós-modernos se preocupam com a alteridade e com a autenticidade de outras vozes e de outros mundos. Quanto à realidade objetiva, tão cara ao exame ontológico, os pensadores pós-modernos tendem a minimizá-la. Mesmo entre os pós-modernos mais críticos, há uma forte propensão a semiologizar o real, isto é, a reduzir a objetividade da vida material a suas dimensões estritamente simbólicas. Até para aqueles intelectuais pós-modernos comprometidos com as lutas de esquerda, o mundo e a ciência são concebidos como uma construção discursiva. Se a realidade, que é objeto da ciência, torna-se signo, o conhecimento científico só pode ser concebido como uma construção discursiva, um jogo de linguagem que, frente a outros saberes, não pode aspirar a qualquer superioridade cognitiva.

Uma delas é direcionada ao materialismo histórico enquanto modo de análise da realidade. As teorias pós-modernas refutam a possibilidade do conhecimento da totalidade social, o que leva à afirmação das singularidades e especificidades dos fenômenos de forma isolada e fragmentada, negando a análise causal relacionada à existência de estruturas e de conexões entre elas.

Outra crítica assenta-se na idéia do proletariado como sujeito histórico revolucionário, acusando o marxismo de realizar uma leitura reducionista dos processos organizativos e ideo-políticos ao enfatizar a determinação de classe.

Nessa direção há o abandono da idéia de revolução, uma vez que pós-modernismo propõe a ênfase nas identidades culturais, nas lutas fragmentadas e concentradas em temas e identidades particulares.

Portanto, esta perspectiva nega a possibilidade de chegar à origem dos poderes que oprimem a classe trabalhadora e bem como o fato de que esta possa aspirar a qualquer tipo de resistência particular ou específica. Com isso, as teorias pós-modernas afirmam que as identidades são variáveis, incertas e frágeis, não podendo haver base para a solidariedade e para uma ação coletiva fundadas em uma "identidade" social comum, única, como a classe é para Marx.

Evangelista (2007, p. 77) afirma que o pensamento pós-moderno refere-se a um *esvaziamento* de sentido e de representação que estaria ocorrendo em todas as esferas da vida moderna, trazendo por conseqüência a *desreferencialização* do Real, a *desmaterialização* da Economia, a *desestetização* da Arte, a *desconstrução* da Filosofia, a *despolitização* da Sociedade e a

desubstancialização do Sujeito, ou seja, o pensamento pós-moderno é marcado pela efemeridade, pela indeterminação, pela descontinuidade, pelo ecletismo das diferenças e pelo caos.

Dessa forma, fica claro que o pós-modernismo dá ênfase à natureza fragmentada do mundo e do conhecimento. Por conseqüência, tem-se um sujeito descentrado, fragmentado em diversas identidades, cujas reivindicações e ações contrapõem-se àquela sustentada por uma identidade social comum e por interesses comuns. Tudo em nome da “liberdade”, uma vez que, para os pós-modernos, as ideologias totalizantes não produzem uma política libertadora de fato. Portanto, segundo o pensamento pós-moderno,

Temos que rejeitar não só as antigas ‘histórias grandiosas’, tal como os conceitos de progresso do Iluminismo, mas também a noção de processo histórico e causalidades inteligíveis – e com elas, evidentemente, qualquer idéia de ‘escrever a história’. Não há processos estruturados acessíveis ao conhecimento humano (ou, temos que supor, à ação humana); há somente “diferenças” anárquicas, separadas e inexplicáveis. (WOOD, 1999, p.15)

Com isso, o pós-modernismo, ao negar a história, nega também um sistema de causalidades que o impede de chegar à origem das coisas e, portanto, de articular uma luta coletiva, restando apenas oferecer resistências particulares e fragmentadas.

Para as teorias Pós-Modernas, os conceitos de revolução e de emancipação humana são abandonados e substituídos pela idéia da "micro-política", do "poder micro-físico" que gerará resistência a partir de um contra poder igualmente particular. Conclui-se, portanto, que os interesses universais e de classe são substituídos por objetivos grupais, específicos e localistas. Ou seja, o pensamento pós-moderno vai da defesa do individualismo à defesa das identidades culturais.

É nesse contexto sócio-cultural e político que surgem os chamados “novos movimentos sociais”, que direcionam seus objetivos, suas estratégias de luta, reivindicações e ações políticas para a conquista de direitos específicos e particularistas do segmento que representam.

Para uma melhor compreensão da emergência dos “novos movimentos sociais”, que surgem no rescaldo da chamada “pós-modernidade”, tratar-se-á no próximo item de abordá-los em suas características e limites.

2.5 OS “NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS” E OS LIMITES DA POLÍTICA DE IDENTIDADES

Se a política da esquerda no futuro será inspirada uma vez mais nas análises de Marx, como ocorreu com os velhos movimentos socialistas e comunistas, isso dependerá do que vai acontecer no mundo capitalista. Isso se aplica não somente a Marx, mas à esquerda considerada como um projeto e uma ideologia política coerente (Hobsbawn)

Os chamados “novos movimentos sociais” emergem nesse contexto das teorias “pós-marxistas” e “pós-modernistas”. No lugar das lutas sociais universais nascem, então, as lutas que enfatizam as “diferenças identitárias” e os “conhecimentos” particulares emanados por elas. Este momento, segundo Wood (2003), é denominado “novo pluralismo”. Nesse “novo pluralismo” emergente, a concepção de diversidade e de tolerância vai até a profundidade psíquica da “subjetividade” ou da “identidade”, assim como os princípios universalistas não acomodam todas as diferentes identidades e o mundo capitalista contemporâneo não é mais uma força totalizadora e homogênea, mas a heterogeneidade única da sociedade “pós-moderna” que exige novos princípios mais complexos e pluralistas (WOOD, 2003, p. 219).

Nesse sentido, para a defesa e sustentação dessas idéias, os “pós-modernistas” e os “pós-marxistas”, argumentam que a sociedade contemporânea está fragmentada, diversificada nas suas experiências sociais, nos estilos de vida e nas suas identidades pessoais, ou seja, esta sociedade é o reflexo de um mundo em que a diversidade e a diferença suplantaram todas as certezas e universalidades antigas²⁷.

²⁷ Com isso, esses “novos movimentos sociais” passam a despontar no cenário social na década de 70 assumindo um caráter progressista e ocupando o lugar do movimento operário em seu declínio. Este último, sob hegemonia social democrata, apresentava os limites da luta de classes manifestos nas reivindicações restritas à organização do processo de produção de acordo com as necessidades de reprodução do capital. Dessa forma, tanto o movimento operário sob hegemonia social democrata quanto os “novos movimentos sociais”, expressam os limites da luta de classes na perspectiva do proletariado, na medida em que as preocupações e reivindicações estavam centradas na conquista de melhorias, na relação capital e trabalho de acordo com as necessidades de reprodução do capital, ou no reconhecimento das diferenças étnicas, culturais, religiosas, raciais, de gênero, negando a relação social central que é o capital.

Romperam-se velhas solidariedades – que significa especialmente as solidariedades de classe – e proliferaram movimentos sociais baseados em outras identidades e contra todas as outras opressões, movimentos relacionados à raça, ao gênero, à etnicidade, à sexualidade, etc. (WOOD, 2003, p. 220).

De acordo com Bihl (1998), esses movimentos apresentam traços comuns, apesar de sua diversidade. Esses traços comuns expressam-se da seguinte forma: por um lado, no que diz respeito ao fato de seu terreno de luta e de mobilização estar localizado, em geral, fora da esfera do trabalho e da produção e por uma relação de indiferença e hostilidade de seus protagonistas para com as referências político-ideológicas do movimento operário; por outro, por uma desconfiança comum do Estado devido à sua "incapacidade" de exercer domínio sobre as crises sociais, resultantes da reprodução do capital, e por uma ação crítica contestatória com relação a este. O que vai implicar na criação de "práticas alternativas", na tentativa de uma reapropriação das condições gerais de existência, resultantes da apropriação capitalista da práxis social e da criação de uma nova cultura política, que tem como pilar o conceito de "auto-gestão" e de novos valores como "qualidade de vida", "direito à diferença", etc.

Tais movimentos dão ênfase à questão das "diferenças", da diversidade, do pluralismo, sustentando-se na argumentação de que a sociedade contemporânea se complexificou e se diversificou, que a velha solidariedade entre as classes não mais existe.

O "novo pluralismo" e a política de identidades, portanto, afirmam estar acima de noções "reducionistas" – como a noção de classe – e abranger desde as questões de gênero à classe, etnia, raça, sexualidades, entre outros. Estando, dessa forma, afinados com a complexidade humana contemporânea e sendo mais inclusivos que as políticas emancipatórias do socialismo. Para eles, o "velho" *socialismo* deve ser substituído por uma categoria mais ampla, qual seja, a idéia de *democracia* que trataria todas as opressões de forma igual, sem privilegiar, por exemplo, a opressão de classe como o faz o socialismo (na perspectivas do "novo pluralismo").

Em contrapartida a esses argumentos, Wood (2003), afirma que não se podem tratar todas as opressões em nível de igualdade, uma vez que são diferentes em sua natureza e desdobramentos sócio-históricos, como, por exemplo, as

questões relacionadas à igualdade de gênero, raça etnia, sexualidade de um lado e as questões de classe de outro. Com isso, Wood (2003) quer dizer que é perfeitamente compatível com o capitalismo a igualdade de gênero, raça, etnia, sexualidade. O que já não acontece com a igualdade de classes, pois, uma vez abolida a diferença de classes, por consequência, estará abolido o próprio capitalismo. Portanto, a supressão de algumas “diferenças” pode ser perfeitamente compatível com o capitalismo e de outras não.

Na verdade, é uma característica específica do capitalismo que seja possível um tipo particular de igualdade universal que não se estenda às relações de classe – ou seja, exatamente a igualdade formal, associada a princípios e procedimentos políticos e jurídicos, e não ao controle do poder social ou de classe (WOOD, 2003, p. 221-222).

Pode-se verificar, portanto, que para o “novo pluralismo”, o sistema capitalista foi equiparado a concepções difusas e abrangentes como, por exemplo, o conceito de sociedade civil e identidades que fragmentam o mundo social em realidades separadas, particulares, desestruturadas que não formam uma totalidade social e não apresentam nenhuma estrutura unificadora, mas, ao contrário, no “novo pluralismo” deixou de existir o próprio conceito de estrutura social e o “grupo de interesses” foi substituído pelo conceito de “identidade”. Tornando, dessa forma, invisíveis as relações de poder constituintes do capitalismo, bem como as a estrutura dominante de coerção que interfere na vida social como um todo. Para Wood (2003, p. 223), com isso, o “novo pluralismo” reconhece mais a pluralidade que as “diferenças” de fato e “o capitalismo simplesmente desaparece diante de nossos olhos, enterrado sob um monte de fragmentos e diferenças”.

Contudo, Wood (1999) questiona se é preciso negar a dimensão da luta de classes para destacar as múltiplas lutas focadas nas questões étnicas, raciais, de gênero, culturais e etc. Ao mesmo tempo em que defende que tais questões nunca estiveram fora das construções teórico-políticas e ideológicas do socialismo.

Essa exacerbação das “diferenças” e das “identidades” sobrepondo-se às desigualdades de classe põe a luta anticapitalista em segundo plano, pois em primeiro encontram-se as lutas particulares e isoladas. Ou seja, na medida em que o capitalismo não é mais questionado em sua estrutura, o socialismo, que é o seu oposto, não se encontra mais no horizonte das lutas sociais.

O socialismo é a antítese do capitalismo; e a substituição de socialismo por um sistema indeterminado de democracia, ou a diluição das relações sociais diversificadas e diferentes em categorias como 'identidade' ou 'diferença', ou conceitos frouxos de 'sociedade civil', representa a rendição ao capitalismo e a todas as mistificações ideológicas. Diversidade, diferença e pluralismo são obviamente necessários; mas não um pluralismo indiferenciado e desestruturado. Precisamos de um pluralismo que realmente reconheça a diversidade e a diferença, não apenas a pluralidade e a multiplicidade (WOOD, 2003, p. 224).

Para Wood (2003), o projeto do socialismo deve ser enriquecido com as idéias dos “novos movimentos sociais”, a fim de que seja somado a uma análise estrutural e suas causalidades históricas, o respeito pela pluralidade da existência humana, com vistas a um projeto emancipatório amplo. Projeto este que, segundo Wood (2003), venha romper com os vários impulsos emancipatórios que não estão agindo no centro da vida social, que reivindicam a conquista de bens extra-econômicos como a questão da igualdade racial, de gênero, étnica, religiosa, ou como a questão ambiental ou da paz mundial. A autora afirma que alguns bens extra-econômicos são compatíveis com o capitalismo e outros não. Por exemplo, a paz mundial e a questão ambiental, são incompatíveis com o capitalismo, uma vez que sua lógica expansionista, competitiva exploradora, a que tudo subordina aos imperativos da acumulação, põe em risco tanto um quanto outro.

Por outro lado, acredita haver uma compatibilidade entre o capitalismo e bens extra-econômicos como as questões raciais, de gênero, étnicas, etc. Isso porque

(...) o capitalismo tem uma tendência positiva a solapar essas “diferenças” e a diluir identidades como gênero ou raça, pois o capital luta para absorver as pessoas no mercado de trabalho e para reduzi-las a unidades intercambiáveis de trabalho, privadas de toda identidade específica. [Mas, por outro lado,] (...) é capaz de aproveitar em benefício próprio toda opressão extra-econômica que esteja histórica e culturalmente disponível em qualquer situação. [Assim,] Quando setores menos privilegiados da classe trabalhadora coincidem com as identidades extra-econômicas como gênero ou raça, como acontece com freqüência, pode parecer que a culpa pela existência de tais setores é de causas outras que não a lógica necessária do sistema capitalista (WOOD, 2003, p. 229).

Contudo, Wood (2003) não deixa de afirmar que o capitalismo foi o sistema que tornou possível o aumento sem precedentes da cidadania, mas por outro lado, a democracia liberal deixa intacta a exploração capitalista. Por isso, a autora adverte para o perigo de as lutas sociais perderem de vista os limites dos

efeitos democráticos do capitalismo. Ou seja, na sociedade capitalista há uma separação entre *status* dos bens políticos e o *status* dos bens econômicos, quer dizer, no capitalismo o sujeito pode ser cidadão sem mesmo possuir bens econômicos, ao mesmo tempo em que essa diferença permite a continuidade da exploração capitalista sobre um sujeito reconhecidamente cidadão de direitos (políticos e jurídicos). Assim, fica claro que no capitalismo a vida política é separada da organização da exploração, diferentemente de sociedades pré-capitalistas²⁸ em que os poderes extra-econômicos tinham importância especial, uma vez que o poder econômico de apropriação era inseparável dos poderes extra-econômicos.

Dessa forma, na sociedade capitalista a distinção entre bens extra-econômicos e bens econômicos cria, segundo alguns cientistas sociais (WOOD, 2003, p. 240), uma relação de classes bem delineada em contraposição às anteriores. Isto se daria pelo fato dessa relação não ser mais mascarada pela questão dos princípios extra-econômicos de estratificação social e, além disso, as pessoas teriam outras identidades, que não somente a identidade de classe, as quais seriam tão ou mais determinantes que esta.

Contudo, para Wood (2003), esta é uma grande distorção dos fatos. Para ela, trata-se de mais uma máscara do capitalismo, que escamoteia a exploração de classe sob a defesa das identidades sociais além das classes.

Deu-se muito pouca atenção à capacidade sem precedentes do capitalismo de mascarar exploração e classe – ou melhor, torna-se cada vez mais difícil reconhecer que essa máscara é exatamente uma máscara. A exploração capitalista, longe de ser mais transparente que outras formas, é mais opaca que qualquer outra, como mostrou Marx, mascarada pela obscuridade da relação entre capital e trabalho em que a porção não-paga de trabalho é completamente disfarçada na permuta de força de trabalho por salário, na qual é o capitalista quem paga ao trabalhador (WOOD, 2003, p. 240-241).

Diante disso, a questão entre os bens extra-econômicos e econômicos no capitalismo, torna-se também uma questão mistificadora da realidade, uma vez que ao conquistar a igualdade jurídica e a liberdade contratual o trabalhador tornou-se cidadão e, com isso, teve obscurecida a exploração econômica a qual foi submetido.

²⁸ “Para os camponeses, [por exemplo,] o poder econômico contra a exploração dependia em grande parte do alcance da jurisdição permitida à sua própria comunidade política, a aldeia, contra os poderes dos donos da terra e do Estado. Por definição, qualquer extensão da jurisdição da aldeia invadia e limitava os poderes de exploração do proprietário” (WOOD, 2003, p.233).

Esta relação obscurece também a desigualdade social capitalista sob o manto da liberdade, da igualdade e da ascensão social. Assim,

Enquanto nas sociedades pré-capitalistas as identidades extra-econômicas acentuavam as relações exploração, no capitalismo elas geralmente servem para obscurecer o principal modo de opressão que lhe é específico. E, apesar de o capitalismo tornar possível uma redistribuição sem precedentes de bens extra-econômicos, ele o faz desvalorizando-os (WOOD, 2003, p. 241).

A partir dessa nova perspectiva, portanto, a esquerda deverá reconhecer esses fatos e a partir deles reformular suas propostas, o que estaria diretamente vinculado à substituição da idéia de socialismo pela idéia de “democracia”, que segundo as correntes que defendem este pensamento afirmam ser a "democracia" um conceito mais amplo capaz de incorporar outras naturezas além das classes, como as identidades.

Para o “novo pluralismo”, o conceito de identidade abrange desde o gênero à classe e por isso uma política de identidades seria mais inclusiva que a "velha" política do socialismo. Mas, como o conceito de identidade poderia abarcar a questão das classes se para o “novo pluralismo” o reconhecimento das “diferenças” pressupõe o fim de toda forma de dominação e exploração? Como dizer então que classe é identidade, se esta é inerente à relação de dominação e exploração próprias do capitalismo?

Este conceito de democracia, que segundo o “novo pluralismo” seria mais amplo, não deixa de ser o velho conceito de democracia liberal que não ameaça as bases do sistema capitalista, ou seja, não interfere na relação de exploração capitalista. Portanto, substituir o socialismo pela idéia de uma "democracia mais ampla", com extensão dos direitos de cidadania (leia-se ampliação dos direitos civis e a conquista de direitos sociais específicos), é um risco, qual seja, o risco de negar a limitação implícita neste conceito e nesta ação política, na medida em que garante a todos o direito à propriedade sem oferecer condições iguais de acesso.

Portanto, o reconhecimento de algumas “diferenças” (gênero, raça, etnia, etc.) e sua superação através da conquista de uma igualdade de acesso a direitos relativos às suas demandas específicas, ou seja, uma igualdade formal/jurídica é perfeitamente compatível com o capitalismo, na medida em que essa igualdade não se estende a igualdade de classe. Além do que, o capitalismo pode se beneficiar

das “diferenças”, submetendo-as às suas necessidades, reforçando a desigualdade e a opressão e adaptando-as aos interesses de exploração de classe (WOOD, 2003). Quer dizer, a noção de igualdade defendida pelo “novo pluralismo” não se choca com a igualdade liberal, na medida em que ambos mantêm intacta a estrutura de classes desigual da sociedade capitalista, bem como o “novo pluralismo” nega o sistema capitalista como produtor de todas as relações sociais e de todas as “identidades”.

De acordo com Hall (2002 *apud* ALMEIDA, 2003 p.105), essa discussão se insere no contexto de mudanças contemporâneas que ocorreram no mundo da economia, da política, da sociedade e da cultura e que trouxeram à tona uma nova concepção sobre o sujeito moderno. A partir dessas mudanças, alguns pensadores pós-modernos adeptos do multiculturalismo²⁹ afirmam que o sujeito moderno não é mais reconhecido por sua identidade tradicional de classe, mas sim por outras formas de identificação que necessariamente não estão vinculadas a demandas materiais, como é o caso das reivindicações dos “novos movimentos sociais”. Nesse sentido, as identidades estariam sofrendo um processo de descentramento em contraposição às identidades fixas. Ou seja, no lugar daquele sujeito cuja identidade era fixa e vinculada às determinações materiais da vida social emerge outro sujeito, com uma identidade múltipla, contraditória e também um sujeito contrário àquela idéia de referências universalistas típicas do modernismo.

Assim,

Com a erosão da identidade de classe, enquanto identidade unificadora e abrangente, as identidades foram se fragmentando e se reestruturando a partir de novos e múltiplos referenciais e interesses, sempre parciais, e não mais universais e abrangentes como antes. Tal processo é o que alguns autores multiculturalistas têm definido como ‘política de diferença’, uma vez que ‘a identidade muda de acordo com a forma como ao sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida’ (HALL, 2002 *apud* ALMEIDA, 2003, p.105).

A política de “diferenças” trata de modo equivalente fenômenos de natureza distinta, além de recusar os valores universalistas e as determinações sócio-históricas, por considerá-los totalitários e opressores. Assim, para Almeida

²⁹ “Para alguns autores, a novidade com relação à recente noção de multiculturalismo, está no fato de que, diferente do multiculturalismo moderno, que consiste na afirmação de que ‘todos são iguais’ e, portanto, devem ser tratados de maneira igualitária pela lei e pelo Estado e suas políticas, o chamado multiculturalismo ‘pós-moderno’ se origina no reconhecimento da pluralidade étnica, racial e sexual, o que por sua vez, demandaria um tratamento diferenciado para os diferentes” (Ibidem, p.106)

(2003), esse novo multiculturalismo pós-moderno só oferecerá as bases necessárias para a alteração das relações de poder vigentes na sociedade, a partir de uma contextualização sócio-histórica das “diferenças”, que as problematize como frutos das desigualdades e das formas de opressão inerentes à sociedade capitalista.

Dessa forma, para Almeida (2003, p. 108-109), é inconcebível a defesa do respeito às “diferenças” sem levar em conta os princípios universalistas, pois “um projeto que se pretenda radicalmente democrático deve não só garantir o reconhecimento e a presença das “diferenças” (...), mas também promover as alterações necessárias à eliminação das formas contemporâneas de opressão e de dominação.” Por isso, a autora defende que as “diferenças” possam ser incorporadas no conjunto da sociedade não se traduzindo em desigualdades, mas sendo toleradas por toda a sociedade sem qualquer restrição de seus direitos estando vinculada também a ações que tenham como norte alterar as bases econômicas e políticas necessárias à eliminação de algumas “diferenças” e à incorporação de outras.

Para Almeida (2003), os multiculturalistas não acreditam numa articulação sócio-política por parte dos sujeitos fragmentados, uma vez que não vêm, em identidades diferentes, uma amarra comum, algo que os una independentemente de suas demandas individuais por reconhecimento de seus direitos específicos. Com isso, baseada no pensamento de Pierucci, Almeida defende que um novo tipo de conservadorismo estaria surgindo como tendência nesse processo. O que para a autora é um grande perigo, pois, com isso, o novo multiculturalismo, além de negar a co-existência de identidades fixas ao lado das múltiplas identidades, nega a existência de novos sujeitos revolucionários e por conseqüência põe em risco o projeto democrático de transformação social e se traduz numa “nova proposta de sociabilidade fundada na reação contra toda e qual quer forma de universalização de direitos e aprofundamento da democracia, sobretudo, da sua dimensão social e econômica” (PIERUCCI, 1990 *apud* ALMEIDA, 2003, p. 109).

Contudo, o novo multiculturalismo deixa claro que o reconhecimento das múltiplas identidades está sobreposto aos determinantes sócio-históricos que as estruturam e que os princípios universalistas e essencialistas da modernidade não são suficientes para abarcarem todo o conjunto das “diferenças” contemporâneas. Nessa perspectiva, tanto a democracia quanto a cidadania social - reivindicada e conquistada pelos movimentos operários e pelos partidos socialistas - sofrem um

forte ataque por parte dos multiculturalistas, em virtude da afirmação de que a bandeira universalista daqueles movimentos é incapaz de enfrentar os problemas decorrentes das identidades múltiplas de gênero, raça, etnia, etc.

Ao contrário do que defende Almeida (2003, p.110), uma vez que para esta

(...) o reconhecimento dos diferentes e, por conseguinte, a defesa dos seus direitos e a efetivação de políticas públicas voltadas para as suas necessidades particulares, não deve implicar em ruptura com a universalidade, ao contrário, ele representa a necessidade da incorporação de direitos diferenciados para grupos diferenciados, produzindo uma universalidade muito mais democrática.

Assim, as teorias pós-modernas ao direcionarem o olhar para as "diferenças identitárias" isentam-se de olhar criticamente para a totalidade das relações sociais, diversificando e fragmentando a realidade social, dissociando-a de sua estrutura dominante, o capital, e, com isso, não enfrentam o capitalismo.

Segundo Bihl (1998), os chamados “novos movimentos sociais” apresentam o limite do particularismo de suas lutas, que têm uma tendência a isolar-se em problemas específicos, não conseguindo constituir um movimento conjunto.

Portanto, a superação desse particularismo está vinculada diretamente à tomada de consciência da necessidade de superação da dominação capitalista. Essa condição reformista embutida nos “novos movimentos sociais” contribui para a ampliação da alienação, fruto do capitalismo, como por exemplo, o caso das mulheres que na busca por direitos iguais aos dos homens, conquistaram uma condição de igualdade, também, no que diz respeito à exploração e à alienação da qual ambos são objeto.

A conseqüência da influência das teorias Pós-Modernas nos chamados “novos movimentos sociais”, será, então, o incremento de lutas isoladas, sem consciência de classe e, portanto, submissas ao capitalismo.

Entretanto, Wood (1999), além de apresentar os argumentos que sustentam a crítica aos pós-modernistas, apresenta, também, a saída para esse momento, para aqueles que não se conformaram com a tese de que o capitalismo global pôs fim tanto à luta de classes. Para Wood (1999), a saída, mais do que nunca, está em conhecer criticamente e cada vez mais o *modus operandi* da ordem

capitalista, uma vez que esta se universalizou de forma nunca antes vista para, assim, a ação tomar o lugar da descrença, do pessimismo e da apatia social.

Nesse sentido, o caminho para a compreensão desse estágio da sociedade capitalista, requer, mais do que nunca, o recurso do materialismo histórico, sendo que este possibilita a compreensão dos nexos universalistas entre a cultura pós-moderna e o capitalismo global, sem deixar de lado a pluralidade das lutas contra os vários tipos de opressão. Tendo em vista que

A realidade social do capitalismo é 'totalizante' em formas e graus sem precedentes. Sua lógica de transformação de tudo em mercadoria, de acumulação, maximização do lucro e competição satura toda a ordem social. E entender esse sistema 'totalizante' requer exatamente o tipo de 'conhecimento totalizante' que o marxismo oferece e os pós-modernos rejeitam (WOOD, 1999, p.19).

Portanto, tanto a luta dos chamados “novos movimentos sociais”, quanto do movimento sindical deve se dar visando à totalidade das condições reais de existência dentro e fora do trabalho, superando tanto a orientação reformista social-democrata, quanto o isolamento e a fragmentação da luta pulverizada nas "diferenças identitárias", na luta contra a dominação capitalista, traduzindo-se numa luta anticapitalista.

Uma das discussões importantes do universo das teorias “pós-modernas” é a de cidadania, que será aqui apresentada a partir do pensamento do teórico português Boaventura de Souza Santos³⁰.

2.6 A DISCUSSÃO DE CIDADANIA PÓS-MODERNA

Santos (1997), a fim de analisar a questão da cidadania e da emancipação na contemporaneidade, parte do suposto que a modernidade tem apontado para a reafirmação da subjetividade em detrimento da cidadania e ambas em detrimento da emancipação. Segundo o autor, a questão da emancipação deveria ser a preocupação central dos pensadores desta época, tanto que propõe uma nova concepção de emancipação, ancorada nas transformações culturais e

³⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. Subjetividade, cidadania e emancipação. In: _____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1997. p.235-280.

políticas pelas quais as sociedades passaram no último século, dentre elas, a crise do Estado-Providência e do Socialismo Real e a emergência dos Novos Movimentos Sociais (NMSs), os quais o autor defende como sendo os novos sujeitos da emancipação.

Com o intuito de chegar à sua proposta emancipatória, Santos percorre um caminho no qual analisa a relação entre subjetividade e cidadania na teoria política liberal, na tradição marxista e nos regimes de Welfare State e na crise do que denomina de *cidadania social*. Aponta a emergência e a crise da cidadania social e, posteriormente, defende que são os Novos Movimentos Sociais os responsáveis por alavancar esta nova concepção de emancipação, para os quais a relação entre subjetividade e cidadania é uma relação de sobreposição da primeira sobre a segunda. Segundo os estudos de Santos, a sobreposição da subjetividade sobre a cidadania, tomada a cabo pelos NMSs, levará a uma emancipação cultural com base nas necessidades particulares dos indivíduos e não mais nas necessidades de classe. Para o autor, tal emancipação não se dará nem no Estado nem no mercado e sim na esfera da sociedade civil.

Ao defender a necessidade da valorização da subjetividade individual como forma de alcançar a emancipação, Santos afirma que só assim poderão ser reconhecidas as diferenças entre os indivíduos. Nesse sentido, posiciona-se contrário à lógica que defende a criação e/ou manutenção de direitos e deveres gerais e que chama também de deveres abstratos, ou universais, uma vez que estes subsumem as particularidades individuais dos cidadãos igualando-os a um mesmo nível. Assim, para o autor

A relação entre cidadania e subjectividade é ainda mais complexa. Para além das idéias de autonomia e de liberdade, a subjectividade envolve as idéias de auto-reflexividade e de auto-responsabilidade, a materialidade de um corpo (...), e as particularidades potencialmente infinitas que conferem o cunho próprio e único à personalidade. Ao consistir em direitos e deveres, a cidadania enriquece a subjectividade e abre-lhe novos horizontes de auto-realização, mas, por outro lado, ao fazê-lo por via de direitos e deveres gerais e abstractos que reduzem a individualidade ao que nele há de universal, transforma os sujeitos em unidades iguais e intercambiáveis no interior de administrações burocráticas públicas e privadas, receptáculos passivos de estratégias de produção, enquanto força de trabalho, de estratégias de consumo, enquanto consumidores, e de estratégias de dominação, enquanto cidadãos da democracia de massas. (SANTOS, 1997, p. 240)

Ao analisar a relação entre subjetividade e cidadania na tradição marxista, Santos afirma que Marx, para criticar a democracia liberal, contrapõe a classe operária ao Estado liberal, ou seja, dois sujeitos monumentais que subsumem as subjetividades individuais. Quer dizer, o fato de a tradição marxista direcionar sua análise para os aspectos universais da classe trabalhadora em contraposição ao Estado Liberal é, para Santos, um erro, uma vez que dessa forma o pensamento marxista também sobrepõe as necessidades individuais e particulares às necessidades universais da própria classe trabalhadora e do próprio Estado. Portanto, nessa perspectiva, “a subjetividade colectiva da classe tende igualmente a reduzir à equivalência e à indiferença as especificidades e as diferenças que fundam a personalidade, a autonomia e a liberdade dos sujeitos individuais” (SANTOS, 1997, p. 242).

Sua crítica segue ao afirmar que falta à teoria marxista uma mediação da irreduzibilidade da subjetividade individual à subjetividade coletiva, encarnada na classe operária, ou seja, por mais que a classe operária tivesse conseguido criar uma identidade de classe forte, esta não reduziria as identidades individuais ao ponto de não terem importância na vida dos sujeitos.

Ao analisar a emergência do que denomina de *cidadania social*, que se dá na segunda fase do capitalismo – ou seja, no capitalismo monopolista -, quando a classe trabalhadora conquista os direitos sociais, Santos afirma que este momento é o responsável por um equilíbrio entre o Estado e o mercado, diferentemente da fase anterior. Sendo assim,

Este maior equilíbrio entre Estado e mercado foi obtido por pressão do princípio da comunidade enquanto campo e lógica das lutas sociais de classe que tiveram na base da conquista dos direitos sociais (...) a classe operária foi precisamente o motor e o conteúdo desse contexto social e a articuladora da obrigação política que se traduziu nas múltiplas formas organizativas da solidariedade operária, dos partidos operários e dos sindicatos às cooperativas, aos clubes operários, à cultura operária, etc., etc. (SANTOS, 1997, p. 244)

Dessa forma, Santos deixa claro que a classe operária foi a responsável pelas transformações progressistas e emancipatórias na sociedade capitalista. Por outro lado, defende que a questão da não superação do capitalismo, através da luta da classe trabalhadora, se deu em função da concessão de direitos sociais e das políticas verticais entre cidadão e o Estado. Desse modo, o que se deu foi o

aprofundamento da regulação em detrimento da emancipação e a integração política da classe trabalhadora ao Estado capitalista. Portanto,

(...) os direitos sociais e as instituições estatais a que eles deram azo foram partes integrantes de um desenvolvimento societal que aumentou o peso burocrático e a vigilância controladora sobre os indivíduos; sujeitou estes mais do que nunca às rotinas da produção e do consumo; criou um espaço urbano desagregador e atomizante, destruidor das solidariedades das redes sociais de interconhecimento e de entreajuda. (SANTOS, 1997, p. 245)

Baseado em Foucault, Santos defende que a solução para emancipação está em romper com esse modelo de cidadania que chama de atomizante e burocrático; modelo este que, na sociedade capitalista, levou indubitavelmente à supressão da subjetividade e conduziu a uma normalização, disciplinamento, passividade. No entanto, segundo Santos, para Foucault não existe tensão entre cidadania e subjetividade porque a cidadania criou a subjetividade à sua imagem e semelhança. A cidadania é então para Foucault um artefato do poder das disciplinas e não um conjunto de direitos concedidos pelo Estado.

Contrariando esta argumentação, Santos afirma que cidadania e subjetividade são processos autônomos, porém, intimamente relacionados e que, do ponto de vista da emancipação, é possível se pensar em processos de cidadania onde seja possível uma relação mais equilibrada com a subjetividade.

Ao analisar a crise da cidadania social, ou revolta da subjetividade pessoal e solidária contra a cidadania atomizante e estatizante, Santos (1997, p.247) a relaciona a dois fenômenos, quais sejam: a crise do Estado-Providência e o movimento estudantil da década de setenta.

A relação da crise da cidadania social com o Estado-Providência está na questão de que este, ao incorporar os cidadãos ao aparato estatal, teria subsumido a subjetividade pessoal e solidária em detrimento da cidadania estatizante.

Quanto ao movimento estudantil, mostrou-se contrário à lógica do consumo e às opressões cotidianas, às quais os trabalhadores eram submetidos, propondo a participação política como alternativa para esta situação e, por fim, defendia a criação de novos sujeitos sociais de base transclassista. O que, mais tarde, tornou-se a base para o entendimento da nova cultura política que surgiu com os novos movimentos sociais. Por outro lado, Santos afirma que esta defesa da

subjetividade pessoal e solidária em detrimento da cidadania estatizante levou ao negligenciamento da única forma de cidadania conhecida até então, a cidadania liberal.

O autor refere-se às décadas de 70 e 80 ressaltando dois grandes processos históricos, quais sejam, a crise do Estado-Providência e o colapso das sociedades comunistas do Leste Europeu, sendo que o primeiro defende Santos, não pode ser considerado como o colapso do Estado-Providência, apesar das profundas alterações que vem sofrendo nos países centrais, e quanto aos movimentos sociais

(...) as duas últimas décadas foram anos de grande experimentação social, de formulação de alternativas mais ou menos radicais ao modelo de desenvolvimento econômico e social do capitalismo e de afirmação política dos novos sujeitos sociais, bem simbolizada nos novos movimentos sociais, sobretudo nos países centrais, e nos movimentos populares em toda a América Latina. (SANTOS, 1997, p. 250)

Quanto ao colapso das sociedades comunistas do Leste Europeu, o autor é claro em afirmar o fracasso da União Soviética, ao tentar implementar um outro modelo de sociedade diferente do capitalista e, com isso, a impossibilidade de substituição do modo capitalista de produção por outro qualquer. Dessa forma, para Santos (1997, p.250) “este processo significa, pelo menos na aparência, a revalidação do modelo capitalista de desenvolvimento econômico e social e a sua afirmação como o único modelo viável da modernidade.”

Outro aspecto ressaltado pelo autor diz respeito às soluções encontradas pelo capital para a crise dos anos 60 concentradas em dois grandes conjuntos: a difusão social da produção e o isolamento político da classe trabalhadora. Neste aspecto, a análise do autor condiz com a dos pensadores marxistas, como Antunes, por exemplo, apesar de utilizar outra linguagem e outros termos para designar a mesma coisa

Após isso, a conclusão a que Santos chega é a seguinte:

A difusão social da produção e o isolamento político da classe trabalhadora nestas duas últimas décadas têm sido acompanhados no plano político-cultural por uma constelação ideológica em que se misturam o renascimento do mercado e da subjectividade como articuladores nucleares da prática social. (...) Assistimos à colonização do princípio do Estado por parte do princípio do mercado. (...) A aspiração de autonomia, criatividade e reflexividade é transmutada em privatismo, dessocialização e narcisismo [que] servem para integrar, como nunca, os indivíduos na compulsão consumista. (...) O novo subjectivismo é objectístico e o culto dos objectos é o *ersatz* da intersubjetividade (...) Nesta nova configuração simbólica, a hipertrofia do princípio do mercado assinala um novo desequilíbrio entre regulação e emancipação. Desta vez, o excesso de regulação reside em que subjectividade sem cidadania conduz ao narcisismo e ao autismo. (SANTOS, 1997, p. 254-255)

Além disso, afirma, também, que novas formas de opressão são desocultadas, bem como novos sujeitos sociais e novas práticas de mobilização sociais emergem em consequência desses dois conjuntos de soluções para a crise, dentre eles encontram-se os novos movimentos sociais (NMSs). Entretanto, para Santos é uma tarefa difícil identificar a intersecção dos NMSs na relação entre regulação e emancipação assim como na relação entre subjectividade e cidadania, uma vez que por um lado encontra-se uma grande diversidade de movimentos sociais e por outro não há uma definição genérica que englobe todas as particularidades desses movimentos.

Entretanto, para o autor,

A novidade maior dos NMSs reside em que constituem tanto uma crítica da regulação social capitalista, como uma crítica da emancipação social socialista tal como ela foi definida pelo marxismo. (...) os NMSs denunciam, com uma radicalidade sem precedentes, os excessos de regulação da modernidade. Tais excessos atingem, não só o modo como se trabalha e produz, mas também o modo como se descansa e vive; a pobreza e as assimetrias das relações sociais são a outra face da alienação e do desequilíbrio interior dos indivíduos; e, finalmente, essas formas de opressão não atingem especificamente uma classe social e sim grupos sociais transclassistas ou mesmo a sociedade em seu todo. (SANTOS, 1997, p.258)

Por isso, critica tanto o marxismo, enquanto teoria, quanto o movimento operário tradicional, enquanto movimento emancipatório, pelo fato de terem passado por cima desses excessos, na medida em que foram interpretados como fator de emancipação e não de regulação.

Aliás, o facto de o movimento operário dos países centrais ter estado muito envolvido na regulação social fordista do segundo período do desenvolvimento capitalista tende a fazer dele um travão, mais do que um motor de emancipação neste terceiro período. Por último, mesmo que as novas opressões não devam fazer perder de vista as velhas opressões, a luta contra elas não pode ser feita em nome de um futuro melhor numa sociedade a construir. Pelo contrário, a emancipação por que se luta visa transformar o quotidiano das vítimas da opressão aqui e agora e não num futuro longínquo. (SANTOS, 1997, p. 258-259)

Dessa forma, Santos (1997, p.261) confronta-se com o marxismo ao defender a necessidade imediata da emancipação que só poderá ser atendida, sob seu prisma, pelos NMSs a partir da construção de uma nova relação entre subjetividade e cidadania, relação esta que se dê no cotidiano das relações sociais, pois o cotidiano passa a ser “o campo privilegiado de luta por um mundo e uma vida melhores”. Com isso, propõe

(...) a transformação do cotidiano numa rede de sínteses momentâneas e localizadas de determinações globais e maximalistas, o senso comum e o dia-a-dia vulgar, tanto público como privado, tanto produtivo como reprodutivo, desvulgarizam-se e passam a ser oportunidades únicas de investimento e de protagonismo pessoal e grupal. (SANTOS, 1997, p. 261)

Entretanto, o locus privilegiado de desenvolvimento e luta dos NMSs, a partir do qual deverão manter uma distância considerável do Estado e dos partidos e sindicatos tradicionais é, para o autor, a sociedade civil.

Os NMSs partem do pressuposto de que as contradições e as oscilações periódicas entre o princípio do Estado e o princípio do mercado são mais aparentes do que reais, na medida em que o trânsito histórico do capitalismo é feito de uma interpretação sempre crescente entre os dois princípios, uma interpretação que subverte e oculta a exterioridade formal do Estado e da política perante as relações sociais de produção. Nestas condições, invocar o princípio do Estado contra o princípio do mercado é cair na armadilha da radicalidade fácil de transformar o que existe no que já existe, como é próprio do discurso político oficial. (SANTOS, 1997, p. 263)

Para ele, as relações sociais são muito mais concretas que as relações de produção e, por isso, o cotidiano, que é o lócus privilegiado dessas relações, deva ser considerado como a dimensão espaço-temporal do mundo da intersubjetividade, onde se vive os excessos de regulação e das opressões, onde uma nova cultura contrária a qualquer tipo de opressão deve ser construída com

base na idéia da obrigação política horizontal, entre cidadãos, e a idéia da participação e da solidariedade concretas na formulação da vontade geral.

Com isso, segundo seus argumentos, não pretende postergar as conquistas da cidadania social calcada nos elementos civil, político e social, mas organizar novos exercícios de cidadania coletiva não meramente individuais, que incentivem a autonomia e combatam a dependência burocrática, que estejam atentos às novas formas de exclusão social baseadas no sexo, na raça, na perda de qualidade de vida, no consumo, na guerra, que ora ocultam ou legitimam, ora complementam e aprofundam a exclusão baseada na classe social. (SANTOS, 1997, p. 263-264)

3 A LUTA ANTIMANICOMIAL: O DEBATE ACERCA DA CIDADANIA DO LOUCO

*Há homens que lutam um dia, e são bons;
Há outros que lutam um ano, e são melhores;
Há aqueles que lutam muitos anos, e são muito
bons. Porém há os que lutam toda a vida
Estes são os imprescindíveis (Bertold Brecht)*

3.1 BREVE HISTÓRICO DOS MOVIMENTOS QUE COMPÕEM A LUTA ANTIMANICOMIAL

De acordo com Rotelli e Amarante (1992), a Reforma Psiquiátrica Brasileira foi influenciada pela experiência da psiquiatria italiana, em especial aquela desenvolvida em Trieste por Franco Basaglia a partir de 1971, a qual vem norteando, teórica e praticamente, a condução da política assistencial no Brasil. Os autores acreditam que tal influência tem se dado em função de dois fatores: primeiro, pelo fato da consolidação teórico-prática do modelo analítico e, segundo, pela constatação da limitação dos modelos clássicos de assistência aos problemas relacionados à saúde mental, que não tinham por objetivo a extinção das instituições psiquiátricas totalitárias.

Por outro lado, informam que o movimento pela Reforma Psiquiátrica Brasileira recebeu a influência de vários pensadores, dentre eles Foucault, Goffmann, Szaz e Castel, além da influência basagliana. Entretanto, afirmam:

Seria redutor ou errado dizer que a linha iniciada por Basaglia tenha sido a única a informar os movimentos de transformação da prática psiquiátrica no Brasil, mas pode-se afirmar sem sombra de dúvida que tem sido a mais importante para aqueles que se empenham na verdadeira transformação da instituição psiquiátrica, a exemplo dos Movimentos de Trabalhadores em Saúde Mental em suas mais variadas cores e momentos de suas trajetórias (ROTELLI ; AMARANTE, 1992, p. 48).

Por isso, tratarei aqui de apresentar a trajetória da Psiquiatria Democrática Italiana, tendo em vista que esta, segundo os pensadores do campo da saúde mental, mesmo não sendo a única, é uma das mais importantes influências teóricas para o Movimento da Reforma Psiquiátrica Brasileira.

O movimento pela Reforma Psiquiátrica realizado na Itália difere-se, potencialmente, daquele desenvolvido em alguns países da Europa e EUA. Nos EUA e na Europa, a reforma limitou-se à desospitalização do doente, enquanto que na Itália houve a desinstitucionalização com seus conteúdos de mobilização dos sujeitos sociais como atores, de transformação das relações de poder entre instituição e paciente e, ainda, de reconstrução de uma estrutura de saúde mental que pudesse substituir inteiramente a internação através da desmontagem e da reconversão dos recursos materiais e humanos. (ROTELLI et al., 1990, p. 18)

O modelo de desinstitucionalização usado pelos norte-americanos desospitalizou o doente, mas criou outras instituições de pequeno porte que reproduziram a lógica da exclusão/segregação, mas agora, porém, fora do modelo asilar. Outra diferença importante entre os modelos da Reforma Psiquiátrica norte-americana e italiana consistiu na representatividade que o modelo italiano teve em confrontar-se diretamente com o hospital psiquiátrico, quando direcionou seu olhar para o doente e não mais para a doença.

O trabalho de Franco Basaglia teve origem na transformação do Hospital Psiquiátrico Provincial de Gorizia (1961-1968), na Itália, a partir da implantação de um projeto de comunidade terapêutica. Em 1970, Basaglia atuou nos EUA como professor visitante em um dos Community Mental Health Centers de Nova York, onde amadureceu suas idéias de transformação da instituição psiquiátrica e entendeu que não bastava reorganizá-la. Chegou a Trieste no ano de 1971, quando

Começa a verdadeira demolição do aparato manicomial com a extinção dos 'tratamentos' violentos, a abertura dos cadeados e das grades, a destruição dos muros que separavam o espaço interno do externo, a constituição de novos espaços e forma de lidar com a loucura e a doença mental. (ROTELLI ; AMARANTE,1992, p. 44)

Para Basaglia, a transformação do hospital psiquiátrico, ao contrário do que seus opositores pensavam, "diz respeito fundamentalmente à negação do mandato que as instituições da sociedade delegam à psiquiatria para isolar, exorcizar, negar e anular os sujeitos à margem da normalidade social" (ROTELLI ; AMARANTE,1992, p. 44).

O trabalho desenvolvido em Trieste teve por base a construção de sete centros de saúde mental, que posteriormente estariam funcionando 24 horas ao dia, a construção de residências para os usuários, a criação de cooperativas de trabalho

que atendiam tanto à demanda de cuidado quanto de produção, e os Serviços de Emergência Psiquiátrica que funcionavam como apoio para os outros serviços.

Em suma, a experiência de Trieste conduziu à destruição do manicômio, ao fim da violência e do aparelho da instituição psiquiátrica tradicional, demonstrando ser possível a constituição de um 'circuito' de atenção que, ao mesmo tempo oferece e produz cuidados, oferece e produz novas formas de sociabilidade e de subjetividade para aqueles que necessitam de assistência psiquiátrica" (DELL' ACQUA 1987 *apud* ROTELLI ; AMARANTE, 1992, p. 44)

O trabalho iniciado em Gorizia e Trieste desencadeou, a partir de 1973, o movimento da Psiquiatria Democrática Italiana, orientado por um pensamento crítico a respeito da instituição psiquiátrica. Tal movimento atingiu o cenário político na medida em que um referendo foi proposto com a finalidade de revogar completamente a legislação psiquiátrica em vigor e pôr fim a toda e qualquer forma de controle institucional sobre o louco e a loucura (ROTELLI ; AMARANTE, 1992, p. 45). O Estado criou, então, uma comissão para estudar e propor a revisão de tal legislação e a nova lei ficou conhecida como a "Lei Basaglia".

A Lei 180 aprovada em 13 de maio de 1978, não contemplou todas as expectativas de Basaglia, pois manteve a possibilidade da internação compulsória sob novos argumentos, bem como possibilitou deixar sobreviver a situação da Itália naquele momento, contraditoriamente à inspiração teórico-política que a fez emergir. Por outro lado, suas conquistas foram: a proibição da recuperação de velhos hospitais e a construção de novos, a reorganização dos recursos para a rede de cuidados psiquiátricos, a restituição da cidadania e dos direitos sociais aos doentes e o direito ao tratamento qualificado.

De acordo com a concepção de Basaglia, para que a desinstitucionalização seja efetiva, faz-se necessário criar meios de tratamento e políticas de saúde mental que possam transformar a instituição psiquiátrica, inverter ou derrubar alguns paradigmas, como por exemplo, o paradigma médico de problema-solução, doença-cura, que não se adaptam à psiquiatria, para o paradigma de atenção à doença para atenção ao doente, visto que no campo da psiquiatria as doenças são crônicas em sua maioria. Sendo assim,

O movimento de desinstitucionalização revelou o manicômio como o locus de uma psiquiatria que é a administração de figuras da miséria, periculosidade social, marginalidade e improdutividade. O conhecimento a respeito do sofrimento psíquico e mesmo a noção dos operadores em saúde mental não poderiam, para a equipe triestina, desconsiderar a realidade do asilamento, que é anterior à constituição da doença mental. A desinstitucionalização deveria, assim, concretizar-se na desconstrução do manicômio. (BARROS, 1994, p. 57)

Tudo isso veio solicitar uma reinvenção da psiquiatria tradicional para um modelo de atenção à saúde mental de forma global, concreta e complexa. Isso significou reconstrução total do objeto, sendo que

(...) a ênfase não é mais colocada no processo de “cura”, mas, no projeto de “invenção da saúde” e de “reprodução social do paciente” (...) Trata-se de utilizar a riqueza infinita dos papéis sociais possíveis, mas é imprescindível promover ativamente essas possibilidades. O problema não é a cura (a vida produtiva), mas a produção de vida, de sentido, de sociabilidade, a utilização das formas (dos espaços coletivos) de convivência dispersa. (ROTELLI, 1990, p. 30)

Outro fator de grande importância nesse processo pela Reforma Psiquiátrica Italiana, segundo Rotelli (1990), foi a participação dos técnicos pela desinstitucionalização, através de um trabalho cotidiano, construído no interior da instituição, onde encontravam-se envolvidos, também, “os pacientes, a comunidade local, a opinião pública, os sujeitos políticos institucionais”, a fim de “produzirem comunicação, solidariedade e conflitos”. Ao contrário do que propunha a psiquiatria tradicional, que julgava dar conta da loucura apenas como um fenômeno médico-clínico. Baseado nesses gestos elementares, a desinstitucionalização chamou a atenção para o cuidado com o sofrimento e não para a cura-solução, mas para o resgate dos direitos e da cidadania.

A experiência Triestina demonstrou ser possível uma psiquiatria que seja capaz de inventar novas práticas e conceitos para lidar com a loucura/sofrimento-existência, que sejam não um instrumento de segregação, opressão e controle, mas de produção de vida, de novas subjetividades e possibilidades. (ROTELLI, 1990, p. 18)

Dentro desse contexto de desinstitucionalização, as transformações institucionais são produzidas internamente a partir daquilo que existe e da reconversão das suas possibilidades, como por exemplo, no que diz respeito ao

espaço físico e material, aos recursos financeiros e à construção de uma nova política de saúde mental. Estas transformações devem contar com a participação dos sujeitos envolvidos no processo de construção de estruturas externas, para que possam substituir a internação definitivamente (ROTELLI, 1990).

Conforme Rotelli pode-se dizer que a verdadeira desinstitucionalização surgiu a partir da mudança do objeto da doença para a “existência-sofrimento do paciente com o corpo social” e que sua proposta é a produção de vida utilizando-se indiscriminadamente da liberdade e do verdadeiro exercício da cidadania. No entanto, o autor não deixa claro o seu entendimento acerca dos seguintes tópicos: qual concepção de cidadania se refere, de quais elementos constitutivos e formas de conquista ele se reveste.

Com isso, o trabalho de Basaglia parece transcender a própria psiquiatria - enquanto um campo das ciências médicas apenas -, uma vez que incorporam outras determinações e traz novos elementos para as discussões sobre as formas de tratamento. Desse modo, a Reforma Psiquiátrica para Basaglia não se restringe apenas à questão biológica ou psíquica, dá ênfase ao doente como sujeito social e de direitos, independente de sua doença, denunciando que o mais grave é a situação em que se encontra dentro do contexto social de exclusão, segregação, asilamento e sob o domínio dos saberes médico e psicológico. Portanto, do ponto de vista da psiquiatria democrática italiana, faz-se necessário desconstruir o conceito de “doença mental” através da desmontagem do conceito “doença-solução” e questionar as práticas sociais que deram margem à criação dos manicômios definindo limites para a doença mental.

Dessa forma, serão abordados aqui alguns aspectos metodológicos sobre a reestruturação da assistência psiquiátrica sob inspiração da experiência de Trieste, a começar pelo conceito de “doença mental”. Basaglia sempre utiliza a expressão entre aspas, a fim de colocar em evidência a complexa experiência que o termo representa, dando lugar à existência-sofrimento do sujeito em relação ao corpo social (ROTELLI, 1990 *apud* ROTELLI ; AMARANTE, 1992, p. 52). Assim, pode-se compreender que, para Basaglia, na passagem da concepção da doença mental *para existência-sofrimento*

(...) o fenômeno psíquico deixa de ser um mal obscuro que afeta as pessoas e passa a ser um fenômeno complexo, histórico, em estado de não-equilíbrio. Instrumento de reconstrução da complexidade do fenômeno, da existência-sofrimento reorienta o objetivo da psiquiatria, passando da "cura" para a produção de vida, de sociabilidade, de subjetividades. (ROTELLI, 1990 *apud* ROTELLI ; AMARANTE, 1992, p. 52).

Com a superação do conceito de doença mental, supera-se também o aparato manicomial montado a partir do paradigma racionalista doença-cura e com isso, as instituições que o sustentam. Portanto, falar em desconstrução desse aparato é falar em desinstitucionalização e não desospitalização, como ocorreu com a Reforma Psiquiátrica Norte-Americana. Embora a concepção de desconstrução do aparato manicomial pareça estar relacionada apenas às regiões onde existam os hospitais, ela dever ser pensada, também, mesmo nos lugares onde eles não existam, visto que essa desconstrução, segundo Derrida

(...) é um gesto a um só tempo estruturalista e antiestruturalista: desmonta-se uma edificação, um artefato, para fazer aparecer as estruturas, as nervuras ou esqueleto (...). a desconstrução enquanto tal não se reduz nem a um método (redução ao simples) nem a uma análise; ela vai além da decisão crítica, da própria idéia crítica. É por isso que não é negativa, ainda que muitas vezes, apesar de tantas preocupações, a tenham interpretado assim. Pra mim, ela acompanha sempre uma exigência afirmativa... (DERRIDA, 1990 *apud* ROTELLI ; AMARANTE, 1992, p. 53)

De acordo com os estudos de Barros (1994) e Rotelli e Amarante (1992), esse movimento chegou ao Brasil, através de algumas visitas de Franco Basaglia ao país em meados da década de 70, incorporando-se ao movimento de luta pela transformação política das instituições do Estado, pela redemocratização nacional, extensão de direitos a todos (inclusive os marginalizados) e pela cidadania e valorização dos sujeitos.

Das três visitas que Basaglia fez ao Brasil na década de 70, mais precisamente nos anos de 1975, 1978 e 1979, a última teve uma maior repercussão em função de o momento político ser favorável à maior participação social e política. O contexto de abertura política que o país vivia naquele momento, a reorganização partidária e sindical e o movimento pela anistia formaram o quadro político para os movimentos sociais e pela reivindicação por maior participação social e política. No campo da saúde, ganhou destaque o processo de mobilização, através do Movimento pela Reforma Sanitária, que segundo Bravo (2006, p. 32) "consiste na

organização dos setores progressistas de profissionais da saúde pública, que colocou em debate a relação da prática em saúde com a estrutura da sociedade", e no campo específico da saúde mental surgiram as reivindicações contra o cotidiano de violência e segregação no interior das instituições psiquiátricas.

A transição das décadas de 70 para 80 marcou a emergência dos chamados "novos movimentos sociais" no Brasil, em uma conjuntura sob a ditadura militar instaurada com o golpe de 1964. Com as mudanças políticas e econômicas decorrentes da ditadura, com o fechamento dos canais de expressão e negociação de interesses e conflitos, a sociedade criou "novos" espaços de reivindicações direcionados para questões como habitação, gênero, raça e saneamento.

Neste contexto, no campo da saúde mental, por exemplo, registraram-se várias denúncias quanto à Política Nacional de Saúde Mental, quando às condições de atendimento à população, seja pelas instituições públicas ou privadas, marcadas pela violência, desassistência, marginalização e, em especial, no setor privado, a marca da exploração da "indústria da loucura" (RESENDE, 2001, p. 62).

A sociedade brasileira vivia nesse período uma série de mudanças no interior da organização social do país e palavras de ordem como democracia, cidadania e direitos humanos, fortaleciam o ideal de um "novo projeto de sociedade" em contraponto ao projeto de sociedade antidemocrático instaurado com o golpe militar em 1964. O que serviu para o fortalecimento da articulação da sociedade civil no enfrentamento político ao regime ditatorial militar.

Neste contexto de emergência dos "novos movimentos sociais" e daquele referente à Reforma Sanitária, surgiu o Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental (MTSM), mais precisamente em 1978. Tal movimento reivindicava mudanças na política de assistência à saúde mental vigentes até aquele momento e defendia uma política de assistência à saúde mental centrada no modelo sanitário baseado, segundo Vasconcelos (2000, p. 25), "(...) no controle e na humanização dos hospitais psiquiátricos, bem como na difusão de serviços ambulatoriais". Segundo o autor, os principais objetivos da plataforma política do MTSM, naquele momento eram:

(...) a não criação de novos leitos em hospitais psiquiátricos especializados (...); regionalização das ações em saúde mental (...); controle das internações na rede conveniada de hospitais psiquiátricos privados (...); expansão da rede ambulatorial em saúde (...); humanização e reinserção social dentro dos asilos estatais (...)" (VASCONCELOS, 2000, p. 24).

Vasconcelos afirma que estas alterações não mudavam de fato a condição de segregação social em que viviam os chamados "loucos", pois continuariam à margem da vida em sociedade e confinado nos hospícios, mas permitia um tratamento mais digno, humanizado e de maior qualidade. Esta condição de segregação e exclusão social, mantida pela reforma do hospício, tornou-se objeto de crítica dentro do próprio movimento, fazendo com que uma ala deste, sob influência da Reforma Psiquiátrica Italiana, repensasse seus objetivos e direcionasse suas reivindicações para o fim dos manicômios e se separasse do Movimento Sanitário.

Com isso, na segunda metade da década de 80, o MTSM transformou-se no Movimento da Luta Antimanicomial (MLA). Segundo Vasconcelos, tal mudança ocorreu porque:

(...) uma ala do MTSM desenvolve um crítica aguda à burocratização do conjunto do próprio Movimento no sentido de que no período anterior tendeu a se restringir às lutas a partir de dentro do aparelho de Estado. Salientou-se também a necessidade de re-aliança do movimento da saúde mental com outros movimentos populares e com a opinião pública em geral. (...) essa mesma ala percebe as limitações dos objetivos táticos de luta e transformação do sistema de saúde mental centrados no modelo sanitarista, através do controle e na humanização de serviços ambulatoriais, propondo um avanço dos objetivos estratégicos do movimento, ao se inspirar mais diretamente no modelo proposto por Basaglia e pelo Movimento de Psiquiatria Democrática na Itália. (VASCONCELOS, 2000, p. 25)

Neste momento, uma ala do MTSM que defendia os princípios do Movimento Sanitário foi sobreposta pela ala contrária à ocupação do aparelho estatal. E foi justamente esta última que se transformou no MLA. Diante disso, deve-se elaborar algumas questões, como: ideologicamente, qual é o significado dessa separação? Por que o MTSM critica a ocupação do aparelho estatal por integrantes do movimento, afirmando que dessa forma distanciaram-se das reais necessidades da população? O que parece determinar esta decisão? E os componentes da outra ala que defendiam os princípios sanitaristas, desistiram da luta?

Contudo, o MTSM ao se separar daqueles objetivos propostos pelo Movimento Sanitário, assumiu o lema *Por uma Sociedade sem Manicômios*. Isto quer dizer que, para o movimento não bastava a humanização do manicômio. Naquele período, para os militantes que assumiram a luta contra os manicômios, para que de fato houvesse uma mudança na condição em viviam os loucos se fazia necessário uma transformação maior tanto da concepção sobre a loucura quanto das práticas em saúde mental. Por isso, o MTSM transformou-se no Movimento da Luta Antimanicomial.

No campo legislativo, um dos frutos mais importantes desse movimento foi a formulação do Projeto de Lei nº 3657 de setembro de 1989, de autoria do Deputado Paulo Delgado, que “prevê a extinção progressiva dos hospitais psiquiátricos e reordena a assistência em saúde mental no país; proibindo a construção em todo o território nacional de novos hospitais psiquiátricos públicos e a contratação ou financiamento, pelo setor governamental, de novos leitos em hospital psiquiátrico.”

De acordo com Rotelli e Amarante (1992), esse contexto marcou o crescimento de uma consciência crítica acerca da assistência em saúde mental, bem como o espraiamento do pensamento antimanicomial entre técnicos, familiares, usuários e vários segmentos da sociedade civil, uma vez que o movimento não só levantou a bandeira “Por uma Sociedade sem manicômios”, como também incorporou outros segmentos à sua luta, como os familiares e os próprios usuários da saúde mental.

Esta nova fase do movimento foi marcada, primeiramente, pela I Conferência Nacional de Saúde Mental e pelo Congresso de Bauru, no ano de 1987 e, posteriormente, em 1990, pela Conferência sobre Reestruturação da Atenção Psiquiátrica na Região, realizada em Caracas. O produto desse encontro foi a Declaração de Caracas, que, de acordo com Rotelli e Amarante (1992, p.50), demarcou “a crescente tendência internacional de superação dos velhos modelos de psiquiatria e reforma psiquiátrica e dá legitimidade às transformações que vêm ocorrendo nos países latino-americanos, até então com uma certa nuance de 'marginalidade'”, apesar de abordar de forma genérica a questão da psiquiatria.

Para Rodrigues e Cunha (2007, p. 4) o MLA, se constitui como o vetor de grande importância no processo da reforma na assistência à saúde mental no Brasil, isto é, de alteração do modelo centrado no hospital e no paradigma da doença, para

uma busca radical de mudança das relações entre a sociedade, o louco e a loucura, "no sentido de transformar o lugar social da loucura através do convívio na sociedade".

O MLA constitui-se como um importante movimento social na sociedade brasileira, na medida em que se organiza e se articula tendo em vista transformar as condições, relações e representações acerca da loucura em nossa sociedade. Suas ações e lutas estão direcionadas e vêm impactando as diferentes dimensões da vida social (RODRIGUES ; CUNHA, 2007, p. 8).

Contudo, um fato ocorrido no V Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial, veio marcar novamente uma cisão do movimento. Durante o referido encontro realizado em Miguel Pereira/RJ em outubro de 2001, a delegação de Minas Gerais, numa atitude de protesto à condução e as decisões desse encontro, deixou a Plenária. De acordo com o relatório desse encontro, esta foi uma decisão que não agradou a todos os membros da delegação mineira, visto o "ar" de descontentamento de alguns participantes dos segmentos de usuários e familiares (ENCONTRO MLA, 2001, p.30). Já de acordo com o grupo protestante, tal decisão foi tomada uma vez que não concordavam com a forma pouco democrática em que as decisões e encaminhamentos ocorreram.

Como conseqüência, tem-se a criação da Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial, que realizou seu I Encontro Nacional em 2004. Esta rede ganhou apoio de Associações e Movimentos de Usuários de Minas Gerais, Ceará, Bahia e Goiás; Fóruns de Saúde Mental dos estados do Ceará, Rio Grande do Sul, Goiás, Minas Gerais, e dos Núcleos Estaduais da Paraíba, Alagoas, Rio Grande do Norte e da Bahia (ENCONTRO NACIONAL DA REDE NACIONAL INTERNÚCLEOS DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 2004)

Contudo, tanto o Movimento da Luta Antimanicomial quanto a Rede Internúcleos da Luta Antimanicomial (RENILA) defenderam a mudança de paradigma de atenção ao portador de sofrimento mental que substituiu o modelo hospitalocêntrico pelas práticas que consideram a importância do convívio em sociedade e traz, para o centro da discussão sobre a Reforma Psiquiátrica, a questão da "cidadania do louco". Em função dessa cisão, a partir desse ponto toda a discussão e investigação foi em torno da Luta Antimanicomial, que incorporou tanto o MLA, quanto a RENILA e o Movimento das Entidades de Usuários e Familiares da Saúde Mental.

Segundo Delgado³¹, cidadania é o eixo sob o qual os serviços em saúde mental devem se constituir ; ao mesmo tempo, é, também, o caminho para construção de num novo modelo psiquiátrico. Na prática clínica, significa a possibilidade de inversão do paradigma de assistência. Afirma com isso, que existe uma diferença entre os doentes mentais e as outras pessoas e que eles não têm os mesmos direitos. Logo, admitir essa diferença é abrir caminho para a questão da equidade no processo de construção de políticas específicas. Segundo Delgado, quando se trata da cidadania do louco, pode-se lançar mão do conceito de desvantagem utilizado por outros movimentos sociais para confirmar a necessidade de se fazer justiça para os doentes mentais. Ou seja, aceitar que são pessoas em desvantagem e admitir que não são iguais e que a cidadania não é igualdade, mas compensação dessa diferença. O que sugere uma "discriminação positiva" para se pensar a questão da cidadania do louco.

Diante disso, deve-se questionar: o que quer dizer quando afirma que os loucos são pessoas em situação de desvantagem? Que concepção de cidadania é essa que defende a cidadania como compensação da diferença? O que quer dizer com essa "discriminação positiva"?

Partimos da hipótese de que a cidadania defendida pelos movimentos que compõem a Luta Antimanicomial sofre influências da cultura pós-moderna. Para tal, buscamos suporte na discussão de Rodrigues (2002) sobre a influência pós-moderna na Reforma Psiquiátrica Brasileira, a fim de entendermos como a cultura pós-moderna poderia estar influenciando também os movimentos da Luta Antimanicomial e, por conseqüência, sua concepção de cidadania.

Assim, de acordo com Rodrigues (2002), a Reforma Psiquiátrica Brasileira combina traços do pós-modernismo com parte do ideário da Psiquiatria Democrática Italiana, através de uma incorporação enviesada desta última. Segundo a autora, há uma prevalência de preocupações pós-modernas nas produções nacionais ligadas à Luta Antimanicomial, revelando que a cultura pós-moderna tem dado o tom do debate no campo da saúde mental. Rodrigues (2002, p.102) afirma que "são inúmeros textos que, abordando temáticas variadas, repudiam a objetividade

³¹ As afirmações feitas neste conteúdo são fruto das minhas anotações durante a palestra proferida pelo Coordenador Nacional de Saúde Mental, Dr. Pedro Gabriel Delgado, durante a II Conferência Municipal de Saúde Mental de Juiz de Fora, realizada no ano de 1999.

científica, a pretensão universal da ciência e, em contraste, enfocam o fragmentário, o efêmero e a indeterminação do real".

Esta autora identifica alguns traços do pós-modernismo influenciando o campo da Reforma Psiquiátrica Brasileira, que convergem para um mesmo campo, qual seja, o da negação das determinações ontológicas. Esses traços são: uma postura antiiluminista; a recusa à totalidade; a recusa à objetividade da vida material, que é reduzida a dimensões simbólicas; e à defesa da concepção de uma personalidade esquizofrênica. Ressalta, ainda, as influências da Psiquiatria Basagliana apenas no que diz respeito à "dimensão desconstrucionista que postula a negação da doença mental e da terapia como solução-cura" (RODRIGUES, 2002, p.114).

O primeiro traço marca a postura antiiluminista, que considera a razão como responsável pelas mazelas da modernidade e o louco, como produtos da ciência; e a desinstitucionalização psiquiátrica como um processo epistemológico, fazendo com que a luta antimanicomial tenha como objetivo central a desconstrução do saber psiquiátrico tradicional centrado no tratamento asilar. Além disso, esta postura propõe a desconstrução de todo e qualquer saber racional, científico e objetivo que busque desvelar a essência dos fenômenos, ou seja, "a luta pela Reforma Psiquiátrica deve abandonar qualquer pretensão do saber, deve proclamar o neo-irracionalismo" (RODRIGUES, 2002, p.106).

O segundo traço, definido por Rodrigues (2002), é o da recusa à totalidade - confundida equivocadamente com o totalitarismo – que traz a crítica aos paradigmas que buscam compreender a realidade como um todo conexo e cognoscível. Esta crítica não se restringe apenas ao campo do conhecimento da realidade, ou seja, sua base epistemológica, mas à própria condição de objetividade da realidade, afirmando que esta é caótica, fragmentada e em constante mudança e por isso, é impossível retratá-la na sua totalidade.

Quanto ao terceiro traço, o da objetividade da vida material, que Rodrigues (2002) analisa, esta é reduzida a dimensões simbólicas e ao mundo concebido como uma construção discursiva em que a realidade é transmutada num jogo de linguagem, por isso

(...) devemos abandonar a busca do verdadeiro sentido da realidade ou dos argumentos sustentados pelos indivíduos não somente porque a objetividade de qualquer conhecimento seja questionável, mas, sobretudo porque a própria realidade não se deixa conhecer em sua verdade. A realidade "como ela é", concreta e objetiva, não existe, ela é o caos, um signo aberto a várias traduções, cujo significado original nos é inacessível. (RODRIGUES, 2002, p.109)

O quarto traço, acerca da concepção de uma personalidade esquizofrênica, conclama um sujeito esfacelado, bagunçado, descentrado e tal compreensão não deve se dar no sentido clínico, mas como um conjunto de significantes distintos e não relacionados entre si. Tal concepção proclama a proposta terapêutica da "nova clínica" como clínica alternativa à psiquiatria tradicional, sob alguns postulados consensuais. Podemos afirmar que o primeiro postulado concebe essa clínica "como espaço de criação, liberdade e inventibilidade, desprovida de qualquer pretensão científica" e o segundo corresponde ao estatuto do encontro em que a "clínica dispensa sua especialidade e profissionalidade, exigindo de seu operador a suspensão de todas as certezas, inclusive a certeza de que tem de analisar" (RODRIGUES, 2002, p.109). Ou seja, é a destituição de todo e qualquer saber, seja de base técnica ou teórica, que deve se basear na escuta, no acolhimento, na solidariedade, no afeto. O terceiro postulado refere-se à relação que se estabelece entre a "nova clínica" e a base teórica, isto, é a "nova clínica" além de eclética também prima pela inclusão dos saberes não-teóricos (RODRIGUES, 2002, p.111).

Esses postulados, de acordo com a autora, expressam em conjunto o voluntarismo e o pragmatismo, horizontes da pós-modernidade, cuja exigência única, imposta àqueles que com ela desejam trabalhar, são o afeto e uma disposição pragmática, que inevitavelmente ficam presos na imediaticidade da aparente realidade.

Assim, para a autora, a Reforma Psiquiátrica Brasileira combina os traços da cultura pós-moderna descritos acima, cujo recurso teórico privilegiado são as idéias de Foucault, com elementos da Psiquiatria Democrática Italiana. De acordo com Rodrigues, a incorporação da experiência italiana pela Reforma Psiquiátrica Brasileira se deu de forma enviesada, tendo em vista que se restringe a apenas um elemento do ideário italiano, qual seja, "a dimensão desconstrucionista que postula a negação da doença mental e da terapia como solução-cura" (RODRIGUES, 2002,

p.114), e mesmo assim este não está livre da influência do pensamento pós-moderno, porque

Sob o prisma da pós-modernidade, o cuidado em Saúde Mental proposto pelos triestinos é tomado apenas como a promoção de novas formas de sociabilidade, de convivência com a diferença. Porém, no processo de desinstitucionalização psiquiátrica realizado em Trieste, o cuidado implica, para além dessa proposição, um compromisso com a transformação da vida concreta e cotidiana que alimenta o sofrimento. Para os italianos, o cuidado está estreitamente relacionado ao "tomar o encargo", ou seja, responsabilidade dos serviços de Saúde Mental substitutivos à hospitalização com a totalidade das necessidades dos usuários que residem no território. (RODRIGUES, 2002, p.115)

Para a Psiquiatria Democrática Italiana, a demanda psiquiátrica é uma demanda complexa que extrapola a dimensão psico-afetiva indo até a compreensão de que tal demanda inclui a necessidade de reprodução social dos sujeitos na sua integralidade, ou seja, a necessidade de reprodução material da vida. Rodrigues (2002, p.117), citando Basaglia (1985), afirma que para este "a doença não é o elemento determinante da condição do doente mental, posto que ela pode, de acordo com o nível social do doente, assumir significados concretamente distintos", e ainda que "a psiquiatria tradicional é refutada por Basaglia não porque tenha, em nome de um saber, exercido o poder sobre a loucura, mas, sobretudo, por ter suprimido sua ignorância a respeito das reais necessidades dos pacientes com o poder" (BASAGLIA, 1979 apud RODRIGUES, 2002, p.116).

Para Basaglia (1985 apud RODRIGUES, 2002, p.117-118), a psiquiatria clássica, ao tratar o louco sob o prisma da doença apenas, não considerando suas necessidades de afeto, trabalho, dinheiro, encobriu a contradição social baseada na competição e nas diferenças de classe e culturais. Dessa forma, para Rodrigues (2002), Basaglia difere-se essencialmente de Foucault ao ressaltar a intrínseca relação entre a abordagem terapêutica e as leis econômicas. Para ele, o fim do manicômio impõe a necessidade de travar uma "luta contra o poder médico e toda forma de coerção e violência e, por outro, a conquista de uma posição sócio-econômica que permita a reinserção desses elementos que (...) não conseguiram participar do jogo".

A autora ressalta a ausência dessa preocupação com a materialidade da vida dos usuários na luta pela Reforma Psiquiátrica Brasileira, bem como da inexistente articulação do movimento no sentido de

estabelecer alianças com sindicatos e partidos políticos de esquerda, condição essencial para que a luta pela abolição do hospício não descambe para a 'desospitalização', perspectiva de desinstitucionalização psiquiátrica que, conduzida a partir de uma lógica contábil neoliberal, leva à negligência em saúde mental. (ROTELLI, 1992 apud RODRIGUES, 2002, p. 119).

Quando Rodrigues (2002) afirma que a Reforma Psiquiátrica Brasileira combina traços da cultura pós-moderna, que tem em Foucault sua base teórica privilegiada, vai ao encontro daquilo que Frederico (1997, p.179) defende. Para este, a influência do pensamento de Foucault nas ciências médicas, pela via da antipsiquiatria, se deu através da mudança da psiquiatria do campo científico para o campo do discurso, sob a justificativa de que “como discurso da razão manipuladora ela [a ciência médica] é uma forma de opressão sobre os loucos” e o médico psiquiatra seria então “um rele carcereiro encarregado de, em nome da dominação social, impedir a sobrevivência das diferenças”.

Até este ponto estamos em concordância com Frederico. Contudo, passamos a discordar deste quanto, dando seqüência a sua análise, afirma que o resultado da antipsiquiatria de Foucault e Basaglia foi deixar ao relento, nas ruas, ou debaixo das pontes muitos doentes que foram libertados do cárcere psiquiátrico. Uma vez que, por uma “estanha confluência do descaso dos nossos governantes com a saúde pública e a política 'libertária' dos discípulos de Foucault-Basaglia” esses doentes ao serem retirados dos hospitais não teriam acesso a nada (FREDERICO, 1997, p.179). Questionamos o seguinte: Frederico, ao fazer esta análise, apresenta dados sobre a reforma psiquiátrica brasileira? Como por exemplo, quantos leitos foram reduzidos ou extintos nos hospitais psiquiátricos e quantos serviços substitutivos a este foram criados? Ou, como estes serviços estão funcionando? Quantos doentes mentais, que antes se encontravam no cárcere psiquiátrico, hoje habitam as ruas sem qualquer tipo de assistência? Com base em quais dados, Frederico, afirma que os doentes mentais tiveram como única alternativa as ruas? Será que esta afirmação do autor não seria unilateral, ao fazer uma análise do ponto de vista teórico-conceitual sem uma conexão com as políticas sociais, como campo de mediação da vida social e os interesses que estão por trás de sua elaboração, aprovação e execução? No caso brasileiro, por exemplo, ele se esquece de dizer que o cárcere psiquiátrico era financiado com dinheiro público,

administrado pelo setor privado, em sua maioria avassaladora, e que este setor enriqueceu durante cerca de 50 anos no Brasil com a exploração da indústria da loucura. Esquece-se também de dizer a grande correlação de forças entre setores conservadores e progressistas que disputam a hegemonia no campo da política de saúde e em especial da saúde mental.

Contudo, acredita-se que Frederico fez tais afirmações tomando por base a relação entre as propostas da Reforma Psiquiátrica Brasileira e o momento sócio-histórico em que estas começaram a ser implementadas, qual seja, o início das políticas de ajuste neoliberal. Como é sabido, tais políticas primam pelo enxugamento dos gastos estatais com as políticas sociais e os serviços substitutivos ao hospital psiquiátrico demandam um investimento econômico menor que a manutenção do modelo hospitalocêntrico de atenção à saúde mental.

No próximo item, será apresentado o debate acerca da cidadania do louco na perspectiva dos intelectuais que têm contribuído para a Luta Antimanicomial, a fim de identificarmos os elementos teórico-políticos presentes neste debate que possam subsidiar a análise sobre a concepção de cidadania defendida pela Luta.

3.2 A CIDADANIA DO LOUCO NAS ELABORAÇÕES TEÓRICAS QUE INFORMAM A LUTA ANTIMANICOMIAL

Para uma problematização sobre a concepção de cidadania presente nas propostas da Luta Antimanicomial, serão expostas aqui algumas reflexões de intelectuais que contribuíram e/ou que têm contribuído para o debate acerca da cidadania do louco no Brasil, a saber: Marsiglia (1990), Costa (1990), Moura Neto (1990), Kinoshita (1990), Vasconcelos (2000), Bezerra Junior (1992), Birman (1992), Campos (1998), Amarante (1995) e Tenório (2001).

Marsiglia, no texto “Os cidadãos e os loucos no Brasil: a cidadania como processo”, que compõe o relatório do II Congresso de Trabalhadores de Saúde Mental, realizado na cidade de São Paulo em outubro de 1987, reflete sobre a questão da cidadania do louco numa relação com a constituição da cidadania no Brasil. A autora ressalta que nas sociedades capitalistas o avanço dos direitos sociais conviveu e convive com a apropriação privada dos meios de produção.

(MARSIGLIA, 1990, p.15-16), uma vez que as lutas pela conquista dos direitos sociais na fase monopolista do desenvolvimento capitalista não colocaram em risco o modo como se dá a apropriação dos meios de produção no capitalismo. Naquele contexto, o que estava em jogo de fato era a necessidade do consumo dos bens produzidos, ou seja, a distribuição da produção, por isso foi possível avançar nas conquistas dos direitos sociais, pois estes não ameaçavam o modo de produção capitalista na medida em que não incluíam a socialização da riqueza socialmente produzida.

A autora afirma que, no Brasil, desde meados do século XIX, observa-se a intervenção estatal, exclusivamente, junto aos doentes mentais através da criação de alguns instrumentos cuja finalidade era tutelar e segregar socialmente os doentes mentais, como por exemplo: a criação do Hospital D. Pedro II em 1852, no Rio de Janeiro; o Serviço de Assistência Médica aos Alienados criado em 1890; o Código Civil de 1916 e a lei de 1919, que estabelecem a incapacidade dos doentes mentais de exercerem pessoalmente os atos da vida civil e regulamentam a interdição jurídica dos loucos.

Em 1930, com a criação da chamada cidadania regulada, na qual só era reconhecido como cidadão o sujeito que portasse a carteira de trabalho assinada, os loucos, que não eram considerados sujeitos capazes de trabalhar, não eram, portanto, considerados cidadãos e por isso deveriam ficar sob a tutela do Estado e excluídos da vida em sociedade.

Com isso, para Marsiglia (1990, p.28)

O fato de a cidadania ter-se desenvolvido dessa maneira no Brasil fez com que se criassem barreiras muito maiores para o desenvolvimento da cidadania do doente mental, visto que esse grupo encontra uma série de impedimentos para sua inserção no mercado de trabalho.

Contudo, a autora (1990, p.14) afirma que o processo de constituição da cidadania brasileira tem se dado de forma lenta e que o avanço da cidadania dos doentes mentais só ocorrerá na medida em que houver um avanço nas conquistas da cidadania de todos os segmentos da população. Além disso, para ela, é preciso também que haja uma luta específica dos doentes mentais para que seus direitos sejam reconhecidos e respeitados na sociedade.

Jurandir Freire Costa (1990), no texto “Os interstícios da Lei”, propõe uma reflexão acerca da questão da cidadania do louco a partir dos interstícios da lei, ou seja, a partir do que é feito com os loucos e para eles por aqueles que trabalham diretamente na tutela e no tratamento destes, ou seja, os profissionais. Com isso, propõe deixar um pouco “de lado” a presença do Estado e sua influência nas leis e considerar a sociedade em particular, os trabalhadores, a comunidade científica, uma vez que para o autor “uma das razões históricas da situação da doença mental no Brasil é a maneira como a comunidade científica se relacionou com a loucura.” (COSTA, 1990, p. 47)

Dessa forma, para a comunidade científica, o louco foi o outro da razão que não se adaptava ao ideário racional burguês; foi para a medicina o outro da alienação, que perdeu parte da sua humanidade e alienou-se de parte de si mesmo e, seja para aquele sem razão ou para este alienado, sua única alternativa era o hospital. Para o autor, esta forma de pensar seria justificada pela influência que o discurso psiquiátrico recebeu de grupos de interesses corporativos de diversos tipos de profissionais que trabalhavam na área. Tais discursos seriam de três tipos: organicista, preventivista e psicoterápico.

Segundo Costa, o discurso organicista é produzido pela medicina no asilo e tem como objeto de pesquisa o corpo sem vida, o cadáver. Com isso, a psiquiatria buscava reconhecimento diante do resto da medicina, uma vez que investigava as causas orgânicas das doenças mentais e mantinha certo monopólio do saber, do tratamento e da “cura” com a prescrição dos psicofármacos.

Já o discurso preventivista reduzia o indivíduo à massa, assim os loucos eram os negros e mestiços abastados, pertencentes a uma raça inferior que perambulavam pela cidade, eram improdutivos, pois não podiam trabalhar. Para os profissionais, nesta época o Estado deveria financiar serviços que pudessem retirar esses indivíduos das ruas, pois ameaçavam a ordem social.

Quanto ao discurso psicoterápico, este visava à família e à normalização, estava dirigido à classe média que começava a se formar. Esse discurso tinha por finalidade a moralização das camadas médias urbanas.

Com isso, Costa (1990, p.55) afirma que aos pobres prevalecia o discurso preventivista e aos ricos o discurso psicoterápico.

Com preto, pobre e psicótico se fazem coisas que jamais seriam feitas com paciente privado: excesso de neurolépticos; medicação endovenosa de alto risco; medicação anti-hipertensiva sem *follow-up*. A ética da psiquiatria termina onde começa a pobreza e o asilo. (...) Uma lei só vai poder vigorar se houver uma prática social onde a justiça possa encarnar.

Francisco Drumond Marcondes de Moura Neto (1990), em seu texto intitulado “Bases para uma Reforma Psiquiátrica” afirma que as condições de vida e de trabalho são os determinantes para a saúde de uma população, e por consequência para a saúde mental de um povo. Ao analisar o Estado capitalista brasileiro em sua conformação sócio-econômica, afirma que

(...) toda riqueza nacional é produzida por dezenas de milhões de trabalhadores, no entanto ela não é suficientemente distribuída, através de políticas sociais, administradas pelo Estado.(...) [Portanto,] o Estado em, uma sociedade estruturada em classes, como é a sociedade capitalista brasileira, não é neutro. Quando tem que optar entre a saúde da economia e a saúde da população, prioriza sempre a saúde da economia, defendendo os interesses dos proprietários do capital, dos meios de produção e do latifúndio (MOURA NETO, 1990, p. 58)

Para Moura Neto (1990), a saúde mental não ficou fora dessa lógica mercantil e como os loucos não eram reconhecidos como cidadãos portadores de direitos, por serem desprovidos de “razão”, ficaram sob a tutela do Estado gerando um modelo assistencial asilar, privatista, preconceituoso, discriminatório e excludente.

Portanto, para o autor, a luta pela cidadania do louco deveria assegurar seu pleno exercício através de uma reformulação profunda de toda legislação civil e penal em vigor que sustenta esse modelo. Esta legislação está assentada nas noções de incapacidade civil absoluta e na periculosidade como inerentes à natureza da doença mental. Portanto, para o autor, a reformulação de todo esse aparato jurídico implicaria em uma autêntica Reforma Psiquiátrica, onde os doentes mentais seriam reconhecidos como cidadãos e teriam o direito universal aos serviços de saúde.

Moura Neto (1990, p. 64) aponta como necessário

(...) estabelecer uma política de pressão e de controle dos movimentos sociais sobre o Estado. Esta política permitirá, inclusive, às grandes massas, avançar em seu processo de organização, separando claramente o seu campo de atuação política do campo de atuação política do bloco liberal burguês. É necessário ter clareza de que o processo de acumulação altamente concentrador, peculiar do capitalismo brasileiro, torna-o incompatível com o atendimento das necessidades básicas e elementares da massa da população. Neste sentido, a luta pela saúde, a luta pelo direito à vida, pelas condições mínimas de qualidade humana de vida, se transforma em luta pela real democratização de nosso país. E ao mesmo tempo essa luta, pelas circunstâncias já colocadas, se reveste inequivocamente de um caráter anticapitalista, popular e nacional”

Roberto Tykanori Kinoshita (1990), no texto “Uma experiência pioneira: a reforma psiquiátrica italiana”, traz à tona a questão de que a luta contra o manicomialismo deve se agregar à luta contra todas as formas de opressão e exclusão social, contra a marginalização e a criminalidade das necessidades reais de uma população; que a luta pela emancipação do doente mental está ligada à luta pela emancipação de uma sociedade; e, particularmente, pela emancipação do próprio trabalhador de saúde mental, uma vez que, para o autor, os técnicos em saúde mental naquele período eram

(...) chamados a ocupar o lugar que Gramsci denominou de ‘funcionários do consenso’; isto é, são responsáveis pelo ‘consenso espontâneo’ dado pelas grandes massas da população e pelo ‘aparato de coerção estatal’ que assegura ‘legalmente’ a disciplina daqueles grupos que não ‘consentem. (KINOSHITA, 1997, p. 81)

Além disso, afirma que naquele contexto de luta pelo direito à saúde, esta não se faz como direito universal, ou seja, de todos os cidadãos, uma vez que não é um bem de igual natureza para todos, pois apresenta diferenças que estão relacionadas à sua condição de classe, quer dizer que para Kinoshita (1997, p.82)

(...) a saúde para a classe dominante é um valor de uso, isto é, ela tem condições para desfrutar, para gozar de sua saúde. A saúde para as classes subalternas, o proletariado, torna-se basicamente um valor de troca: vende a sua saúde em troca de um salário, a saúde adquire um caráter de mercadoria.

Por isso,

(...) a simples afirmação de que a saúde é um direito de todo cidadão, sem levarmos em conta essas diferenças pode reverter aquele direito em uma obrigação, a uma submissão a um tratamento que o recoloca, o mais rápido possível, de volta à cadeia da produção. E todo aquele que não atingir esta cura estará excluído dos benefícios da produção social geral, apesar de ter garantido um 'tratamento (KINOSHITA, 1997, p. 82).

Com isso, chama a atenção para o fato de que, ao se considerar a saúde como um direito de todo cidadão, sem levar em conta as diferenças de classe, pode-se reverter o direito à saúde em uma obrigação que esteja vinculada à “recuperação” dos loucos ou de todos os outros que necessitam de tratamento, para novamente serem inseridos no ciclo da produção. Assim, todo aquele que não se “recuperar” estará excluído da produção e dos seus benefícios. Propõe que “os cidadãos tenham asseguradas as condições para desfrutar de sua saúde e que, mesmo quando adoecerem, não sejam desqualificados socialmente” (KINOSHITA, 1990, p.83).

Portanto, para o autor, a luta pela elaboração de uma nova Constituição era de extrema importância para a conquista do direito à saúde, mas não era suficiente, uma vez que

As leis que vão reger a saúde da população, e especificamente a saúde mental, serão elaboradas de acordo com a correlação de forças do momento. Assim, penso que, no momento atual, especificamente em relação à saúde mental, é necessário que se crie um processo social amplo – transformar os atores e os modos de intervenção e de reflexão existentes para que as formas de exclusão social, como a internação psiquiátrica, deixem de ser a nossa resposta ao sofrimento psíquico e que, sobretudo, possibilite a emancipação do doente mental assim como a emancipação de todos nós (KINOSHITA, 1990, p. 83).

César Rodrigues Campos (1998), no artigo “Cidadania, sujeito, Cersam e manicômios”, traça um histórico do Movimento pela Reforma Psiquiátrica Brasileira desde o Movimento dos Trabalhadores de Saúde Mental até as conquistas da Luta Antimanicomial, enfocando as particularidades destas conquistas no estado de Minas Gerais.

Ao traçar este percurso histórico, Campos (1998) vai deixando claro o que chama de cidadania dos portadores de sofrimento psíquico, como por exemplo, quando diz que a luta dos trabalhadores de saúde mental “é contra as condições de

vida e a forma excludente de atenção a que estavam submetidas as pessoas com sofrimento psíquico”(p. 4) ; que o movimento estava alinhado com as forças sociais direcionadas a lutar pela construção de um país mais democrático, por um sistema de saúde universalizante que incluísse um projeto de saúde mental não excludente (p.5); que a luta da saúde mental se insere numa luta mais ampla contra a “discriminação de diferenças, que não cabem dentro de uma cultura hegemônica liberal” cuja ética liberal subordina o valor da vida ao valor monetário (p.6); que os manicômios deveriam ser “substituídos por ‘REDES DE ATENÇÃO’ que respeitassem os direitos de cidadania e que promovessem chances reais de tratamento” (p.8).

Dessa forma, para Campos (1998), a luta do movimento deve se dar pela construção de uma sociedade sem manicômios, que aceita as diferenças e onde os portadores de sofrimento psíquico sejam reconhecidos como sujeitos de direitos. Portanto, para o autor, se naquele período havia uma luta social pela transformação do Brasil num país democrático, onde o direito à saúde deveria ser universalizante e público - no caso específico da saúde mental os doentes deveriam ter seus direitos de cidadania também reconhecidos, além do reconhecimento de suas diferenças – e a luta pela transformação da assistência à saúde mental deveria estar pautada na construção de uma sociedade sem manicômios.

Amarante (1995) em seu artigo “Novos sujeitos, novos direitos: o debate em torno da reforma psiquiátrica” apresenta, o nascimento do reconhecimento da cidadania do louco situada no contexto pós Revolução Francesa, sob o lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, quando o tratamento moral veio a se tornar o meio “racional” de tratamento da loucura e

possível solução para a condição civil e política dos alienados que não poderiam gozar igualmente dos direitos de cidadania mas que, também, para não contradizer aqueles mesmo lemas, não poderiam ser simplesmente excluídos. O asilo tornou-se então o espaço da cura da Razão e da Liberdade, da condição precípua do alienado tornar-se sujeito de direito (AMARANTE, 1995, p. 491).

Com isso, o asilo tornou-se o espaço privilegiado para o “tratamento” da loucura, que incluía, além de todas as formas de perda de razão, as diferenças, os desvios e as divergências sociais e culturais do momento. E é em cima desse modelo de tratamento que se constituiu toda a crítica dos movimentos sociais na

Itália e no Brasil, por exemplo, contra o asilamento e a exclusão social dos portadores de transtornos mentais.

Por isso, Franco Basaglia, na Itália, inaugurou um novo conceito que passou a orientar o movimento pela Reforma Psiquiátrica Italiana e por conseqüência a brasileira, qual seja, o conceito da desinstitucionalização. Para Basaglia, a desinstitucionalização consiste na inversão do modelo de atenção em saúde mental, que antes estava focado na doença passando seu foco para o doente e sua existência. Dessa forma, as condições materiais e subjetivas do sujeito passam a ser reconhecidas como de extrema importância para o tratamento. Para Amarante (1995, p.494)

isto significa, não administra-lhe apenas fármacos ou psicoterapias, mas construir possibilidades. O tratamento deixa de ser a exclusão em espaços de violência e mortificação para tornar-se criação de possibilidades concretas de sociabilidade a subjetividade.

Esta inversão traz como conseqüência também o reconhecimento louco como sujeito portador de direitos, uma vez que

O doente, antes excluído do mundo dos direitos e da cidadania, deve tornar-se um sujeito, e não um objeto do saber psiquiátrico. A desinstitucionalização é este processo, não apenas técnico, administrativo, jurídico, legislativo ou político; é acima de tudo, um processo ético, de reconhecimento de uma prática que introduz novos sujeitos de direito e novos direitos para os sujeitos. De uma prática que reconhece, inclusive, os direitos das pessoas mentalmente enfermas em terem um tratamento efetivo, em receberem um cuidado verdadeiro, uma terapêutica cidadã, não um cativo. Sendo uma questão de base ética, o futuro da reforma psiquiátrica não está apenas no sucesso terapêutico-assistencial das novas tecnologias de cuidado ou dos novos serviços, mas na escolha da sociedade brasileira, da forma como vai lidar com seus diferentes, com suas minorias, com os sujeitos em desvantagem social (AMARANTE, 1995 p.494).

Com isso, Amarante deixa claro que a luta pela cidadania do doente mental, além de ser um dos pilares da desinstitucionalização, está ancorada na luta pela conquista dos direitos de cidadania, quais sejam os direitos civis, políticos e sociais, mais os direitos relativos à sua diferença e sua histórica desvantagem social.

Bezerra Junior (1992) parte do suposto que a instituição psiquiátrica é a expressão das contradições e impasses da sociedade e, portanto, qualquer tipo de transformação do aparato institucional deverá estar inserido num processo de

transformação social, para que se possa construir uma nova maneira de lidar com a loucura; compreende que a realidade histórica é a produtora das técnicas e, por isso, apenas mudanças técnicas não seriam suficientes para alcançar a transformação desejada.

Bezerra Junior defende, também, a idéia de que o ideário democrático não é suficiente para resolver todas as questões inerentes a essa realidade. É preciso repensar a concepção de democracia pelo fato dela não possuir o que chama de obviedade consensual, pois

(...) é um fato histórico que a apropriação que os homens fizeram dessas idéias [de liberdade e igualdade] e as sociedades que construíram para implantá-las variou (e ainda varia) enormemente. A democracia ateniense, a democracia maoísta, a social-democracia escandinava e a democracia "liberal" latino-americana têm entre si provavelmente mais diferenças que semelhanças. (BEZERRA JUNIOR, 1992, p. 114)

Por isso, aposta na idéia da invenção democrática, ou seja, a construção de um processo de invenção de sociedades cada vez mais livres e igualitárias, constituído pelas múltiplas e mutáveis formas, através das quais os homens procuram solucionar os problemas existentes nos contextos em que vivem.

Assim também ocorre com a questão da loucura. Inserir o movimento de superação do sistema manicomial no processo de uma sociedade democrática significa mais do que fazer uma profissão de fé. Significa refletir sobre os problemas que um projeto desse impõe. (BEZERRA JUNIOR, 1992, p. 115)

O autor aponta algumas questões que exigem reflexão sobre a cidadania do louco, quais sejam: como exigir cidadania, entendida aqui como o exercício racional da autonomia, a alguém que não se encontra na posse de sua razão? Como articular práticas emancipatórias com intervenções terapêuticas e de cuidado? Por isso, questiona se a relação entre loucura e cidadania não é um paradoxo, na medida em que a noção de cidadania moderna traz consigo a questão da liberdade, igualdade, autonomia e racionalidade e a loucura traz o seu oposto, ou seja, a diferença e a irracionalidade.

Dessa forma, para Bezerra Junior (1992, p. 115),

Podemos perceber claramente que essa maneira de situar a questão aponta implicitamente para uma relação de oposição, de contradição entre as noções de cidadania (e os seus corolários: liberdade, igualdade, autonomia, racionalidade) e de loucura (constrangimento, diferença, dependência, irracionalidade). O cidadão – expressão universal de uma subjetividade racional – se contraporía ao louco, manifestação radical da singularidade subjetiva, rebelde, desviante.

Ressalta ainda, que a prática da democracia e a concepção de cidadania variam de acordo com os contextos históricos, como o exemplo da cidadania grega e da moderna. A primeira não cabia a todos e não previa normas e regras de conduta universais, valorizava a construção de estilos individuais, "visava o indivíduo, mas não o sujeito universal" (BEZERRA JUNIOR, 1992, p. 116-117). Já no mundo moderno, a cidadania torna-se universal, isto é, "o cidadão, [é] agora identificado a uma subjetividade fundada numa razão universal, expressão mais acabada da 'natureza humana'".

Além disso, a modernidade marca o início da

(...) disciplinarização do espaço social com a criação de instituições, práticas e discursos voltados para a regulação social e a constituição de uma cultura subjetiva marcada pela interiorização psicológica, pela privatização de sentimentos e pela tematização do indivíduo como possuidor de si próprio, e determinado de 'dentro pra fora' (BEZERRA JUNIOR, 1992, p. 117)

Quando discute a questão da igualdade e da diferença na psiquiatria, Bezerra Junior reafirma que é impossível pesar a experiência da loucura sob dois aspectos. O primeiro seria de pensá-la fora da oposição razão/desrazão e, por consequência, da inclusão/exclusão. Para tal, lança mão das análises de Foucault sobre o tema e diz que por mais que estas tenham sofrido críticas, principalmente de M. Gauchet, G. Swain e Derrida, suas teses se difundiram muito mais no campo da psiquiatria do que dos seus críticos.

Seguindo o raciocínio de Bezerra Junior (1992, p. 118), para Foucault

Após haver sido percebida durante séculos como uma experiência dotada de positividade e sentido e de circular livremente no espaço social, a loucura teria sofrido um duplo processo de desapropriação. De um lado perde sua consistência própria: já não se define mais por si só, mas apenas por referência à razão. As conseqüências desse deslocamento são dramáticas. Descrever a loucura como negatividade de uma razão que se impõe como normativa é condenar o louco à condição de excluído daquilo que definiria a própria humanidade do homem.

O segundo aspecto, de acordo com o autor, seria a ordenação social emergente com a modernidade, a ordem social burguesa, que teria contribuído para a exclusão da loucura do corpo social. Entretanto, não traz mais elementos sobre a relação entre ordem social burguesa, loucura e exclusão social.

Para Bezerra Junior, portanto, somando esses dois aspectos, tem-se que a caracterização da loucura como doença mental tratada no campo da racionalidade científica trouxe, naquele momento, uma marca para a loucura, qual seja, a marca da exclusão.

Em suma, para o autor, é preciso construir idéias de democracia e de cidadania mais amplas com novas práticas subjetivas, e por conseqüência uma sociedade mais tolerante - onde a noção de cidadania não impossibilite os loucos de exercê-la. Entretanto, aponta a necessidade de refletirmos criticamente sobre as concepções de sujeito como o caminho para tal invenção de cidadania e, por conseqüência, de sociedade. Afirma que a modernidade trouxe uma nova concepção de sujeito e que tal concepção impossibilita os loucos de fazerem parte do estatuto da cidadania, uma vez que são desprovidos de razão, criando dessa forma um paradoxo entre loucura e cidadania.

Contudo, não questiona o tecido social no qual este sujeito está inserido e não identifica as particularidades desse tecido e sua influência na concepção e construção da cidadania. Diante disso, questiona-se: como pensar a modernidade e a concepção de cidadania e loucura, inerentes a esta época, sem levar em consideração os aspectos materiais e concretos onde tais concepções emergem e se consolidam? O que está por traz dessa intolerância à diferença na sociedade atual?

Já para Birman (1992), o debate sobre a cidadania do louco é algo novo, emergindo apenas durante os anos 80 e está diretamente relacionado com a

discussão da Reforma Psiquiátrica. Para este, o que está em pauta na verdade é demarcar um outro lugar social para a loucura na nossa tradição cultural. Afirma que suas análises sofrem influência direta da Psiquiatria Democrática Italiana e, portanto, pensar sobre a questão da cidadania do louco remete inevitavelmente a pensar na forma como a sociedade e o Estado lidam com o doente mental.

No caso brasileiro, parte do suposto que o "Estado Brasileiro teria uma 'dívida' real com os doentes mentais, em função de sua longa exclusão social e a conseqüente ruptura de seus liames sociais". Dessa forma, o reconhecimento da cidadania dos doentes mentais passaria pelo reconhecimento da "condição negativa de cidadania, que caberia ser politicamente resgatada pelos movimentos sociais do campo da saúde mental" (BIRMAN, 1992, p. 72).

Birman afirma que o marco histórico do estabelecimento desse paradoxo no Ocidente foi a Revolução Francesa, através do reconhecimento da cidadania plena para todos. Com a aurora da modernidade, instituiu-se um modelo de tratamento para os loucos, centrado no discurso racionalista da medicina e sob a proteção do Estado. Dessa forma, o louco passa a ter o reconhecimento do direito social à assistência médica.

Entretanto, este tratamento baseava-se no suposto de que o louco era um ser desprovido de razão e de vontade e, portanto, não reconhecido como sujeito do contrato social, como um cidadão. Assim, seu tratamento deveria se basear na restauração dessa condição, para que pudesse respeitar as regras sociais e submeter-se ao pacto social. A modernidade, diferentemente do antigo regime, via essa perda da razão e da vontade como uma condição passível de ser restaurada. Para tal, o louco deveria ser submetido ao tratamento asilar e às técnicas do tratamento moral e excluído do espaço social, até que pudesse recuperar sua condição de sujeito e, por conseguinte, de cidadão, e, racionalmente, estabelecer formas de convívio social como os outros cidadãos.

Ainda de acordo com Birman (1992), a modernidade marca um processo chamado de dessacralização do mundo e de domínio da razão científica. Diz que: "com isso o sujeito transformou-se em um artesão capaz de inventar o mundo pelo poder de sua vontade e não acreditar mais na existência de uma harmonia cósmica num mundo finito." (BIRMAN, 1992, p. 78). Ou seja, a razão científica se sobrepõe às crenças místicas na explicação dos fenômenos humanos, sociais e naturais. Com isso, a loucura perde paulatinamente seu lugar simbólico de verdade, instituído

durante o Renascimento, e passa a ser compreendida criticamente através da razão científica.

Para o autor, no campo específico da saúde, a modernidade confere à medicina um lugar extraordinário de *saber e poder* (FOUCAULT, 1976 apud BIRMAN, 1992, p.79) na medida em que esta passa a ser a única detentora do saber sobre a vida e a morte, sobre saúde e doença.

A medicina moderna se instaurou entre um lugar estratégico oferecido à ciência pela razão iluminista, condição simbólica de transformação do mundo, em um lugar estratégico atribuído pelo Estado às condições de saúde da população como capital real para a constituição da riqueza das nas nações. (BIRMAN, 1992, p. 80)

Dessa forma, à medicina é conferido o poder de produzir condições saudáveis de vida e de sociabilidade para o exercício pleno da cidadania e à psiquiatria, é conferido o poder de higienizar a saúde mental das populações afetadas pela loucura, através de práticas centradas no tratamento moral.

Como o projeto iluminista visava o conhecimento racional/científico da realidade, caberia à psiquiatria uma produção racional das formas de intervenção nesta realidade, dominando, assim, a animalidade expressa pela loucura, uma vez que esta impedia o indivíduo ter domínio sobre sua razão e sua vontade. Esta intervenção dava-se através da imposição de uma vontade coletiva sob uma vontade individual, isto é, o assujeitamento psiquiátrico do doente mental a um processo terapêutico composto pela imposição de normas e regras a serem seguidas.

Para Birman (1992), está aí o fundamento para a exclusão social do louco, ou seja, a imposição do tratamento moral sob a justificativa da necessidade de (re)estabelecer o domínio da razão e da vontade do doente mental, que representava uma ameaça à ordem social. De fato, "exigia-se" o afastamento do doente do convívio social, até que o mesmo apresentasse as condições adequadas de respeito às normas e regras sociais, podendo assim ser reconhecido como cidadão e fazer parte da vida social novamente.

Portanto, ao mesmo tempo em que ao doente mental foi conferido o direito à assistência médica, foi-lhe retirado o direito à liberdade e à administração de seus bens. Dessa forma, a retomada da sua cidadania estava vinculada à

comprovação da possibilidade de respeitar as regras do contrato social e, com isso, tornar-se-ia novamente um sujeito de razão e vontade.

Dessa forma, Birman critica a concepção de cidadania construída a partir do projeto da modernidade de forma que, para ele, esta concepção não possibilita a inserção da loucura no contrato social, como sendo detentora da verdade. Dito de outra forma, como para a modernidade a loucura é a ausência da razão e da vontade e, cidadão é todo aquele capaz de respeitar as regras e normas estabelecidas pelo contrato social, então, o louco não pode ser reconhecido como cidadão, a não ser que tenha domínio sobre sua razão e vontade.

Foi apenas com a experiência do modelo democrático italiano que a psiquiatria se inscreveu no registro político, experiência esta que pretendia a restauração da cidadania da loucura pela via de uma desalienação asilar, através da identificação de um lugar social para o doente mental, possibilitando as condições para sua inserção social.

Entretanto, para Birman (1992, p. 86)

O impasse desse projeto [da Psiquiatria Democrática Italiana] encontra-se na identificação entre alienação social e loucura, como se a loucura fosse uma forma de alienação, de forma que a instauração de cidadania para os loucos possibilitaria o seu reconhecimento positivo como sujeitos da razão e da vontade.

Mesmo que a experiência democrática italiana tenha trazido contribuições mais amplas para a reforma psiquiátrica, inserindo a psiquiatria no campo político, retirando-a do domínio do discurso médico higienista, o autor entende que esta abordagem ainda é insuficiente, haja vista que a experiência italiana não teria rompido com a concepção de cidadania moderna construída segundo as concepções do discurso iluminista. Com isso, a loucura, mesmo inserida no campo político, ainda não seria reconhecida como verdade, continuaria ocupando o lugar da não verdade.

Portanto,

A reforma psiquiátrica e o reconhecimento efetivo da cidadania para os loucos implicam na constatação de que estes não têm qualquer dívida para com a nossa razão científica e tecnológica, de que não existe absolutamente nos loucos nenhuma falta a ser preenchida para se transformarem em sujeitos da razão e da vontade (BIRMAN, 1992, p. 88).

Finalmente, Birman (1992, p. 88) chega ao ponto crucial de sua reflexão, quando se refere a um outro mundo, onde "a loucura talvez possa ser inserida novamente no espaço social, sendo reconhecida plenamente na sua cidadania e não tendo mais uma cidadania tresloucada como nosso mundo presente". Esse outro mundo estaria emergindo, segundo Birman (1992, p. 88), após

(...) o espetáculo dos limites dos processos sócio-históricos construídos na aurora do século XIX (...) [quando] o ideal do 'progresso civilizatório' atingiu o seu limite, assim como se difunde um discurso cético face aos valores da ciência e da técnica (...) [e] os benefícios sociais, éticos e estéticos dessa ideologia iluminista do progresso tecnológico fundado na razão científica, são colocados em questão.

Para ele, o mundo construído sob a aurora da modernidade não possibilita ao louco o estatuto de cidadania, "pois [este] é um ser fora do mundo" (BIRMAN, 1992, p. 89).

Dessa forma, concluímos que, para o autor, a cidadania do louco só poderá ser reconhecida num outro mundo não dominado pela razão iluminista, num mundo onde a "razão instrumental" não determine mais os padrões de civilização, num mundo onde haja "uma nova forma de encantamento do real como forma de colocar limites à razão científica e às suas utopias" (BIRMAN, 1992, p. 88).

Birman não nomeia este "novo mundo" como sendo o mundo da pós-modernidade, mas a questão que se coloca é se seu raciocínio e suas afirmações apontariam para tal, na medida em que a chamada pós-modernidade, para aqueles que a defendem, inicia-se, a partir do esgotamento da modernidade e suas utopias.

De acordo com Tenório (2001), o nascimento da psiquiatria é caudatário da versão moderna de cidadania que está ancorada no universo da razão e, por consequência desse contexto, ao louco foi destinado o universo da desrazão, da negatividade e da marginalidade. Como isso, segundo Tenório (2001, p.22) "vale dizer: no plano das idéias, associava-se o sujeito à razão e, no plano das práticas

sociais, encarcerava-se o louco como forma de fazê-lo cumprir e respeitar o contrato social.”

Entretanto, o eixo de sua análise sobre a questão da cidadania do louco está na articulação necessária entre a discussão da cidadania e a clínica. O que outrora foram objetos contrários e conflituosos, agora Tenório aponta como necessária a articulação entre ambos, numa perspectiva de complementaridade, a fim de superar o paradoxo entre cidadania e loucura, ou seja, entre razão e desrazão. Isto acontece, segundo o autor, uma vez que ao lançar mão da clínica, com suporte na psicanálise, pode-se reconhecer o sujeito na loucura e com isso poder comandar a inversão do modelo discursivo/organizacional da psiquiatria. Quer dizer, nessa perspectiva, a psicanálise seria um instrumento analítico capaz de reconhecer, meio a toda “desordem” e “irracionalidade” da loucura, possibilidades de trazer a subjetividade do louco à tona.

O desafio da cidadania do louco exige, tanto quanto a intervenção e o questionamento cultural e social mais amplos, o enfrentamento artesanal de cada situação, da particularidade de cada sujeito e de cada momento de sua trajetória. Essa prática singular junto ao paciente é a clínica, mesmo que consista em uma intervenção mais ampla, acompanhando o sujeito para além dos espaços tradicionalmente descritos como clínicos (TENÓRIO, 2001, p.24).

Nessa mesma direção, Leal (1994 apud TENÓRIO, 2001 p.24) afirma que

A reivindicação da cidadania para os loucos só é capaz de garantir a eles um lugar na vida social se levar em conta que esses sujeitos apresentam um outro modelo de subjetivação. [...] Uma prática psiquiátrica preocupada em delinear, em nossa tradição cultural, um outro lugar para os doentes mentais não pode se furtar a enfrentar esse desafio desde o interior da clínica.

Dessa forma, ambos trazem a questão da cidadania do louco para o campo individual e singular. Tenório afirma, ainda, que no início do processo da reforma psiquiátrica brasileira, cidadania e clínica eram eixos distintos de lutas distintas, sendo que o primeiro tinha um enfoque exclusivamente na dimensão política e o outro na dimensão do tratamento. Tenório, ancorado no pensamento de Bezerra Junior (1994 apud TENÓRIO, 2001, p. 25), afirma que ao longo do processo da reforma psiquiátrica brasileira esse distanciamento entre cidadania e clínica foi se transformando numa noção de complementaridade. Essa perspectiva aposta na

construção de uma rede social de suporte como instrumento de aceitação da diferença.

Como pôde ser visto até o momento, a discussão de Tenório (2001) sobre a questão da cidadania do louco tem um enfoque na questão do tratamento, na forma de organização dos serviços, na perspectiva de abordagem do sujeito, ou seja, defende a idéia de que a cidadania deve se constituir no eixo da prática clínica.

Tenório (2001) e Leal (1994 apud TENÓRIO, 2001, p. 24), ao se referirem ao binômio cidadania e clínica como saída para a discussão e conquista da cidadania do louco, trazem à tona, assim como outros pensadores utilizados neste texto, a questão da necessidade do reconhecimento da subjetividade, da individualidade e da diferença para conquista da cidadania.

Vasconcelos (2000), em seu artigo “Reinvenção da cidadania no campo da saúde mental e estratégia política no Movimento de Usuários”, discute tanto os desafios da conquista dos direitos de cidadania no campo da saúde mental, como esses desafios são enfrentados pelo movimento dos usuários na América Latina e no Brasil. Para tal, apresenta algumas características, que chama de estruturais, e como tais características implicam na dinâmica do movimento de usuários, para posteriormente trazer à tona o debate sobre a questão dos direitos de cidadania no campo da saúde mental.

O autor afirma que as sociedades latino-americanas apresentam a seguintes características estruturais: são marcadas por uma cultura hegemonicamente hierárquica, onde as relações interpessoais são fruto de uma cultura de compadrio, de dependência pessoal, apresentando um sentimento de pertencimento à vizinhança que se sobrepõe à autonomia e à independência pessoal; apresentam, em conseqüência do capitalismo periférico latino-americano e da precariedade das políticas sociais, grupos sociais subalternizados que têm de recorrer às redes pessoais de proteção e necessitam manter uma constante luta pela conquista e garantia de direitos sociais básicos. Nestes países, as políticas sociais tendem a ser, em sua maioria, estatais, por isso Vasconcelos (2000, p. 76) defende a ampliação das entidades do chamado “terceiro setor” como forma das organizações dos usuários poderem se incluir no rol das organizações não-governamentais financiáveis pelo Estado para a provisão de serviços de suporte em saúde mental; e por conseqüência do descrito acima, as classes médias tendem a ter um comportamento mais elitista e segregador da loucura que leva a uma

dificuldade dos membros dos movimentos de se articularem com outros de estratos sociais mais elevados.

A partir disso, Vasconcelos (2000, p. 77-78) adverte para as implicações que estas características teriam na dinâmica do movimento de usuários, sendo elas:

- Um movimento menos autonomista e independente, dada a cultura hierárquica, e uma tendência a ter prioritariamente mais grupos e associações mistas de usuários, familiares e profissionais;
- uma ênfase na luta pelos direitos sociais básicos e especiais, dados o contexto mais amplo de pobreza, diminuindo temporariamente a força, no outro pólo, da luta pela igualdade, contra a exclusão e estigmatização do louco;
- uma aglutinação dos usuários mais dependentes dos serviços sociais, de saúde e de saúde mental especificamente estatais;
- uma maior dependência dos usuários e seu movimento em relação aos profissionais e especialistas;
- uma tendência a mobilizar seus membros entre os grupos mais pobres e subalternizados da sociedade, e menos educados do ponto de vista formal, dificultando ainda mais o aparecimento de lideranças mais articuladas e mais bem preparadas para enfrentar os desafios mais complexos da militância do movimento e das funções organizacionais em serviços de ajuda mútua;
- uma dinâmica de vida do movimento mais dependente da vida dos serviços de atenção diária, pelo menos no curto prazo;
- (...) difusão entre os profissionais de saúde mental das abordagens teórico-práticas centradas na perspectiva do *empowerment*³², cuja divulgação se inicia no Brasil, poderá ter no futuro um papel muito importante no estímulo ao movimento dos usuários."

Contudo, ressalta que esta análise feita a partir de suas observações enquanto militante do movimento no Brasil é puramente empírica, apontando apenas para uma tendência do movimento, não havendo nenhuma sistematização a respeito do tema.

Quanto à discussão acerca dos direitos de cidadania no campo da saúde mental, Vasconcelos primeiramente diz que se trata da "reinvenção da cidadania" e que o reconhecimento desta

³² Segundo Vasconcelos (2000), a noção de '*empowerment*' (**empoderamento**) é um conjunto de estratégias de fortalecimento do poder, da autonomia e da auto-organização dos usuários e familiares de serviços de saúde mental nos planos pessoal, interpessoal, grupal, institucional e na sociedade em geral.

(...) passa pelos tradicionais direitos civis, políticos e sociais, mas implicando uma luta mais específica pelo reconhecimento de direitos particulares dos usuários dos serviços e seus familiares. Em última instância trata-se de uma cidadania a ser reinventada marcada pela diferença colocada pela experiência da loucura e da desrazão, e que, portanto não pode ser identificada com a concepção convencional associada ao indivíduo racional, livre e autônomo. (2000, p. 41)

Dessa forma, a discussão de Vasconcelos (2000, p. 80), acerca da cidadania do louco, passa pela luta do movimento dos usuários contra a segregação e a estigmatização, pela conquista do direito de decidir sobre sua própria vida e pela conquista de *direitos sociais especiais*, como:

(...) direito ao tratamento específico e suporte previdenciários definitivo ou provisório, durante o período de crise; serviços de atenção psicossocial; serviços residenciais; esquemas especiais de trabalho; auxílios específicos (transporte, por exemplo).

Entretanto, aponta o conflito existente entre o reconhecimento de direitos especiais e o risco de ferir a luta pelos direitos civis, uma vez que, ao lutar por direitos especiais, este segmento corre o risco de afirmar a diferença e despontencializar a luta pela igualdade assentada nos direitos civis. Ou seja, a conquista dos direitos sociais para os portadores de transtorno mental está relacionada à ameaça da perda dos direitos civis, na medida em que, muitas vezes, a conquista de direitos sociais está articulada à perda de direitos civis³³.

Ressalta, ainda, que a existência de uma especificidade na saúde mental, relacionada à problemática da elegibilidade dos indivíduos a serem "compensados" com direitos especiais, ainda fica muito restrita e sustentada pelo saber médico psiquiátrico. O que em certa medida pode reforçar o estigma e a discriminação do louco na sociedade, quando esta delega a um ramo da ciência o saber sobre a loucura, estigmatizando e rotulando seus portadores.

³³ No caso da concessão do Benefício de Prestação Continuada (BPC) - garantido pela Lei Orgânica da Assistência Social (Lei nº 8.742, de 07 de dezembro de 1993) à pessoa portadora de deficiência que prove não ter condições de manter sua subsistência, nem de tê-la mantida por sua família -, ao portador de transtorno mental exigiu-se até o ano de 2006, sua interdição para concessão do benefício., quando em 13 de fevereiro de 2006, o Presidente Luis Inácio Lula da Silva assinou o Decreto nº. 5.69918, revogando as exigências do termo de curatela para os casos de aposentadoria por invalidez decorrente de doença mental, aplicado também ao benefício de prestação continuada concedido pela LOAS.

O autor afirma, também, que Foucault foi o primeiro a apontar o paradoxo entre a conquista de direitos sociais e a perda dos direitos civis, pois até a chegada da modernidade os loucos faziam parte do universo da desrazão. Com sua inscrição no universo da Razão Moderna, conquistaram direitos sociais por meio do oferecimento de serviços médico-assistenciais pelo Estado através do tratamento moral³⁴, e em contrapartida perderam seus direitos civis e políticos.

Dessa forma, a condição de cidadania do doente mental é marcada pelo paradoxo negatividade/positividade, isto é, o discurso que conferiu o reconhecimento do estatuto social de enfermo ao louco foi o mesmo que levou à sua exclusão social e à destituição dos seus direitos civis e políticos.

Vasconcelos (2000, p. 81-82), citando M. Gouchet e G. Swan, afirma que, para estes, a loucura torna-se uma problemática social na modernidade, em função dos ideais de igualdade que vão colocar o louco como cidadão, como sujeito de direitos que deverá conviver em condições de igualdade com os demais cidadãos.

Segundo essa perspectiva, a tolerância à loucura nas sociedades hierárquicas tradicionais se explica pelo fato de que elas não são igualitárias, sendo a proximidade como louco não problemática porque vista a partir de uma diferença absoluta deste para com os outros homens 'normais'. (VASCONCELOS, 2000, p. 81-82)

O autor faz uma crítica a alguns autores brasileiros, como Rolnir, que utilizam uma noção de cidadania problematizada de forma superficial, quando embasados em Foucault, Deleuze e Guattari. Aponta, também, o risco das análises limitadas a este campo do pós-modernismo francês, uma vez que este pode levar uma forma restrita de reivindicações, como por exemplo:

³⁴ O Tratamento Moral tinha como dimensão fundamental a *pedagogia da sociabilidade*, que impunha ao louco começar seu aprendizado pelo reconhecimento da hierarquia asilar, inscrevendo-se em seguida nas regularidades exigidas pelo processo de trabalho e submetendo-se finalmente às regularidades coletivas instituídas no campo asilar. Assim, seria instituída no louco, de forma progressiva, uma postura de docilidade e de obediência ao poder - representado pela hierarquia burocrática do asilo e pelas razões estabelecidas pela direção asilar -, que seria um limite rigoroso ao seu "excesso" passional. Com isso, o louco assujeitar-se-ia à pretensa vontade coletiva, instituída de fato pela psiquiatria no espaço asilar, e iniciar-se-ia no reconhecimento das normas que regulariam o contrato social. Enfim, submetendo-se a essas imposições institucionais, o louco seria instituído pela psiquiatria como um sujeito da razão e da vontade, podendo então inscrever-se no espaço social. (BIRMAN, 1992, p. 82-83)

(...) ficarmos restritos à denúncia dos dispositivos de poder ou à teorização sobre a ação micropolítica dos indivíduos, dos grupos e movimentos sociais, e não termos instrumentos teórico-analíticos para pensar a ação política, os programas de política pública e os projetos alternativos mais globais na sociedade, necessários ao avanço da democracia e da conquista gradativa da cidadania, civil, política e social mais ampla. (VASCONCELOS, 2000, p. 83-84).

No entanto, Vasconcelos defende a necessidade de se pensar em saídas para a reinvenção da cidadania que não estejam exclusivamente no âmbito das esferas política e social mais amplas, mas também aponta uma dificuldade de realizar estas saídas nas sociedades latino-americanas de capitalismo periférico, uma vez que nestas ainda se faz necessária a luta pela conquista de direitos sociais básicos. Com isso, traz à tona a questão da subjetividade que, segundo ele, fica subsumida pela necessidade de efetivação da cidadania social e aponta, também, alguns autores recentes que fazem uma reflexão sobre a manutenção do que chama de dois pólos do debate sobre a cidadania, quais sejam, a questão da subjetividade e da cidadania social.

Constituem exemplos significativos desse tipo de esforço os trabalhos de Boaventura de Souza Santos e Alan Touraine . Levando em conta o debate sobre a crise da modernidade, expressam uma concordância apenas parcial com Foucault, indicando a exigência e a possibilidade de novas formulações de democracia, de processos emancipatórios e da teoria do sujeito que permitem combinar novas formas de cidadania com as exigências de aceitação da diferença e dos processos de subjetivação e individuação, particularmente a partir da valorização dos movimentos sociais recentes. (VASCONCELOS, 2000, p. 85)

Segundo Vasconcelos (2000, p. 85), Boaventura de Souza Santos propõe a redefinição do campo político para além do Estado, ou seja, propõe a politização de outros espaços da vida social como o espaço doméstico, o espaço da produção e da tecnologia e o espaço mundial. Afirma que Santos defende a criação desses espaços, uma vez que, a partir deles seria possível a criação de um novo senso comum que valorizasse o campo das relações horizontais entre os cidadãos na sociedade civil.

Quanto à perspectiva de Touraine, Vasconcelos (2000, p. 85) aponta que esta caminha na direção de enfatizar a importância de uma nova teoria do “Sujeito”³⁵, que não seja afinada com o pós-modernismo francês, mas que defenda

(...) a constituição de um “Sujeito” como vontade de liberdade e de aliança à razão como força crítica, como ferramenta dos novos movimentos sociais que tomam a defesa do “Sujeito” como forma de denunciar as formas de poder que submetem a razão aos seus interesses, mas sem abrir mão do direito à diferença. [Com isso,] a pretensão não é anular as diferenças entre os “Sujeitos”, mas sim afirmar que tais diferenças são usadas para justificar tratamentos desiguais, não equivalentes.

Com base nesses pensadores, Vasconcelos defende que a luta pela cidadania no campo da saúde mental é compreendida como a luta pela igualdade e pelo reconhecimento das diferenças, ou seja, defende uma discriminação positiva justificada pelo contexto de não equivalência e de desigualdade social.

Dessa forma, para Vasconcelos (2000, p. 89-90)

(...) vale a pena considerar a trilha dos ativistas dos movimentos sociais e de defesa de minorias e grupos sociais dependentes, que também vem sendo adotada no campo da saúde mental: a possibilidade de apropriação da tradição histórica dos direitos humanos universais para a sistematização de princípios de *direitos especiais, não universais (discriminação positiva) também na área dos direitos civis*, acompanhando historicamente as reivindicações de políticas de discriminação positiva no campo social para esses grupos sociais, funcionando como uma tentativa de compensação pelas perdas no campo da liberdade e da subjetividade, dado o aumento da intervenção social que aqueles novos programas exigem.

Diante disso, o autor afirma que as chamadas abordagens da normalização e do *empowerment*, informaram, inicialmente, o processo de desinstitucionalização dos deficientes mentais na Dinamarca, inspirando a Declaração dos Direitos dos Deficientes Mentais da ONU de 1971; a carta da ONU “A Proteção de Pessoas Portadoras de Transtorno Mental e a Melhoria da Assistência Médica em Saúde Mental”, de 1991; a Declaração de Caracas de 1990; a carta de “Direitos dos Usuários de Serviços de Saúde Mental”, elaborada no III Encontro Nacional de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial, realizado em Santos em dezembro de 1993; e as legislações e os programas de saúde mental brasileiros.

³⁵ Esta expressão é utilizada pelo autor com letra maiúscula.

Portanto, para Vasconcelos, a luta pelo reconhecimento da cidadania do louco está centrada, por um lado, nas reivindicações pela conquista e ampliação dos direitos de cidadania dos portadores de transtornos mentais e pela necessidade de reconhecimento da diferença existente entre estes e as outras pessoas e, por outro, pela perspectiva do *empowerment*, que estaria orientando a elaboração de alguns documentos importantes para o conjunto do movimento em nível nacional.

3.3 O DEBATE DA CIDADANIA DO LOUCO: ELEMENTOS PARA ANÁLISE

A partir da explanação feita acima, pode-se perceber algumas diferenças entre as reflexões dos intelectuais usados como referência para a discussão de cidadania do louco. O primeiro grupo de intelectuais apresentados: Marsiglia, Costa, Moura Neto e Kinoshita (1990), não fazem menção direta à questão da Razão Moderna como o ponto de partida para a discussão da cidadania do louco, mas afirmam que o louco não conformava o ideário racional burguês (COSTA, 1990, p.47), por exemplo. Também não afirmavam que a saída para a cidadania do louco seria a superação da concepção de cidadania universal, igualitária para uma cidadania das “diferenças”, como ressaltam os intelectuais do segundo grupo: Campos (1998), Amarante (1995), Bezerra Júnior (1992), Birman (1992), Tenório (2001) e Vasconcelos (2000), bem como não chegam a propor algo que se assemelhe ao *empowerment*, de Vasconcelos (2000).

O que o primeiro grupo de intelectuais defende enquanto cidadania do louco, de forma geral, diz respeito ao reconhecimento do louco como um cidadão como outro qualquer. Assim, a luta pela cidadania deveria estar centrada na luta pela conquista de direitos universais, pela conquista da igualdade jurídica e social entre os loucos e os ditos normais.

Nessa direção, Marsiglia (1990, p.14) propõe que a luta pela cidadania do louco deve estar vinculada à luta pela cidadania de todos os segmentos da população; Moura Neto (1990, p. 59) afirma que a luta deve se dar pela conquista do direito universal aos serviços de saúde, pela mudança da legislação civil e penal quanto à questão da incapacidade civil e da periculosidade do louco – que seriam próprios de sua natureza -, igualando-o a todos os cidadãos; Kinoshita (1990, p.79-80) afirma que a luta contra o manicomialismo deve estar atrelada à luta contra

todas as formas de opressão, exclusão, marginalização e criminalidade e que a emancipação do doente mental deve estar combinada com a luta pela emancipação de uma sociedade inteira. Costa (1990) aponta numa outra direção que é a de pensar que as razões da tutela sobre o louco estão relacionadas à forma como a ciência e seus trabalhadores trataram a loucura. Para o autor, a nomeação do louco como sujeito alienado e desprovido de razão pela ciência foi responsável pelo processo de segregação e exclusão destes. Contudo, aponta, também, que tanto a compreensão, quanto o tratamento destinado aos loucos variava de acordo com a classe social de origem. Afirma, ainda, que aos pobres era destinado o confinamento hospitalar e aos ricos a psicoterapia.

Outro aspecto comum que tais reflexões apresentam, dizem respeito a uma certa crítica à sociedade capitalista que aparece nas reflexões de Marsiglia (1990, p.13), Moura Neto (1990, p. 64-65) e Kinoshita (1990, p.82). Contudo, esta crítica apresenta-se de forma muito incipiente, superficial, sem fornecer elementos necessários para compreendermos do que se trata. Quer dizer, se é uma crítica ao modelo capitalista de produção, estes pensadores não fazem qualquer elaboração em torno de qual modelo de sociedade deva ser construído.

Todavia, é importante ressaltar o momento sócio-histórico em que essas reflexões foram formuladas e quais eram seus objetivos. O livro “Saúde Mental e Cidadania”, que agrega tais reflexões, foi lançado no II Congresso de Trabalhadores de Saúde Mental³⁶, como uma contribuição dos autores aos trabalhadores de saúde mental, para a reflexão acerca dos direitos de cidadania de todos e dos loucos, em especial, com vistas à construção da Constituição Federal. Portanto, tratava-se do período pós-ditadura militar - momento em que a sociedade organizava-se para a construção de um país democrático e que os direitos de cidadania não eram reconhecidos por sua natureza universalizante.

Para estes intelectuais, o que estava em jogo não é exclusivamente a necessidade de reconhecimento da cidadania do louco e sua emancipação, mas, sobretudo, a emancipação de toda a sociedade.

Já o segundo grupo de intelectuais - Campos (1998), Amarante (1995), Bezerra Júnior (1992), Birman (1992), Tenório (2001) e Vasconcelos (2000) – vai

³⁶ Há um problema com relação a data de realização desse Congresso. No livro “Saúde Mental e Cidadania”, Lancetti (org.) na apresentação e Cesarino na orelha, afirmam que o congresso foi realizado no final de 1986. Já todos os outros documentos, inclusive o Manifesto de Bauru, afirmam que tal congresso foi realizado no ano de 1987.

abordar a questão da cidadania do louco tendo como ponto de partida o início das conquistas igualitárias da Modernidade, com exceção de Campos, e direcionam suas reflexões para a necessidade de reconhecimento das diferenças. Para estes autores, a Modernidade - com suas conquistas universais e seu projeto civilizatório – estaria em crise, fazendo emergir as demandas individuais e subjetivas. Por este motivo, defendem que a necessidade do reconhecimento das diferenças através da conquista de direitos específicos para cada segmento social.

Assim, para Campos (1998) e Amarante (1995), a luta pela cidadania do louco está atrelada à luta por uma sociedade democrática e por uma saúde universalizante, que garantam aos loucos e a todos os cidadãos o direito uma saúde de qualidade - o que não aparece nas reflexões de nenhum outro intelectual do segundo grupo utilizado neste estudo. Além disso, Campos (1998) e Amarante (1995) concordam com este grupo no que diz respeito à necessidade de construção de uma sociedade que aceite as diferenças, onde os portadores de sofrimento psíquico sejam reconhecidos como sujeitos de direitos. Ou seja, a necessidade do reconhecimento de direitos específicos para sujeitos específicos. Com isso, pode-se inferir que, para estes autores, a luta pela cidadania do louco está intrinsecamente articulada à luta por uma saúde universalizante, que reconheça as diferenças entre os loucos e os ditos normais, ou seja, a cidadania do louco deveria ser fruto de direitos universais somados aos direitos específicos.

Para Bezerra Júnior (1992), Birman (1992), Tenório (2001) e Vasconcelos (2000), a Modernidade foi a responsável pela inscrição da cidadania universal, construída segundo as concepções do discurso iluminista. Nesse sentido, cidadão é todo aquele capaz de respeitar as regras e normas estabelecidas pelo contrato social. Como a loucura neste período passa a ser compreendida pelo prisma da desrazão, o louco não poderia ser reconhecido como cidadão, a não ser que tivesse domínio sobre sua razão e sua vontade. Foi, então, a partir da igualdade de direitos conquistada neste período que o louco tornou-se um problema social, pois ao mesmo tempo em que passa a ter o direito de ser “tratado” – em confinamento manicomial – perde seus direitos civis e não pode usufruir dos direitos políticos.

Para estes intelectuais, o ideário democrático construído pelo projeto civilizatório da modernidade não é suficiente para resolver todas as questões da realidade, porque esta possui diferenças individuais, subjetivas e particulares que

não seriam respeitadas e atendidas em suas necessidades pela concepção de cidadania universal moderna.

Por isso, Bezerra Júnior (1992) traz a questão da diferença, da irracionalidade, inerentes à loucura, e seu paradoxo, como algo que precisa ser considerado, em relação ao ideário moderno de liberdade, igualdade, autonomia e racionalidade. O autor é claro ao afirmar que a concepção de cidadania construída com base no racionalismo não é suficiente para atender às particularidades da loucura. Ao contrário, afirma, ainda, que esta concepção favoreceu à construção do estigma em torno da loucura, gerando a “exclusão” social do portador de sofrimento mental. Além disso, constrói toda sua reflexão sem levar em conta os determinantes materiais da realidade social. Negando, com isso, a totalidade das relações sociais, que, por sua vez, é uma das categorias que vem sofrendo com o ataque das teorias “pós-modernas”

As reflexões de Bezerra Júnior (1992), por exemplo, vão complementar as reflexões de Birman (1992), na medida em que para este uma nova concepção de cidadania pode emergir com os “limites” do projeto civilizatório do Iluminismo, tendo em vista que a Razão fundadora desse projeto estaria em crise e com isso permitiria o surgimento de alternativas para seu enfrentamento e, por conseguinte, permitiria também o surgimento de novas formas de reconhecimento da cidadania do louco, bem como para outros segmentos sociais considerados em desvantagem social.

Birman (1992, p.86) afirma, ainda, que a Psiquiatria Democrática Italiana, apesar de ter inserido a psiquiatria no discurso político e com isso ter ampliado o rol de direitos do portador de transtorno mental, não foi suficiente para romper com a concepção de cidadania construída a partir do discurso iluminista. Portanto, para este autor, pensar a cidadania do louco significa pensá-la para além das conquistas da modernidade. Isto quer dizer que a concepção de cidadania que mais se aproximaria das necessidades dos portadores de sofrimento mental, para o autor, seria uma cidadania construída num mundo onde a razão iluminista não fosse predominante. Pode-se concluir, com isso, que Birman está se referindo ao mundo da chamada pós-modernidade, uma vez que, de acordo com Rodrigues (2002), o pensamento pós-moderno substitui a razão pela análise do discurso, sobrepondo as interpretações individuais e subjetivas àquelas universais e totalizantes. Isto é, na chamada pós-modernidade, aquelas formas de conhecimento fundadas na razão

sofrem uma forte rejeição e passam a ser substituídas por formas de conhecimento individualizantes e fragmentadoras da realidade.

Vasconcelos (2000) constrói sua reflexão sobre a cidadania do louco a partir dos dilemas entre razão e desrazão e entre a ampliação dos direitos sociais e a ameaça da perda dos direitos civis, como, historicamente, vem ocorrendo. Além disso, o autor afirma, também, que a luta pelos direitos de cidadania do louco deve ser uma luta pelos tradicionais direitos civis, políticos e sociais, somada à luta por direitos particulares dos usuários e seus familiares. Para o autor, o nível de desigualdade social encontrado nos países latino-americanos é a justificativa para a defesa da discriminação positiva, como forma de compensação pela não equivalência social em que vivem alguns cidadãos. O autor defende, também, que a cidadania do louco deve ser pensada levando-se em consideração a experiência da loucura e da desrazão.

Com isso, pode-se dizer que, para Vasconcelos (2000), a cidadania do louco deve ser uma cidadania que o reconheça como cidadão como outro qualquer e que reconheça suas diferenças – discriminação positiva - as quais não permitem que ele se conforme com os padrões de racionalidade impostos pela modernidade. Sua defesa está ancorada na tese de que as conquistas igualitárias da modernidade não foram suficientes para atender às necessidades específicas de grupos específicos, uma vez que a cidadania universal teria subsumido as subjetividades individuais. Por isso, baseando-se em Boaventura de Souza Santos, Vasconcelos defende que o debate sobre a cidadania deve estar sustentado por dois pólos, quais sejam: a questão da subjetividade e da cidadania social³⁷.

Vasconcelos, diferentemente de todos os intelectuais citados até o momento, é o único que acrescenta à discussão da cidadania uma estratégia denominada de *empowerment*, ou empoderamento, que é um conjunto de estratégias de fortalecimento do poder, da autonomia e da auto-organização dos usuários e familiares de serviços de saúde mental nos planos pessoal, interpessoal, grupal, institucional e na sociedade em geral. Segundo este autor, o *empowerment* tem inspirado algumas legislações nacionais e internacionais, inclusive a Carta de Direitos dos Usuários de Serviços de Saúde Mental.

³⁷ Este debate está sendo apresentado no item 2.6.

Estas reflexões de Vasconcelos vão ao encontro das idéias defendidas por Tenório (2001) e Leal (1994, apud TENÓRIO, 2001), no que diz respeito ao binômio cidadania e subjetividade. Na medida em que, para estes a cidadania do louco não pode ser pensada de forma desarticulada à discussão de clínica. Esta articulação, segundo os autores, indicaria o caminho para a superação do paradoxo entre razão e desrazão, uma vez que a clínica seria responsável por trazer à tona a subjetividade do louco.

Para Bezerra Júnior (1992), Birman (1992), Tenório (2001) e Vasconcelos (2000), o conflito entre razão e ausência de razão, no caso específico do louco, pode ser superado com o binômio cidadania e subjetividade. Ou seja, o reconhecimento das subjetividades, das individualidades e particularidades dos sujeitos, grupos ou segmentos por eles considerados excluídos ou em desvantagem social, incluindo-se aí os loucos, seria o caminho atual para resolver os impasses e limites da cidadania universal. Dessa maneira, esses intelectuais colocam em evidência a questão das “diferenças” que o projeto civilizatório da Modernidade não foi capaz de abarcar.

Portanto, para estes intelectuais, a nova concepção de cidadania que estaria emergindo no atual contexto societário, partiria das conquistas da cidadania universal somando-se a elas novos direitos específicos, os quais atenderiam às demandas das subjetividades dos grupos socialmente excluídos, o que contribuiria para a construção de uma nova ordem social capaz de aceitar e ser tolerante às “diferenças”.

Pode-se dizer, então, que dos autores utilizados neste estudo, há um primeiro grupo cujas produções datam do final da década de 80 e um outro grupo cujas produções marcaram a década de 90 e os anos 2000 e entre eles há algumas diferenças. O primeiro grupo, influenciado pelo contexto sócio-histórico da época, qual seja, o da luta pela construção de um país democrático, direcionou suas reflexões para o âmbito geral, da universalização dos direitos, tendo em vista que estes ainda não haviam sido conquistados. E, o outro grupo, influenciado por outro contexto sócio-histórico, traz suas reflexões e reivindicações acerca da cidadania do louco para o campo particular, das subjetividades, dos direitos específicos. Pode-se inferir, portanto, que o segundo grupo de intelectuais, nas suas construções sobre a cidadania do louco, sofreu influências da emergência das teorias “pós-modernas”, após a entrada no Brasil do ideário neoliberal a partir da década de 90, uma vez que

estas se constituíram a partir de um ataque frontal às teorias totalizantes e universalizante, ancoradas na Razão Moderna.

Para os pós-modernos, as lutas políticas atuais teriam deslocado seus interesses universais para dar lugar a particularidades étnicas, sexuais, ecológicas, de gênero, etc., perdendo sua vinculação com a dimensão universal, ou seja, perdendo o reconhecimento dos interesses coletivos contidos em tais reivindicações, trazendo como premissa uma representação singular e subjetivista sobre o real em contraposição a uma interpretação universalista e totalizante (EVANGELISTA, 2007 p.177). O que parece ir ao encontro do que este segundo grupo de intelectuais defende enquanto cidadania do louco.

No próximo capítulo tratar-se-á de apresentar uma reflexão sobre a concepção de cidadania presente nos movimentos que compõem a Luta Antimanicomial, a partir de uma análise dos relatórios dos encontros nacionais desses movimentos, bem como será apresentada também a relação existente entre esta concepção e a construção dos intelectuais a respeito do tema, enfocando suas similaridades e divergências – quando houver.

4 AS PROPOSTAS SÓCIO-INTERVENTIVAS DA LUTA ANTIMANICOMIAL

Os documentos estudados e analisados por esta pesquisa referem-se aos relatórios dos encontros realizados pelos movimentos que compõem a Luta Antimanicomial no Brasil, sendo: o Manifesto de Bauru, produzido no II Congresso de Trabalhadores de Saúde Mental; os 06 (seis) relatórios dos Encontros Nacionais do Movimento da Luta Antimanicomial (MLA); os 07 (sete) relatórios dos Encontros Nacionais das Entidades de Usuários e Familiares da Saúde Mental³⁸; os 02 (dois) relatórios dos Encontros Nacionais da Rede Internúcleos da Luta Antimanicomial; e 01 (um) relatório do VII Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial e do VIII Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial³⁹; totalizando 17 (dezesete) relatórios.

O estudo e a apresentação dos referidos documentos deram-se a partir da escolha de alguns eixos temáticos, que puderam orientar a compreensão e a apresentação de como a Luta Antimanicomial compreende alguns elementos que julgamos importantes para o desvendamento da concepção de cidadania da Luta, quais sejam: a análise de conjuntura e crítica à realidade nacional; a saúde mental enquanto política social; a relação com outros movimentos sociais; e as ações propostas pelos movimentos - os Direitos de Cidadania.

A explanação sobre o conteúdo desses documentos obedecerá duas ordens de apresentação - uma cronológica e outra de conteúdo - articuladas entre si. Assim, os elementos da análise serão apresentados a partir dos eixos temáticos supracitados, intercalados pelos encontros do MLA, do Movimento de Entidades e da RENILA, obedecendo-se a cronologia dos acontecimentos.

Contudo, antes de iniciar tal apresentação, faz-se necessário situar cronologicamente os encontros dos movimentos que compõem a Luta Antimanicomial.

³⁸ De acordo com a história desse movimento, o II Encontro das Entidades de Usuários e Familiares da Saúde Mental não foi registrado individualmente, tendo em vista que ocorreu concomitante a outro evento de grande porte da saúde mental e o Encontro de Entidades foi diluído neste.

³⁹ O VII Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial e o VIII Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial, produziram um único documento no qual reivindicavam a convocação da IV Conferência Nacional de Saúde Mental para o ano 2009, que foi apresentado a 13ª Conferência Nacional de Saúde, realizada em 2007 juntamente com outras reivindicações.

4.1 HISTÓRICO DOS ENCONTROS DA LUTA ANTIMANICOMIAL

O primeiro encontro do que futuramente veio a ser tornar o Movimento Nacional da Luta Antimanicomial (MLA) foi o **II Congresso Nacional de Trabalhadores em Saúde Mental**, realizado no ano de 1987, na cidade de Bauru/SP. Este congresso marcou a mudança da bandeira de luta do Movimento de Trabalhadores em Saúde Mental (MTSM) - que lutava por reformas institucionais do campo da saúde mental, como a humanização dos hospícios - para um movimento social que passa a defender “Uma sociedade sem manicômios”, que se traduz na “luta contra a exclusão e a discriminação do portador de transtorno mental” (CONGRESSO NACIONAL DE TRABALHADORES EM SAÚDE MENTAL, 1987). Este evento foi responsável, também, pela alteração do nome do movimento. A partir desse congresso, o MTSM transformou-se no Movimento da Luta Antimanicomial (MLA) e passou a incorporar o segmento dos usuários e dos familiares à Luta.

Como fruto desse congresso, tem-se a elaboração do conhecido *Manifesto de Bauru*, que representou a ruptura com o paradigma de racionalização e de modernização dos serviços que orientava o MTSM⁴⁰.

Posteriormente a este encontro, aconteceu a **I Reunião Nacional de Entidades de Pacientes, Familiares e Ex-Pacientes Psiquiátricos**, realizada em 10 de dezembro de 1991, na cidade de São Paulo, que marcou o processo de organização deste segmento. Este Encontro foi responsável pela elaboração e aprovação da 1ª Carta de Reivindicações dos Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial. (ASSOCIAÇÃO SOS SAÚDE MENTAL DE SÃO PAULO, [200-?])

Portanto, o conteúdo apresentado nesta pesquisa diz respeito, apenas, às reivindicações desse segmento naquele período. As outras categorias de análise utilizadas na pesquisa não puderam ser ressaltadas, tendo em vista sua ausência no referido relatório.

A **II Reunião Nacional de Entidades de Pacientes, Familiares e Ex-Pacientes Psiquiátricos**, realizada em fevereiro de 1992, no Rio de Janeiro, não obteve a mesma representatividade e expressão que a primeira, tendo em vista que

⁴⁰ Para uma maior compreensão acerca desse processo de transformação do MTS no MLA ver o item 3.1 dessa dissertação.

se diluiu num evento mais geral da saúde mental que ocorreu simultaneamente (ASSOCIAÇÃO SOS SAÚDE MENTAL DE SÃO PAULO, [200-?])

No ano de 1993, foi realizado o ***I Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial***, na cidade de Salvador/BA, seis anos após o último encontro realizado em Bauru. De acordo com a avaliação da organização do encontro, os objetivos foram atingidos e, pela primeira vez, puderam contar com a participação de usuários e familiares que somaram 25% dos participantes inscritos, aproximadamente 120 representantes deste segmento.

Este encontro promoveu, também, uma reunião Latino-Americana da Luta Antimanicomial que culminou na criação da Carta de Piatã sob o tema “*Brasil sem manicômios no ano 2000*”, redigida na Plenária Final deste encontro. Os grupos de trabalho discutiram o tema comum do encontro e os temas específicos. O tema comum foi “*O Movimento Antimanicomial enquanto Movimento Social*”, que debateu a relação com os movimentos sociais, os eixos de luta e a sua identidade, além de sua organização nacional, sendo objeto de deliberação da Plenária Final.

Os temas específicos foram produzidos nos grupos de trabalho e representaram o conjunto das idéias discutidas no interior do movimento naquele período. Estes temas específicos dividiram-se em cinco, quais sejam: a estratégia nacional e a produção social do sofrimento; a intervenção da assistência – impasses e possibilidades na construção das práticas antimanicomiais; a Luta Antimanicomial e intervenção cultural - a cultura como alvo e a cultura como meio; Legislações Psiquiátricas - a (re-) construção dos direitos pela via legal; e a Luta Antimanicomial e as instituições estatais - autonomia, contradições, parcerias e ambigüidades.

Este encontro definiu que a organização do MLA se constituiria “na forma de uma rede, compondo-se de pessoas, grupos, experiências, movimentos e instituições, respeitando-se a autonomia de cada estado em sua forma própria de organização” (ENCONTRO MLA, 1993, p.8). Além disso, admitiu também a existência de diferentes concepções organizativas no interior do movimento.

Em dezembro deste mesmo ano, na cidade de Santos/SP, foi realizado ***III Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial***. A contribuição desse encontro para a Luta Antimanicomial foi a definição e a aprovação da Carta de Direitos dos Usuários e Familiares dos Serviços de Saúde Mental. (ASSOCIAÇÃO SOS SAÚDE MENTAL DE SÃO PAULO, [200-?])

No ano de 1995, a cidade de Belo Horizonte sediou o **II Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial**. De acordo com o relatório deste Encontro, o MLA se auto caracterizou como sendo um movimento múltiplo, público, aberto, popular, de qualidade, democrático e autônomo em relação a setores político-partidários e governamentais. Propôs (Propõe) que sua inserção no contexto social se desse (dê) de forma ampla e articulada com outros movimentos sociais; além disso, posicionou-se (posiciona-se) contrário ao incentivo, por parte do poder público, de iniciativas privadas no campo da saúde mental, que desobrigasse (desobrigue) o Estado de cumprir seu papel (ENCONTRO MLA, 1995, p. 7).

As estratégias de luta do movimento, na direção de atingir seus objetivos, estão apresentadas neste documento a partir de quatro eixos, quais sejam: as prioridades temáticas, a atuação no âmbito social, a formação e a relação com as instâncias governamentais. Dentre seus conteúdos, destacam-se: o não atrelamento das discussões à questão assistencial, ampliando-as no horizonte da cidadania; a inserção nos movimentos populares; o fortalecimento da luta pela participação nos Conselhos de Saúde e Assistência Social, buscando nortear nestas instâncias as alianças com os movimentos populares; a busca por formas efetivas de participação dos usuários na sociedade; a criação de grupos de estudo e de pesquisa para fundamentação teórica do movimento; a busca de participação nas instâncias de planejamento de políticas sociais; e a luta para que o movimento consiga representação no Conselho Nacional de Saúde.

Nos dias 27 e 28 de abril do ano seguinte, foi realizado, na cidade de Franco da Rocha/SP, o **IV Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial** que apresentou em seu relatório apenas algumas alterações na Carta de Direitos dos Usuários e Familiares, tais como: mudança do nome da Carta para: “Carta de Direitos e Deveres dos Usuários e Familiares de Serviços de Saúde Mental”; inclusão, como deveres do usuário, do cuidado com sua higiene pessoal, com a administração de sua medicação juntamente com seus terapeutas e familiares, devendo ser responsável pelos seus atos e ações; inclusão, como dever dos familiares, da sua colaboração com o serviço que presta atendimento ao seu paciente; acréscimo de reivindicações - a defesa incondicional do SUS e a garantia de que os planos de saúde ofereçam a seus associados tratamento psiquiátrico, psicológico e psicoterápico e de qualidade; e a defesa de que a contenção física só será admitida em extrema necessidade, com critérios técnicos de acompanhamento,

com tempo determinado e com vigilância permanente⁴¹ (ASSOCIAÇÃO SOS SAÚDE MENTAL DE SÃO PAULO, [200-?]).

O **III Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial**, realizado em Porto Alegre, de 05 a 09 de novembro de 1997, teve como tema central o referencial ético-político do movimento, debatido em várias oficinas. Sua produção final foi apresentada em pequenos relatórios organizados e aprovados na plenária final, sob os seguintes temas: legislação e cidadania - a construção do sujeito de direitos; direito e saúde mental; trabalho; formação e capacitação; atenção às crianças e aos adolescentes; e, por fim, atenção ao adulto.

Posteriormente, foi realizado o **V Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial**⁴², na cidade de Betim, no estado de Minas Gerais, entre os dias 11 e 13 de dezembro de 1998. Este encontro, além de manter a defesa da extinção dos manicômios no Brasil, apresentou propostas direcionadas à “inclusão” das pessoas portadoras de sofrimento mental no mercado de trabalho. Contudo, a análise desse documento foi comprometida pelo fato de seu registro estar incompleto. Por isso, não se pode afirmar, com precisão, que suas discussões concentraram-se exclusivamente nas propostas de inserção do usuário no mercado de trabalho.

O estado do Alagoas sediou, entre os dias 22 e 26 de novembro de 1999, o **IV Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial**, que foi concluído na Plenária Nacional realizada no Rio de Janeiro nos dias 11 e 12 de dezembro do mesmo ano. Este encontro teve como tema central a discussão sobre as “Novas Formas de Produção de Sentido”, abordado em mesas redondas e grupos de trabalho divididos em sub-temas, como: sujeito, Estado e cidades - os sentidos em questão⁴³; serviços residenciais - um habitat da cidade; cooperativas sociais - reconstruindo o direito ao trabalho; e práticas assistenciais e financiamento - redirecionando os recursos. De acordo com o relatório, este encontro foi inconcluso e, por isso, realizou-se uma Plenária Nacional, na cidade do Rio de Janeiro nos dias 11 e 12 de dezembro do mesmo ano.

⁴¹ A ausência de elementos como uma análise acerca da realidade nacional, ou uma discussão política mais ampla que as necessidades específicas do segmento que esse movimento representa, poderia representar uma característica particularista deste no que tange às suas defesas e reivindicações?

⁴² A única versão deste relatório a que tivemos acesso apresentou-se incompleta. Portanto, a apresentação que segue refere-se ao conteúdo parcial do V Encontro.

⁴³ Este tema não consta no relatório, pois não foi debatido em trabalho de grupo, sendo que o Relatório não traz qualquer justificativa a respeito.

No ano seguinte, foi realizado o **VI Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial**, na cidade de Goiânia/GO, de 16 a 19 de novembro de 2000. Este encontro traçou, naquele período, os seguintes objetivos do movimento: romper com o modelo manicomial, defender a autonomia do usuário e criar meios para sua inserção no mercado de trabalho.

O **V Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial: Luta Antimanicomial 2001: Como estamos? O que queremos? Para onde vamos?** foi realizado em Miguel Pereira/RJ, nos dias 17 a 21 de outubro de 2001. Este encontro foi o marco de crise do MLA. De acordo com o relatório,

por discordar da forma como os trabalhos estavam sendo conduzidos e do clima de embate entre os defensores de propostas divergentes, sob protesto, a delegação de Minas Gerais retirou-se do V Encontro antes do reinício dos trabalhos da Plenária Final, em 21/10 (ENCONTRO MLA, 2001, p.6-7).

Com isso, o V Encontro ficou inconcluso, sendo convocadas duas plenárias nacionais que ocorreram em março e outubro do ano seguinte, para debater e votar propostas que ficaram remanescentes. Tem-se como consequência dessa crise, a cisão do MLA e a constituição da Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial (RENILA).

O relatório deste encontro apresenta-se estruturado da seguinte forma: propostas para a III Conferência Nacional de Saúde Mental; propostas para o Movimento da Luta Antimanicomial; relatórios dos grupos temáticos; relatório da reunião de usuários e familiares; moções aprovadas; teses encaminhadas (pelos núcleos estaduais) para a discussão no V Encontro Nacional do MLA; e plenárias nacionais de continuidade do V Encontro.

Neste relatório, o movimento é reafirmado como movimento social autônomo, que luta “Por uma sociedade sem manicômios” e, radicalmente, pela inclusão social da loucura na sociedade, enfrentando o desafio da democratização desta sociedade em nome do direito à diferença ou contra as lógicas manicomiais (ENCONTRO MLA, 2001, p.19).

Dois anos após o V Encontro do MLA que foi realizado em Xerém – Duque de Caxias/RJ, de 18 a 21 de setembro de 2003, o **VII Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial** apresentou como tema central “O Controle Social na Saúde Mental – Participação dos Usuários e

Familiares”. Nessa direção, definiram-se como estratégias de luta que as associações que já existiam ou que viessem a ser criadas fossem independentes dos serviços e dos gestores, visando sua autonomia política, organizativa e de comunicação, bem como estratégias que propiciassem a autonomia do usuário.

Como visto anteriormente, a Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial – RENILA foi criada como uma dissidência do Movimento Nacional da Luta Antimanicomial, após algumas discordâncias quanto à condução dos trabalhos realizados durante o VI Encontro Nacional de Entidades de usuários e Familiares da Luta Antimanicomial, realizado em Goiânia, em 2000 e o V Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial, realizado em Miguel Pereira/RJ, em 2001.

Segundo o grupo que fundou a Rede, estes encontros reproduziram a mesma violência que a Luta Antimanicomial sempre combateu nas instituições manicomiais, quer dizer, a sobreposição do poder dos técnicos sobre os usuários. Na carta de princípios da RENILA, o grupo afirma ainda que o MLA rompera com os princípios libertários e democráticos de sua origem. Por isso, esse grupo, sentindo-se impossibilitado de enfrentar os impasses impostos pelo contexto, e de tomar decisões naquele coletivo, decidiu romper com o grupo inicial e fundar outra organização que fosse capaz de dar continuidade à luta.

De acordo com o grupo fundador da RENILA, era preciso resgatar e respeitar os princípios libertários e democráticos de origem do movimento, fundados pelo Manifesto de Bauru e pelo ***I Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial*** realizado em Salvador, em 1993 (ENCONTRO NACIONAL DA RENILA, 2004). Cabe lembrar que este encontro de Salvador marcou o início da participação efetiva dos usuários e familiares no movimento da Luta Antimanicomial.

Com isso, o grupo que fundou a RENILA, ao defender os “princípios democráticos e libertários de origem do movimento” estava se referindo à questão da participação igualitária entre técnicos, usuários e familiares, respeitando-se suas singularidades e seu posicionamento político e ideológico. Tal afirmação torna-se possível, após estudo dos relatórios de ambos os grupos e da não identificação da defesa de valores democráticos que ultrapassem o campo da igualdade de participação, da igualdade de direitos civis, políticos e sociais entre usuários e os outros cidadãos, como costumam dizer.

A RENILA agregou 13 Núcleos da Luta Antimanicomial de todo o Brasil, em Brasília, no ano de 2003, quando aprovou o *Manifesto pela Luta Antimanicomial: em boa companhia*, que apresenta a história e as razões da criação da Rede. No ano seguinte, realizou no Ceará, de 02 a 05 de dezembro de 2004, seu ***I Encontro Nacional*** cujo produto foi a Carta de Princípios da RENILA⁴⁴, aprovada por unanimidade.

Em outubro de 2005, foi realizado, em São Paulo, o ***VI Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial***. O relatório desse encontro apresenta tanto em nível de discussão, quanto de propostas e reivindicações, uma preponderância de questões vinculadas à intervenção no campo da prestação de serviços de saúde mental. Este relatório, mais do que os outros, apresenta uma mistura de ações e discussões políticas, juntamente com questões técnicas. Dentre estas questões, destacam-se: o modo de funcionamento dos serviços substitutivos como os CAPS, as Residências Terapêuticas e os Centros de Convivência; a função do Hospital Geral na rede assistencial em saúde mental; o atendimento às crianças e adolescentes na saúde mental; e a questão da atenção para dependentes químicos. Percebe-se, mais uma vez, a preponderância das discussões técnico-profissionais sobre a política num espaço privilegiado para o debate e deliberações de caráter político.

Em julho de 2007, a cidade de Goiânia realizou o ***II Encontro Nacional da Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial***. Este encontro teve por objetivo traçar estratégias de intervenção na luta pela conquista de uma sociedade sem manicômios e pela efetivação da Reforma Psiquiátrica, como política pública de saúde mental no Brasil.

Por último, o ***VII Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial***, realizado em Vitória/ES, de 31 de outubro a 04 de novembro de 2007, foi marcado pela junção do VII Encontro Nacional do MLA com o VIII Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial. Até o presente momento, esse encontro apresentou, como produto, apenas, um pequeno relatório composto por algumas reivindicações direcionadas à 13ª Conferência Nacional de Saúde, além da convocação da IV Conferência Nacional de Saúde Mental.

⁴⁴ A Carta de Princípios é o único documento encontrado até o momento referente ao I Encontro Nacional da Rede Internúcleos da Luta Antimanicomial.

Nos próximos itens, apresentaremos como a Luta Antimanicomial compreende alguns elementos que julgamos importantes para o desvendamento da sua concepção de cidadania.

Para tal, elaboramos algumas questões, tais como: os encontros realizados pelos movimentos que compõem a Luta Antimanicomial fazem alguma reflexão sobre a conjuntura, realizam alguma crítica à realidade nacional, apresentam alguma discussão política (a fim de contribuir com seus participantes para uma compreensão sobre questões políticas, econômicas e sociais daquele momento), bem como fazem algum tipo de relação entre as suas reivindicações, ações propostas e seus objetivos com esta conjuntura? O que estes movimentos reivindicam, enquanto política de saúde e política de saúde mental no Brasil, e qual é a compreensão que se têm sobre estas políticas? Como movimentos sociais, qual é a relação que estabelecem com outros movimentos sociais? O que propõem enquanto ações que levem a atingir seus objetivos? E, por último, mas não menos importante, o que reivindicam e defendem enquanto Direitos de Cidadania do louco?

4.2 ANÁLISE DE CONJUNTURA E CRÍTICA À REALIDADE NACIONAL

Quando a análise de conjuntura e crítica à realidade nacional aparecem nos relatórios, o máximo de crítica que normalmente é elaborada, diz respeito à adoção do ideário neoliberal a partir da década de 1990, que redefiniu o papel do Estado frente às políticas públicas, transformando-o num Estado mínimo para o social. Pode-se perceber, também, que de forma geral esta discussão apresenta-se incipiente, superficial e, em alguns encontros, ela está ausente, como, por exemplo, em todos os Encontros Nacionais das Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial (EUFLA) e da Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial (RENILA) e, também, no IV, VI e VII Encontros Nacionais do Movimento da Luta Antimanicomial.

Portanto, os encontros que apresentaram algum tipo de reflexão sobre esse tema, ou simplesmente fizeram alguma menção a ele, foram: o Manifesto Bauru (1987), o I, II, III e o V Encontros Nacionais do MLA (1993, 1995, 1997 e 2001). A seguir, apresentaremos como esta discussão aparece nos relatórios desses encontros.

O *Manifesto de Bauru* apresenta o movimento como um movimento social que, a partir daquele momento, passou a defender uma sociedade sem manicômios, lutando contra o Estado que gerencia tais serviços e que é o mesmo que impõe e sustenta os mecanismos de exploração e de produção social da loucura e da violência.

O I Encontro Nacional do MLA apresenta a situação social, política e econômica brasileira que se configura como produtora de grandes sofrimentos, entre eles o psíquico (ENCONTRO MLA, 1993, p.10). O Estado brasileiro caracteriza-se por uma democracia virtual, ao contrário do MLA, que é um movimento de princípios democráticos contra uma sociedade disciplinar, autoritária e normativa, uma vez que apresenta o Estado brasileiro marcado historicamente pelo autoritarismo, paternalismo, populismo e clientelismo, que responde aos interesses das classes dominantes” (ENCONTRO MLA, 1993, p.23).

Portanto, como uma das possíveis estratégias do MLA com relação à política oficial, destaca-se a luta pela democratização do Estado, uma vez que para o movimento este não é democrático. Entretanto, não há uma explicitação do que o movimento entende como democracia e a crítica que desenvolve acerca do caráter não democrático do Estado.

O relatório do II Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial, realizado em Belo Horizonte, de 01 a 05 de novembro de 1995, não traz explicitamente nenhum item que apresente uma análise de conjuntura propriamente dita. Mas, demonstra seu repúdio à política neoliberal do Governo Federal, afirmando que esta aumenta o número de excluídos. Faz, também, uma pequena referência a este contexto societário da seguinte forma:

Considerou-se o momento histórico do capitalismo avançado (projeto neoliberal) com características evidentes de exclusão do mercado de trabalho. Neste sentido, amplia-se a questão das especificidades da Luta Antimanicomial para questões gerais de cidadania, o que implica numa articulação com todos os movimentos sociais organizados. Explicita-se assim uma posição político-ideológica clara do movimento, e seu enfrentamento ao projeto neoliberal” (ENCONTRO MLA, 1995, p.14)

Nessa mesma direção, o III Encontro Nacional do MLA, realizado em 1997, considera que o contexto sócio-histórico daquele período, constituído a partir da implantação do projeto neoliberal, era de acirramento das diferenças e da

exclusão das pessoas do mercado de trabalho. E o IV Encontro Nacional do MLA, realizado em 1999, afirma que a lógica neoliberal submete as esferas da vida às leis do mercado, transformando o espaço público em imagem pública, o cidadão em consumidor. Diante disso, posiciona-se contra a NOB-SUS/96, uma vez que esta propõe uma espécie de “cesta básica de ações mínimas de saúde para os cidadãos mínimos”, e questionam se isso não seria uma aceitação do lado “humano” do neoliberalismo. Nesta mesma perspectiva, afirma que o

Estado mínimo de direitos e perspectivas (...) busca abolir o campo social torturando e fazendo desaparecer os sujeitos e os grupos, o desejo e a organização. Não há papel mediador e organizador, pois as instituições públicas intolerantes às convivências entre diferentes (nas escolas, nos hospitais...) quando privatizadas desempenham o sistema de privilégios distinguindo quem paga de quem não paga, visando o lucro e não o bem-estar dos indivíduos (ENCONTRO MLA, 1999, p.55).

O V Encontro Nacional do MLA, realizado em 2001, assim como os anteriores, apresentou como crítica, além da política neoliberal sustentada no “Estado mínimo” e a “Globalização”,

Esse modelo econômico imposto ao restante do mundo pelos países de economia desenvolvida, vem fomentando o surgimento do fantasma da recessão econômica rondando a casa dos mais ricos, enquanto faz a realidade da exclusão, do desemprego e da miséria habitar a casa dos mais pobres (ENCONTRO MLA, 2001, p.85)

De acordo com o relatório desse encontro, como consequência desse contexto, teria surgido uma série de movimentos sociais, em escala mundial, de contestação desta ordem econômica. (ENCONTRO MLA, 2001, p. 85). Nesse sentido, o MLA seria um movimento social nascido nesse contexto e que

tem tornado possível e vitorioso o enfrentamento com instituições, grupos e pessoas tradicionalmente conservadores (...), no sentido da transformação de sua atitude para com as pessoas portadoras de transtornos mentais e da revisão do modelo assistencial oferecido às mesmas (ENCONTRO MLA, 2001, p.86).

4.3 A SAÚDE MENTAL ENQUANTO POLÍTICA SOCIAL

Este eixo temático está presente no Manifesto de Bauru (1987), no II, V e VI Encontros Nacionais do MLA e nos I e II Encontros da RENILA. No Manifesto de Bauru, apresenta-se da seguinte forma:

Contra a mercantilização da doença, contra uma reforma sanitária privatizante e autoritária; por uma reforma sanitária democrática e popular, pela reforma agrária e urbana; pela organização livre e independente dos trabalhadores; pelo direito à sindicalização dos serviços públicos. (CONGRESSO DE TRABALHADORES EM SAÚDE MENTAL, 1987).

Para o movimento,

O manicômio é a expressão de uma estrutura presente nos diversos mecanismos de opressão desse tipo de sociedade. A opressão nas fábricas, nas instituições de adolescentes, nos cárceres, a discriminação contra negros, homossexuais, índios, mulheres (CONGRESSO DE TRABALHADORES EM SAÚDE MENTAL, 1987).

O II Encontro Nacional do MLA (1995) menciona, apenas, que o movimento pretende a extinção dos manicômios e o VI Encontro de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial (2000) afirma que tem por objetivo romper com o modelo manicomial.

O V Encontro Nacional do MLA (2001) defende uma política de saúde mental humana, ética e resolutiva, que combata a discriminação, a violência, a segregação social, e que possibilite a convivência dos diferentes, aliados a todos que lutam contra todas as formas de opressão (ENCONTRO MLA 2001, p. 61). O Núcleo de São Paulo reafirma que o compromisso do movimento será, acima de tudo, com a reforma psiquiátrica e como os pacientes; mantém a defesa da extinção dos manicômios no Brasil, a defesa dos princípios da Reforma Sanitária e do Sistema Único de Saúde (SUS), e que os serviços substitutivos ao modelo manicomial sejam de natureza pública e constituídos de acordo com o que preconiza o SUS, a fim de manter o protagonismo do Estado na questão da saúde.

A reivindicação pela garantia do atendimento à saúde pelo SUS e, em especial à saúde mental, se faz presente em todas as teses desse relatório. Com isso, o movimento posiciona-se contrário tanto à privatização quanto à terceirização dos serviços de saúde, uma vez que nesses casos “a saúde é vista como comércio

e há desmonte da rede pública, com o Estado repassando recursos ao mercado. (ENCONTRO MLA, 2001, p.107).

O I Encontro da RENILA resgata os princípios fundadores da Luta Antimanicomial, quais sejam: a luta pela transformação das relações entre a sociedade e a loucura, contra as instituições manicomiais e a cultura manicomial. No âmbito das reivindicações, o movimento traz: a necessidade da constituição de serviços de saúde mental que ofereçam um tratamento digno, pautado no respeito à liberdade e na busca do consentimento dos seus usuários; a extinção progressiva e irreversível dos hospitais psiquiátricos; e a defesa da criação e aprimoramento das legislações que assegurem aos portadores de sofrimento mental a plena condição de sujeitos de direitos, abolindo as figuras da discriminação e do preconceito.

No VI Encontro Nacional do MLA (2005), o Movimento se posiciona contra toda e qualquer proposta de reforma psiquiátrica que não contemple a implantação de uma rede substitutiva ao hospital psiquiátrico, a criação de lares para pacientes há longo tempo internados e a redução de leitos hospitalares. Para tal, deve-se repensar suas estratégias de enfrentamento ao manicômio e de várias modalidades de instituições totais, como: asilos, FEBEMs, prisões e hospícios.

No II Encontro da RENILA (2007), o movimento se posiciona pela efetivação da Reforma Psiquiátrica como política pública de saúde mental no Brasil.

4.4 A RELAÇÃO COM OUTROS MOVIMENTOS SOCIAIS

A proposta de relação com outros movimentos sociais não está presente em todos os encontros da Luta. Esta pesquisa pode identificar que tal articulação apresenta-se nos seguintes encontros: Manifesto de Bauru, I, II, III, V e VI Encontros Nacionais do MLA, no III e VI Encontros Nacionais de Entidades de Usuários e Familiares da Saúde Mental e no I e II Encontros da RENILA.

Entretanto, os movimentos que compõem a Luta Antimanicomial trazem em suas propostas e estratégias, a necessidade de se articularem com outros movimentos sociais. Esta articulação ora aparece de forma isolada e ora, vinculada à demanda do movimento no sentido de estabelecer parcerias que fortaleçam os objetivos da Luta Antimanicomial, com exceção do Manifesto de Bauru. Neste documento, a defesa pela articulação com outros movimentos sociais está

claramente vinculada à luta da classe trabalhadora por direitos à saúde, justiça e melhores condições de vida. O MLA compromete-se, também, em estabelecer uma “aliança com o movimento popular e com a classe trabalhadora organizada”, através de uma “articulação efetiva e sistemática entre a Organização dos Trabalhadores em Saúde Mental e o movimento popular e sindical”. (CONGRESSO DE TRABALHADORES EM SAÚDE MENTAL, 1987).

Já a partir do I Encontro Nacional do MLA (1993), esta articulação apresenta-se “através de novas formas, novos espaços de reflexões e de avanços, para que a sociedade se aproprie desta luta” (ENCONTRO MLA, 1993, p.7). O relatório referente a este encontro destaca como um aspecto importante das ações deste movimento, o encaminhamento de projetos de lei em nível nacional e estadual, como sendo um dos instrumentos de luta e de intervenção política do movimento, pois defende que “é o poder de pressão do movimento da Luta Antimanicomial, articulado a outros movimentos sociais, é que pode garantir que uma determinada lei passe a ser implementada”. Mais uma vez, a articulação com outros movimentos aparece como um ganho de forças do MLA para conquistar as reivindicações específicas da saúde mental. Um dos eixos que deve ser garantido durante os processos de formulação de tais projetos, refere-se à implementação de “dispositivos acerca dos direitos de cidadania dos usuários dos serviços de saúde mental” (ENCONTRO MLA, 1992, p.20).

Contudo, este documento aponta, também, dificuldades e problemas, na parceria com alguns movimentos, como o sindical e o sanitário, os quais seriam “afetados por visões corporativistas e normativas que deveriam ser superadas”. Por isso, o MLA propõe

Inserir a questão da saúde mental em todos os movimentos sociais, sindicais, conselhos representativos, etc., uma vez que esta discussão extrapola o binômio saúde-doença. O movimento de saúde mental caminha para o exercício pleno de todos através da articulação com estes movimentos (ENCONTRO MLA, 1993, p.10).

Este encontro ressalta, também, a necessidade de terem “representação nos conselhos municipais e estaduais de saúde, nos fóruns sociais, nas entidades de categorias, nos movimentos populares e setores políticos” (ENCONTRO MLA, 1993, p.7)

No III Encontro Nacional das Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial (1993), as propostas de articulação com outros movimentos sociais apresentam-se a partir dos serviços de saúde, os quais deveriam permitir e incentivar os usuários a se organizarem em grupos, em conselhos populares, e em associações de usuários e de familiares que objetivem propor e construir ações que transformem a relação com a loucura na sociedade, na legislação e na vivência, organização e fiscalização dos serviços.

Quanto ao relatório do II Encontro Nacional do MLA (1995), a ligação deste com outros movimentos sociais, aparece, tanto na estrutura organizativa do movimento quanto nas estratégias de luta e superação do modelo manicomial e da ocupação de espaços políticos de poder e decisão - reforçado pela necessidade de defender a inserção da saúde mental na rede de saúde em geral, através da articulação com outros movimentos populares, no sentido de garantir a cidadania e não a exclusão.

No III Encontro Nacional do MLA (1997), a proposta de intervenção junto a outros movimentos sociais tem por finalidade contribuir para a construção ou revisão de políticas mais justas e claras de recebimento de benefícios que não caracterizem assistencialismo e nem estejam atrelados a interdições ou curatelas. Além disso, o relatório propõe maior articulação do Movimento Antimanicomial com os Conselhos e as Conferências da Assistência Social, dos Direitos da Criança e do Adolescente, da Mulher, da Saúde e demais políticas públicas sociais, para que as lutas ganhem mais força e maior amplitude.

O VI Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Saúde Mental (2000) manteve restrita sua relação com outros movimentos sociais, na medida em que pretendem aglutinar movimentos sociais organizados, que se identifiquem com a Luta Antimanicomial. Define, também, a necessidade de se estabelecer parcerias com sindicatos e conselhos profissionais. O V Encontro Nacional do MLA (2001) resgata a proposta do III MLA (1997) ao apresentar a relação com outros movimentos sociais, na forma de participação nos órgãos de controle social, na articulação com o movimento das mulheres, dos idosos, o Movimento sem terra, etc., ou simplesmente como indicativo da necessidade de articulação com outros movimentos sociais.

Os relatórios das Plenárias Nacionais trazem a necessidade de entender a crise do MLA dentro de uma conjuntura mais ampla, que é da crise dos movimentos sociais, bem como a necessidade de ampliar o relacionamento com outros movimentos sociais, conselhos e sindicatos.

No I Encontro da RENILA (2004), a Rede afirma que a Luta Antimanicomial se transformou num movimento social desatrelado do Estado e dos serviços de saúde mental e que “nesta luta, aliada às lutas libertárias do nosso tempo, encontram-se os mais vivos e corajosos movimentos sociais do cenário político brasileiro” e que a Luta Antimanicomial é uma luta política de emancipação (ENCONTRO NACIONAL DA RENILA, 2004).

No VI Encontro Nacional do MLA (2005), a relação com outros movimentos sociais aparece no sentido de que suas ações devem gerar ganhos para toda a sociedade. Noutra momento, propõe a articulação com o movimento estudantil, de mulheres, ecológicos, DST/AIDS, MST e Tortura Nunca Mais, no sentido de fortalecimento da luta por uma sociedade antimanicomial, mais solidária e justa.

Por fim, no II Encontro da RENILA (2007) a proposta de articulação com outros movimentos sociais aparece como estratégia de fortalecimento da relação de parceria com outros movimentos sociais.

4.5 AS AÇÕES PROPOSTAS PELOS MOVIMENTOS - OS DIREITOS DE CIDADANIA

Conforme relatado no item referente à relação da Luta Antimanicomial com outros movimentos sociais, o Manifesto de Bauru apresenta a questão dos direitos de cidadania dos usuários da saúde mental atrelada à luta de todos os trabalhadores por melhores condições de vida, de saúde e de justiça.

Já as reivindicações apresentadas a partir do I Encontro Nacional das Entidades de Usuários e Familiares da Saúde Mental (1991), estão relacionadas ao campo dos direitos de cidadania do usuário da saúde mental, a saber: o recebimento de qualquer tratamento psiquiátrico não deve significar que o paciente perca o seu direito ao trabalho, inclusive no que diz respeito aos direitos trabalhistas; a criação

de uma lei que regulamente a abertura de um determinado número de vagas no mercado de trabalho para os portadores de transtorno mental, seja em instituições públicas ou privadas; o direito à participação no tratamento, na sociedade e, sobretudo, o direito de viver e não de ser mortificado com uma carreira psiquiátrica; e por fim, a reivindicação pelo fim do manicômio e pela criação de serviços substitutivos a este, em que o paciente seja respeitado como participante no processo do tratamento, pois o manicômio deixa o indivíduo fora da própria vida para transformá-lo em objeto de lucro. Este encontro aponta, ainda, a questão da dificuldade de convivência com as diferenças na conquista da cidadania e na construção do movimento enquanto movimento social.

Neste último caso, exemplificam a utilização do termo “usuário” como sendo algo que deve ser questionado pelo fato de trazer ainda “características rotuladoras, que restringem a plenitude dos sujeitos, como se eles somente usassem o serviço sem uma identidade própria e melhor definida como pessoas que participam ativamente da sociedade” (ASSOCIAÇÃO SOS SAÚDE MENTAL DE SÃO PAULO, [200-?])

Dos onze eixos apresentados no relatório do I Encontro Nacional do MLA (1993), somente um faz referência a questões externas às reivindicações específicas do segmento que o movimento representa ou dos trabalhadores e militantes, qual seja, o “apoio ao enfrentamento contra a miséria, exclusão e o sofrimento” (ENCONTRO MLA, 1993, p.8). Todas as outras questões estão voltadas para as demandas específicas dos portadores de transtorno mental.

Além disso, defende-se a necessidade de “aprofundar a discussão sobre a gestão popular enquanto alternativa à gestão pública ou privada das práticas em saúde mental” (ENCONTRO MLA, 1993, p.8).. Este relatório apresenta o resultado da discussão do grupo sobre os recursos que o movimento deve utilizar para romper com a cultura manicomial, destacando-se, dentre eles, o seguinte:

É preciso romper com os estigmas que impedem que as pessoas optem por formas de viver marcadas por valores pré-estabelecidos por uma sociedade segregadora e que entende tais opções (exemplo: homossexualismo) como patologias. A nossa sociedade não consegue conviver com as diferenças e a forma que encontra de lidar com isso é de excluí-los. Condição a partir da qual esta sociedade se descompromete com o que é parte dela. É preciso mudar o padrão cultural, o que não significa negar as diferenças, mas respeitá-las e garantir a heterogeneidade e a cidadania na sociedade. Precisa ficar claro que não é a proteção dos excluídos que propomos, mas sim relações de troca que respeitem as diferenças, possibilitando a transformação legítima das relações (ENCONTRO MLA, 1993, p.15).

O primeiro eixo que deve ser garantido durante os processos de formulação de tais projetos refere-se à implementação de “dispositivos acerca dos direitos de cidadania dos usuários dos serviços de saúde mental” (ENCONTRO MLA, 1993, p.20).

O segundo diz respeito à aprovação da realização do III Encontro de Familiares e Usuários dos Serviços de Saúde Mental, que deveria ser realizado no mesmo ano (1993), na cidade de Santos/SP. Este evento, segundo o relatório do MLA, seria o responsável por discutir e elaborar uma carta de direitos dos usuários dos serviços de saúde mental⁴⁵, o que de fato aconteceu na cidade de Santos/São Paulo.

A Carta de Direitos dos Usuários e Familiares dos Serviços de Saúde Mental será aqui explicitada, sumariamente, dando-se destaque para aqueles direitos que possibilitam uma apreensão da concepção de cidadania defendida pelo movimento, sendo eles: a garantia ao usuário de saúde mental do direito a uma vida plena em suas dimensões psicológica, existencial, social e política; a assistência à saúde mental como um direito de todos os cidadãos sem discriminação, sendo que esta assistência não poderá justificar violação de direitos de cidadania dos usuários da saúde mental; todo usuário tem direito à liberdade, à dignidade e a ser tratado e ouvido como pessoa humana, com direitos civis, políticos e sociais como qualquer cidadão; não haverá discriminação ou preconceito em relação ao usuário de saúde mental no mercado de trabalho e quanto aos seus direitos trabalhistas, nem nas instituições sociais em geral; nenhum usuário pode ser submetido à exploração econômica, sexual, abuso físico e moral, ou comportamento degradante; todo usuário deve ter garantido o direito de acesso às informações contidas no prontuário, aos meios de comunicação, ao sigilo e a inviolabilidade de

⁴⁵ Ressalta-se que o III Encontro de familiares e usuários ocorreu de fato no ano de 1993 e teve como fruto a aprovação da Carta de Direitos dos Usuários dos Serviços de Saúde Mental.

correspondência, à privacidade e individualidade, a participar das decisões dos serviços, nos conselhos populares, nas conferências e encontros de saúde, a uma representação legal gratuita em caso de incapacidade civil.

O registro existente sobre este encontro, além de apresentar o conteúdo da Carta de Direitos, traz também a reivindicação pela criação de uma lei que garanta vagas no mercado de trabalho para os usuários da saúde mental, incluindo empresas públicas e privadas.

O II Encontro Nacional do MLA (1995) propõe que as ações do movimento se dêem nos campos político, de direitos, da educação e do trabalho.

No campo político, destacam-se as seguintes ações: a manutenção da autonomia político partidária do movimento - apesar de reconhecer que o Partido dos Trabalhadores foi o maior responsável pela implementação das propostas antimanicomiais em suas administrações; ampliação da discussão da exclusão em outros coletivos como o movimento negro, das mulheres, dos sem-terra, etc., resgatando a bandeira da desinstitucionalização não só para o MLA, como também para toda a sociedade.

No campo dos direitos, propõe definir critérios para garantir a gratuidade dos meios de transportes coletivos aos usuários da saúde mental; incentivar a criação de centros de convivência em espaços públicos vocacionados a viabilizar o convívio com os diferentes, a partir da tarefa artística, musical, etc, abertos a qualquer cidadão.

No campo da educação, propõe incluir nos fóruns e sindicatos relacionados à educação a discussão sobre saúde mental / exclusão à cidadania/ direitos dos cidadãos / respeito ao diferente; a inclusão do portador de sofrimento mental no sistema educacional formal, oferecendo-lhe, quando necessário, tratamento diferenciado.

No campo do trabalho, propõe a criação de estruturas de trabalho através de associações e cooperativas que respeitem as singularidades dos sujeitos, viabilizando a inserção no mercado de trabalho; lutar para que as leis, em prol da garantia da não discriminação dos usuários, não caminhem no sentido de reservar no mercado de trabalho lugares destinados exclusivamente ao portador de sofrimento mental; criar no mercado formal de trabalho condições para a participação do portador de sofrimento mental, para que este não seja gerador de mais sofrimento; levar educação e capacitação para o trabalho.

Este encontro objetivou também o resgate do respeito pela subjetividade do cidadão, ao seu pensamento e à sua criatividade, bem como a criação de uma cultura de autonomia, autoria e cidadania, uma vez que a sociedade capitalista abafa a subjetividade do homem (ENCONTRO MLA, 1995, p.12). Por isso, reivindica a igualdade de direito de todo cidadão poder expressar suas diferenças.

Defende que as necessidades particulares dos usuários devem ser atendidas, sem que isso seja confundido com paternalismo. Nesse momento, põe o MLA ao lado de outros movimentos de excluídos como do negro, da mulher, dos homossexuais, dos sem-terra, etc. Outro aspecto que deve ser ressaltado, diz respeito ao destaque que faz do princípio da equidade para resgatar o respeito às diferenças.

O movimento entende que há diferentes formas de exclusão em diferentes espaços assistenciais, compreendidas na impossibilidade de trocas sociais, no partilhar a sociedade, no acesso aos direitos sociais. Propõe então, que o novo modelo de assistência não deve ser excludente e deve ter como norte as seguintes questões: com que ordem social está se comprometendo? Como construir uma ordem que comporta a diferença e o inesperado? Qual é o limite entre assistir e excluir?

Pode-se inferir que as ações interventivas do III Encontro Nacional do MLA (1997) estão direcionadas tanto para o âmbito geral quanto particular. No âmbito geral, destacam-se as seguintes ações: lutar pela construção e consolidação do SUS em todos os níveis; incentivar a criação de uma Comissão de Saúde Mental nos Conselhos de Saúde, a fim de defender o SUS e os Princípios da Reforma Psiquiátrica; pressionar a aprovação do Projeto de Lei Paulo Delgado ou de um substitutivo para o mesmo, que seja avalizado pelo MLA; garantir a independência partidária e governamental do Movimento; e desmistificar a cultura manicomial.

Dentre as ações no âmbito particular, destacam-se: a criação de um manual informativo com descrição dos termos jurídicos como interdição, curatela, tutela, inimputabilidade, etc.; o estímulo à autonomia das discussões e da organização dos usuários; a sensibilização de parlamentares e instituições governamentais para criarem projetos que possibilitem às pessoas desenvolverem suas potencialidades, como por exemplo, cursos profissionalizantes, oficinas de arte, esportes, danças, músicas; bem como propor que os serviços substitutivos, as

associações de usuários e outros atores busquem parceria com órgãos capacitadores e formadores, a divulgação de trabalhos que mudem a imagem estereotipada da loucura, através dos meios de comunicação; e o estímulo a formação de redes de cooperativas.

Este encontro defendeu e reivindicou ações no sentido do reconhecimento do portador de transtorno mental como cidadão portador de direitos como outro qualquer, tendo direito a uma vida com liberdade de ir e vir fora do manicômio; direito de usufruir dos serviços de saúde oferecidos pelo SUS e por planos de saúde sem qualquer tipo de discriminação, podendo recorrer ao Código de Defesa dos Direitos do Consumidor e a Carta de Direitos e Deveres dos Usuários e Familiares - que garante os direitos de cidadania do portador de sofrimento psíquico, em especial.

Além dessas reivindicações gerais, apresentou também reivindicações específicas como, por exemplo: a revisão do conceito de periculosidade, de inimputabilidade; a redução do período de revisão das declarações de insanidade mental de um ano para seis meses; o pedido de revisão da interdição podendo ser feita pelo próprio usuário; a extinção progressiva dos manicômios judiciários e sua fiscalização e avaliação quanto às reais condições de vida e tratamento dos usuários; a garantia da concessão do Benefício de Prestação Continuada (BPC), previsto na Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), como instrumento que promova a inclusão social do portador de sofrimento mental, através da exclusão do hospital psiquiátrico da relação de entidades credenciadas para emitir o laudo de concessão do benefício; a criação de dispositivos para revisão de curatela; e a criação de estruturas de trabalho como: bolsas de trabalho, associações, cooperativas e outras que possam surgir, respeitando as singularidades e viabilizando a inserção no mercado de trabalho, pois

O trabalho é construtor de cidadania, um instrumento de inserção social e um direito capaz de viabilizar outros direitos na vida. As cooperativas surgem como uma das estratégias de produção de bens de consumo e de relações sociais, como proposta de enfrentamento da loucura e do mercado de trabalho. Por outro lado, as cooperativas constituem-se em espaços de intervenção cultural com a sociedade, pois propõem, de forma coletiva, a geração de cultura e de bens. A superação do significante invalidez/validez existente dentro do conceito do trabalho na lógica capitalista, é necessária no sentido de inversão desta para uma relação de troca social (ENCONTRO MLA, 1997, p.11)

No V Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial (1998), destaca-se a proposta de elaboração de um projeto de lei onde se incluía 1% de vagas para pessoas portadoras de sofrimento mental, em empresas com mais de 100 empregados, que deve ser encaminhado ao Executivo através de um legislador em concordância com a luta do Movimento. Neste encontro, reivindicou-se que as cooperativas sociais de trabalho incluíssem a participação de familiares, técnicos e simpatizantes da comunidade, que pudessem auxiliar no processo e viabilizar a comercialização dos produtos dos serviços, buscando parcerias com empresas públicas ou privadas.

O movimento entende que o usuário de saúde mental tem pleno direito a concorrer a vagas no mercado de trabalho como outra pessoa. Para isso, se articula para que seja criado e aprovado um projeto de lei no sentido do direito positivo, ou seja, da reserva de mercado de trabalho para os usuários dos serviços de saúde mental,

No IV Encontro Nacional do MLA (1999) o Movimento apresenta-se com princípios que apontam para uma sociedade sem exclusão e garantidora de direitos e de dignidade da pessoa humana, seja ela usuário, familiar ou trabalhador em saúde mental. Defende a inserção dos Núcleos Estaduais da Luta Antimanicomial no movimento de moradia, disputando políticas públicas habitacionais para efetivar o direito de moradia dos usuários de saúde mental e dos demais excluídos.

Neste relatório, o movimento defende também que os serviços residenciais terapêuticos sejam instrumentos promotores de cidadania, sendo moradias e não serviços de saúde mental; e que a utilização de benefícios do tipo "continuado" não implique em atentado à cidadania, por meio de sua vinculação à interdição (tutela ou curatela) ou à manutenção de internação psiquiátrica prolongada. Assim,

1 - Um benefício deve ser sempre instrumento de efetivação da cidadania, portanto, não pode ser vinculado à possibilidade de restrição da mesma (curatela/tutela);

2 - Como instrumento de efetivação da cidadania deve garantir que o beneficiado se encontre já fora de espaços de restrição da liberdade, como o hospital psiquiátrico. (ENCONTRO MLA, 1999, p.40)

Quanto ao “direito ao trabalho”, o movimento defende que a implantação e manutenção de Cooperativas Sociais⁴⁶ devem seguir os princípios aprovados na Plenária Nacional de conclusão do IV Encontro Nacional do MLA que considera o Trabalho como veículo que propicia autonomia e emancipação aos cooperativados; respeita as possibilidades e singularidades dos sujeitos; substitui e relação de tutela por contrato; não deve se constituir como oficinas terapêuticas, devendo manter-se autônomas dos serviços de assistência à saúde.

Além disso, propõe discutir a questão do trabalho no âmbito do Movimento de forma mais ampla - no sentido da garantia do direito ao trabalho para todos os cidadãos -, não se restringindo somente ao tema das Cooperativas sociais, repudiando as iniciativas governamentais que lançam mão do sistema de cooperativas como forma de se desobrigar dos encargos sociais na contratação de recursos humanos.

Noutro âmbito, afirma que não seria possível pensar a Reforma Psiquiátrica descolada dos princípios da Reforma Sanitária. Por isso, propõe que

Enfrentar a nova ordem com atitudes de estranhamento requer entre outras coisas, perceber o desgaste das palavras cidadania, solidariedade, cooperação, condenadas a uma massificação que banaliza o significado dando sentidos duvidosos. Como dialogar com um indivíduo cidadão acerca da solidariedade diante da fome, do desemprego, do sofrimento mental, sem ingressar na substância profunda de uma sociedade percebida nas formas de trabalho, de moradia, na maneira de amar, viver e morrer? (ENCONTRO MLA, 1999, p.56).

No VI Encontro de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial (2000) destacam-se as seguintes ações: a desvinculação do Benefício de Prestação Continuada da interdição judicial, exigida arbitrariamente pela perícia do INSS; a efetivação da política afirmativa com cotas dentro das empresas, discutindo o estereótipo da loucura e suas especificidades; e a estimulação da participação mais efetiva dos usuários e familiares nos conselhos. Deste encontro, destacam-se os seguintes objetivos: conquistar a autonomia social dos usuários; e garantir os direitos sociais dos usuários como cidadãos. Nesse sentido, definiram como estratégia de luta trabalhar para institucionalizar a Lei de Compensação, a exemplo do Movimento Negro, entre outras.

⁴⁶ Aprovada pela Lei nº9.867 de 10/11/1999.

Nessa direção, o movimento reivindica, também: a criação de uma lei que garanta o trabalho ao usuário; o fim da exigência da interdição judicial para a concessão do BPC; e a manutenção do benefício a todos aqueles forem desinterditados, mantendo sua condição de cidadão, uma vez que para o movimento a conquista da autonomia necessita da construção de um novo modelo assistencial de atenção em saúde mental que facilite a participação ativa do usuário como protagonista de sua história.

Esse modelo requer novos lugares de produção de sentido, onde na “emoção de lidar” possam fluir relações mais humanas e os afetos mais criativos, e garantam a construção da cidadania, favorecendo a integração psicossocial, o acesso a educação, à moradia, ao trabalho e ao lazer. (ENCONTRO DE ENTIDADES DE USUÁRIOS E FAMILIARES DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 2000, p. 1)

Além disso, o movimento de entidades defende que nos serviços substitutivos seja trabalhado o conceito social da loucura, na tentativa de sua desmistificação, assim como, que se evite as rotulações técnicas em respeito à dignidade e a cidadania.

O V Encontro Nacional do MLA (2001) apresenta as seguintes propostas: garantia da participação de representantes do MLA nas Conferências Estadual e Municipais de Saúde Mental, bem como sua participação nas mesas dessas conferências; discussão das formas de o Movimento participar em bloco nessas conferências garantindo a inserção de suas propostas nos grupos e/ou nas plenárias; pressão sobre as secretarias municipais para convocação das conferências; mobilização para garantia da aprovação de leis estaduais e municipais que possam incluir aspectos não considerados na lei federal, como a proibição de abertura/ampliação de leitos em hospitais psiquiátricos; e garantia da participação de usuários e seus familiares na gestão dos serviços de saúde mental.

Neste encontro, o MLA se autodefine como um movimento que se constitui na forma de rede de pessoas, entidades, ONGs, instituições, movimentos populares e sindicais, estudantes e outras organizações interessadas na conquista da cidadania plena das pessoas que sofrem de transtornos mentais. Reafirma, também, que seus objetivos concentram-se na radicalidade da transformação da sociedade numa sociedade sem manicômios e numa mudança ético-política para

uma sociedade sem exclusões, que garanta a convivência dos loucos com os ditos normais

Os militantes da Luta Antimanicomial do nosso país precisam mais do que tudo, estudar bastante sobre a Reforma Psiquiátrica, SUS, Controle Social, Constituição Federal, Políticas Públicas e participar de outros conselhos de direitos. E assim poder intervir junto À sua comunidade nos Conselhos Gestores, Municipais, Estaduais e Nacionais de Saúde. Cada estado precisa fazer grupos de estudos e assim discutir os nossos direitos e deveres enquanto cidadãos junto a comunidade, gestores e em último caso recorrer a Justiça (Ministério Público) (ENCONTRO MLA, 2001, p.32).

No item sobre as propostas para a III Conferência Nacional de Saúde Mental, o relatório apresenta um subitem intitulado “Direito, acessibilidade e cidadania”, onde a questão dos direitos e da cidadania gira em torno das seguintes reivindicações: da participação dos usuários e dos familiares nos serviços; da reinserção dos usuários no mercado de trabalho; desinterdição de portadores de transtorno mental que foram interditados para o recebimento de algum benefício; extensão aos portadores de transtorno mental dos benefícios da lei que garantem percentual de vagas a portadores de deficiência no mercado de trabalho em instituições públicas e privadas.

Além desse item específico sobre cidadania, o relatório apresenta questões referentes à cidadania em outros itens, como por exemplo, quando propõe a criação de bolsa de apoio à ressocialização para usuários da saúde mental, de caráter temporário, sob avaliação da equipe técnica; bem como pela reivindicação de passe-livre em nível nacional, a fim de garantir o acesso do usuário ao tratamento.

Afirma que pouco aparece nas discussões sobre a questão da “exclusão” social da loucura uma análise sobre a sua condição de classe social, quer dizer, a sua condição de pobres.

A questão da luta de classes aparece na tese do Núcleo da Bahia como sendo uma disputa de poderes entre técnicos e usuários. Como se os usuários pertencessem a uma classe social diferente dos técnicos e essa disputa estaria sendo alimentada por uma falta de perspectiva mais ampla do ponto de vista programático, possibilitando que a experiência política desse grupo fique marcada por uma intensa endogenia alimentada pela rivalidade dos usuários com os técnicos em busca de reconhecimento. E o que apresenta como perspectiva política mais

ampla, por exemplo, é a luta pela extinção dos 60.000 leitos psiquiátricos existentes naquele período.

Este relatório (ENCONTRO MLA, 2001, p.56) afirma que a maior parte dos problemas dos usuários encontra-se vinculada à sua condição de classe social e, além desses elementos de diferenciação social e econômica, outro problema presente é a inclusão da “questão psíquica” que

(...) ao afirmar a existência de uma diferença entre os homens aponta para os limites desse projeto racionalizador que marca o advento da Modernidade e sustenta o edifício político baseado na representação de interesses. De certa forma a presença da loucura, marca que os homens não são definitivamente iguais e nem, ao menos, podem todos suportar-se e serem suportados, a partir de uma exclusiva referência simbólica da lei. A experiência de escutar vozes, sentir que o seu pensamento está sendo divulgado, ter a certeza de uma perseguição, constituem-se, (...) experiências vivenciadoras da presença de uma estrutura psíquica distinta, que torna estes sujeitos momentaneamente limitados para colocarem-se como sócios plenos da sociedade. A qualidade da experiência psíquica colocada a disposição para uma participação em um fórum de característica política, nem sempre está compatibilizada com as exigências que é feito para este tipo de participação (ENCONTRO MLA, 2001, p.59).

Outro aspecto diz respeito ao avanço do reconhecimento dos direitos sociais dos portadores de transtornos mentais junto aos Conselhos de Assistência Social, de Saúde, de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente e que, em alguns casos, trabalhadores e usuários têm assento nos conselhos, bem como defende-se também a participação de usuários e familiares nas comissões de saúde mental.

O Núcleo do Rio de Janeiro apresenta sua tese para o V Encontro do MLA dividida em sub-temas. Dentre eles, podemos destacar aquele que se refere à Cidadania e que apresenta as seguintes propostas: que sejam denunciadas junto ao Ministério Público violências perpetradas contra os direitos dos portadores de transtorno mental; que os serviços devem incentivar produções culturais e artísticas, que devem funcionar como instrumentos críticos e desmistificadores da doença mental; que as associações de usuários se constituam como forças auto-curativas para os usuários; que sejam criados grupos de mútua-ajuda específicos para cada segmento, ou seja: usuários, familiares e técnicos - estes grupos devem existir de forma autônoma; e, por último, que sejam estabelecidos mecanismos democráticos nas cooperativas sociais, que permitam participação efetiva dos usuários (ENCONTRO MLA, 2001, p.103-104).

A I Plenária Nacional realizada em março de 2002 em São Paulo, cujo objetivo foi dar continuidade às discussões iniciadas no V Encontro realizado em 2001, definiu as seguintes ações: a garantia do desatrelamento do movimento com relação ao Estado; o estabelecimento de parcerias com gestores que são ou foram do movimento; o fortalecimento das associações de usuários e familiares; a ocupação dos espaços de controle social; a pressão sobre gestores, deputados e Ministério Público, objetivando a sua sensibilização; a reafirmação da diretriz do movimento na relação com o Estado no sentido de construir a substituição do manicômio no Brasil; o exercício do controle social sobre as ações do governo; e o estabelecimento de uma postura crítica permanente contra o neoliberalismo.

De acordo com a II Plenária Nacional realizada em outubro de 2002, também em São Paulo, cuja finalidade foi dar continuidade às discussões que não foram contempladas na I Plenária, foram definidas as seguintes reivindicações OU propostas de ações: o movimento deve ser formado pelos segmentos de usuários, familiares e profissionais, respeitando-se as diferenças entre eles; divulgar a idéia do Movimento Antimanicomial como movimento social diferente do movimento da Reforma Psiquiátrica (sendo que essa idéia não aparece em nenhum outro documento); o movimento precisa se reaproximar das ruas, mobilizando-se a partir de lutas concretas de âmbito mais geral e, também, aquelas ligadas especificamente ao (com o ???) campo da saúde mental.

No VII Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial (2003), a questão da cidadania dos usuários aparece vinculada apenas à possibilidade de autonomia que os Benefícios de Prestação Continuada e outros, por exemplo, possam viabilizar.

De acordo com o I Encontro da RENILA (2004) os usuários e os familiares organizados do Movimento da Luta Antimanicomial devem se empenhar em implantar, implementar e regulamentar Comissões Estaduais e Municipais de Reforma Psiquiátrica⁴⁷, exigindo das Secretarias de Saúde o cumprimento da Lei da Reforma Psiquiátrica⁴⁸ em seus estados e municípios, para que seja exercido o controle social na fiscalização da rede de serviços de saúde mental; devem

⁴⁷ Estas comissões devem ser referendadas nas Conferências de Saúde; lutar para que no “Projeto Primeiro Emprego” do Governo Federal, seja reservado um percentual para usuários com transtorno mental e que o encaminhamento dos usuários para tal projeto se dê via associações e/ou Grupos de Trabalhos nos serviços.

⁴⁸ Cabe ressaltar, que a Lei da Reforma Psiquiátrica foi aprovada em abril de 2001, através do projeto de lei de autoria do Senador Sebastião Rocha que substituiu o original do Deputado Paulo Delgado.

participar de forma ativa no acompanhamento e denúncias de violação de direitos humanos que afetam os portadores de sofrimento mental.

Este encontro vincula a dimensão dos direitos e da cidadania dos usuários à sua participação no processo da Luta Antimanicomial ao lado de técnicos e familiares e de terem seus direitos civis, políticos e sociais reconhecidos como qualquer outro cidadão.

Segundo a própria rede, sua característica essencial e definidora é a participação dos portadores de sofrimento mental como porta-vozes de suas questões e protagonistas da luta por seus direitos, tanto nos núcleos locais como em âmbito nacional. Esta rede defende, também: a luta pela radical transformação das relações entre loucura e sociedade; o combate a todas as figuras de aprisionamento e exclusão dos chamados loucos, para a conquista do acesso ao pleno exercício da cidadania; por uma vida digna, livre e independente para os portadores de sofrimento mental através do acesso ao trabalho, ao lazer, à saúde, à educação, à cultura, que constituem direitos legítimos e inalienáveis de todos os homens.

Para a RENILA, a luta pela transformação das relações entre loucura e sociedade exige transformações profundas nas estruturas econômicas, sociais e políticas, visando torná-las compatíveis com os valores de justiça, solidariedade, igualdade e liberdade, afirmados pela Luta Antimanicomial. Além disso, a rede defende, também, que a cooperativa social seja efetivada e garanta a inserção de todos os usuários dos serviços de saúde mental e que se amplie a rede de oferta de trabalho formal assistido para usuários com transtornos mentais.

O relatório do VI Encontro Nacional do MLA (2005) propõe que os serviços de saúde mental, comprometidos com a Reforma Psiquiátrica, criem recursos de amparo jurídico em defesa da cidadania e autonomia do usuário; garantam aos usuários informações sobre como devem exigir seus direitos humanos, sociais, civis e políticos; bem como enfatiza que a luta pelos direitos humanos na saúde mental deve centrar-se em ações para fora dos serviços de saúde mental, preferencialmente, combatendo o preconceito dirigido à loucura nos diversos grupos sociais.

Além disso, este encontro propôs, também, ações no sentido de viabilizar a inserção dos portadores de sofrimento mental no mercado de trabalho, tais como: possibilitar economicamente os projetos de Cooperativas Sociais; resgatar leis que

tratem de proteção a minorias desfavorecidas diante do mercado formal de trabalho; discutir a viabilidade de reinserção do usuário de Saúde Mental no mercado, na mesma área para a qual tem qualificação específica; e cobrar a fiscalização do Ministério Público nas empresas que não cumprem com a lei de cotas destinadas às pessoas portadoras de deficiência mental.

No âmbito geral, este encontro deliberou que o movimento deve: combater as “práticas manicomiais” por profissionais, usuários e familiares nos serviços, associações, espaços de controle social e do próprio MLA; articular-se com a política de assistência ao idoso, deficientes e de assistência social, questionando modelos institucionais fechados, buscando modelos adequados a esses grupos sociais; manifestar-se contra a lógica capitalista de faturamento do SUS por procedimentos; articular-se com as várias instâncias de participação social no sentido de promover uma discussão crítica acerca da lei 10.216⁴⁹ e dos efeitos que a mesma produz no modelo substitutivo e na rede de saúde como um todo⁵⁰.

Para tal, o movimento deve criar novas estratégias para: discutir a questão da Luta Antimanicomial para que a mesma seja inserida na formação de profissionais, através da articulação com universidades; exigir do poder público a inclusão em concursos públicos de questões relativas aos princípios do MLA, para a contratação de novos profissionais; incluir nas ações do controle social / Movimento Antimanicomial as fiscalizações em todos os serviços de saúde mental públicos e privados; procurar as comissões de Direitos Humanos de diversas entidades, requerendo participação de seus representantes no acompanhamento de ações efetivas na garantia dos direitos humanos no campo da saúde mental; e divulgar amplamente os direitos e deveres dos usuários.

Neste encontro, o MLA propõe desvincular a concessão do BPC à renda *per capita* familiar, uma vez que

⁴⁹ A Lei 10.216, foi aprovada em abril de 2001, através de um Projeto de Lei elaborado pelo Senador Sebastião Rocha cujo objetivo foi substituir o Projeto de Lei do Deputado Paulo Delgado que vinha encontrando muitos empecilhos para sua aprovação, uma vez que este deixava claro, por exemplo, que a nova política de Saúde Mental primaria pela extinção imediata de todos os hospitais psiquiátricos, confrontando-se assim com os interesses privados de exploração mercantil da Saúde Mental.

⁵⁰ Propõe que esta discussão suscite entendimentos que possam subsidiar a criação de uma frente parlamentar para a proposição de uma emenda constitucional à Lei 10.216, que garanta a extinção progressiva dos hospitais psiquiátricos com prazo determinado

Historicamente, o usuário de saúde mental tem seus direitos violados, o que compromete sua autonomia e a responsabilização por sua própria existência, que se confirma na vivência cotidiana dos serviços substitutivos. A banalização da interdição judicial é uma grande violência com as pessoas em tratamento psiquiátrico, pois para ter acesso a alguns benefícios sociais torna-se obrigatória sua interdição” (ENCONTRO MLA, 2005,)

Outro aspecto que deve ser ressaltado sobre este relatório, refere-se à proposta de que os encontros do MLA tornem-se espaços de formação para pensar a prática. O que mais uma vez sugere que o espaço de militância política estaria se afastando dessa natureza, para tornar-se um espaço de deliberações técnico-profissionais.

O II Encontro Nacional da Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial, realizado em Goiânia, em julho de 2007 teve por objetivo traçar estratégias de intervenção na luta pela conquista de uma sociedade sem manicômios. Dentre as ações propostas pela rede, destacam-se: pressionar o Estado brasileiro para aceleração dos resultados dos PNASH's⁵¹ (Programa Nacional de Avaliação de Serviços Hospitalares), contando com a participação de representantes dos usuários e membros da Rede Antimanicomial; investir na formação política dos militantes, em âmbito nacional, para fortalecimento dos serviços substitutivos; participar do processo de organização das Conferências de Saúde Mental, bem como realizar uma ocupação mais efetiva nas Conferências, nos Conselhos Gestores e em todos os espaços de decisão; elaborar um Estatuto de Proteção aos Direitos do Portador de Transtorno Mental para que seja transformado em lei; estimular a criação de associações dos usuários e familiares, com a participação da comunidade e dos técnicos; e incentivar a criação de cooperativas

⁵¹ “Programa Nacional de Avaliação dos Serviços Hospitalares – PNASH/Psiquiatria, instituído pela Portaria GM 251, de 31 de janeiro de 2002, consiste no processo sistemático e anual de avaliação e supervisão da rede hospitalar especializada em psiquiatria, assim como hospitais gerais com enfermarias ou leitos psiquiátricos leitos (BRASIL, 2004c, p.124). Este Programa já realizou vistorias em todos os hospitais psiquiátricos públicos e conveniados ao SUS em 2002, 2003/2004 e 2006/2007. Os resultados dos processos avaliativos indicam os hospitais que apresentam sérios problemas na qualidade de assistência. (...) Este instrumento gera uma pontuação que, cruzada com o número de leitos do hospital, permite classificar os hospitais psiquiátricos em quatro grupos diferenciados: aqueles de **boa qualidade** de assistência; os de **qualidade suficiente**; aqueles que **precisam de adequações** e devem sofrer **revistoria**; e aqueles de **baixa qualidade**, encaminhados para o **descredenciamento** pelo Ministério da Saúde, com os cuidados necessários para evitar desassistência à população” (<http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/pnash.pdf>).

de trabalho social dos usuários e familiares visando à qualificação dos cooperados para inserção no mercado de trabalho, de acordo com a lei 9.867/1999⁵².

Neste Encontro, foi elaborada uma carta endereçada ao Exmo. Presidente da República Sr. Luiz Inácio Lula da Silva, na qual o movimento vem agradecer ao Governo Brasileiro pela implantação do Programa “De Volta pra Casa”⁵³, que segundo o relatório, “vem significando um valoroso instrumento de inclusão social e reconhecimento de uma dívida social e histórica para com todos aqueles que passaram pela condição humana de longa segregação e clausura nos manicômios” (ENCONTRO NACIONAL DA RENILA, 2007).

Além desse agradecimento, o movimento reivindica a garantia dos direitos sociais, civis e políticos dos usuários, para que eles tenham uma efetiva inserção na sociedade. Assim, de acordo com o relatório, os usuários posicionam-se da seguinte forma: “(...) o nosso primeiro direito é a garantia de acesso ao tratamento aberto, no âmbito psicossocial, bem como o de ir e vir a esses serviços, pois muitas vezes a nossa condição financeira não nos permite freqüentá-los com a assiduidade devida” (ENCONTRO NACIONAL DA RENILA, 2007).

Por outro lado, se opõem à banalização das interdições judiciais geradas pelo acesso ao BPC, reivindicando que a concessão do benefício não esteja atrelada à interdição, uma vez que esta anula os direitos de cidadania.

No documento referente ao VII Encontro Nacional do MLA (2007)⁵⁴, percebe-se a ausência de elementos como: análise de conjuntura, ações interventivas e a questão dos direitos de cidadania. Ele apresenta apenas algumas reivindicações do movimento, quais sejam: a garantia de tratamento contínuo em saúde, de acesso ao passe livre em transportes coletivos, através dos Poderes Legislativos estaduais e municipais; o compromisso de empresas públicas e privadas na concessão de vagas de trabalho pra pessoas com sofrimento mental; a consolidação de política pública habitacional voltada para a clientela de saúde

⁵² A Lei 9.867, de 10 de novembro de 1999, dispõe sobre a criação de Cooperativas Sociais, visando à integração social dos cidadãos conforme especifica. Art. 1º. As Cooperativas Sociais, constituídas com a finalidade de inserir as pessoas em desvantagem no mercado econômico, por meio do trabalho, fundamentam-se no interesse geral da comunidade em promover a pessoa humana e a integração dos cidadãos (Brasil, 2004a, p.15).

⁵³ A Lei 10.708, de 31 de julho de 2003, institui o auxílio-reabilitação psicossocial para pacientes acometidos de transtornos mentais egressos de internações (Brasil, 2004b, p.23)

⁵⁴ Cabe lembrar que o único documento referente a este encontro a que tivemos acesso foi um pequeno relatório composto por algumas reivindicações direcionadas à 13ª Conferência Nacional de Saúde, no qual reivindicam a convocação da IV Conferência Nacional de Saúde Mental.

mental que se encontra em situação de vulnerabilidade social; a garantia de atendimento de qualidade em saúde a todos os cidadãos sem discriminação étnica, racial, de gênero, idade, orientação sexual; a criação de uma Rede Latino-Americana de Saúde Mental e Direitos Humanos; e o incentivo de políticas intersetoriais por órgãos públicos criando-se mecanismos de comprometimento e responsabilização de todos os setores na construção da cidadania e acesso à saúde para os usuários da saúde mental.

4.6 A CIDADANIA DO LOUCO: UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE AS CONSTRUÇÕES TEÓRICAS E POLÍTICAS NO CAMPO DA LUTA ANTIMANICOMIAL

Apresentaremos, neste momento, uma análise comparativa entre os itens 2.3 e 3.1 dessa dissertação, que tratam, respectivamente, de um balanço sobre a concepção de cidadania na perspectiva dos pensadores que informam a Luta Antimanicomial e do conteúdo da análise documental dos relatórios dos movimentos que compõem a Luta, a fim de identificar se há divergências entre o que os intelectuais do movimento discutem enquanto “cidadania do louco” e o que o movimento compreende e reivindica a respeito do tema.

Pôde-se perceber, a partir da análise da concepção de cidadania dos pensadores que informam a Luta Antimanicomial, que houve uma mudança na perspectiva e na defesa do que seja ou venha a ser a cidadania do louco.

As produções de Marsiglia, Costa, Moura Neto e Kinoshita (1990), que datam do final da década de 80, trazem a defesa de uma cidadania vinculada ao reconhecimento do louco como um cidadão como outro qualquer, bem como à conquista de direitos universais, da igualdade jurídica e social entre os loucos e os ditos normais. Portanto, a luta pela cidadania dos loucos, segundo este primeiro grupo de autores, deveria estar vinculada à luta pela cidadania de todos os segmentos da população.

Já para o segundo grupo de autores como Campos (1998), Amarante (1995), Bezerra Júnior (1992), Birman (1992), Tenório (2001) e Vasconcelos (2000), a discussão da cidadania apresenta-se vinculada à discriminação positiva, através da reivindicação de direitos específicos de acordo com as necessidades individuais,

subjetivas e particulares. Isto é, para estes intelectuais, o reconhecimento da cidadania do louco deverá articular a cidadania universal às subjetividades individuais.

Para o primeiro grupo de intelectuais, o que estava em jogo não eram exclusivamente a necessidade de reconhecimento da cidadania do louco e sua emancipação, mas, sobretudo, a emancipação de toda a sociedade. Ou seja, era uma concepção de luta que tinha como âncora, idéias de natureza universalizante; e que fazia certa crítica à sociedade capitalista - apontando a necessidade de o movimento confrontar-se com esta sociedade - como aparece nas reflexões de Marsiglia (1990, p.13), Moura Neto (1990, p. 64-65) e Kinoshita (1990, p.82).

Todavia, é importante ressaltar que essa direção reivindicativa tinha como pano de fundo o contexto sócio-histórico imediatamente posterior à queda da ditadura militar - momento que os direitos de cidadania não eram reconhecidos por sua natureza universalizante e a política de saúde, em particular, não era ainda considerada como dever do Estado e direito de todos.

Paralelamente a estas produções, no âmbito político, o Movimento dos Trabalhadores de Saúde Mental estava realizando seu II Congresso Nacional em 1987⁵⁵, que teve como produto o Manifesto de Bauru. Neste documento, foi possível identificar que a defesa do movimento pela cidadania do louco está em sintonia com o que estes intelectuais defendem. Isto porque, no manifesto, a questão dos direitos de cidadania dos usuários da saúde mental aparece atrelada à luta de todos os trabalhadores por melhores condições de vida, de saúde e de justiça e a dimensão universalizante dos direitos está presente, por exemplo, quando o movimento posiciona-se “contra a mercantilização da doença, contra uma reforma sanitária privatizante e autoritária; por uma reforma sanitária democrática e popular” (CONGRESSO DE TRABALHADORES EM SAÚDE MENTAL, 1987).

Como dito anteriormente no Capítulo II, item 2.3 desta dissertação, para o segundo grupo de intelectuais - Bezerra Júnior (1992), Birman (1992), Campos (1998), Amarante (1995), Vasconcelos (2000) e Tenório (2001) - o ideário democrático construído pelo projeto civilizatório da modernidade não foi suficiente para resolver todas as questões da realidade, porque esta possuiria diferenças individuais, subjetivas e particulares que não seriam respeitadas e atendidas em

⁵⁵ Ver itens 3.1 e 4.1

suas necessidades pela concepção de cidadania universal moderna. Por isso, propõem a discriminação positiva como forma de reconhecimento dessas “diferenças”. Assim, estes intelectuais afirmam que a saída para a cidadania do louco está na superação da concepção de cidadania universal, igualitária para uma cidadania das “diferenças”, trazendo suas reflexões e reivindicações acerca da cidadania do louco para o campo particular, das subjetividades e dos direitos específicos.

Em consonância com este segundo grupo de intelectuais, estão as reivindicações dos encontros dos movimentos que compõem a Luta Antimanicomial a partir dos primeiros anos da década de 1990.

Esta afirmação encontra respaldo no conteúdo dos relatórios referentes aos encontros da Luta Antimanicomial - mais precisamente, quando apresentam suas reivindicações, ações propostas e como deve se dar sua relação com outros movimentos sociais - que vai ao encontro daquilo que os intelectuais citados defendem e propõem enquanto cidadania do louco. Isto é, uma cidadania das diferenças, onde os loucos tenham seus direitos específicos reconhecidos, onde suas questões particulares e subjetivas sejam preponderantes às questões universais.

Diante disso, pode-se inferir que a luta desses movimentos traduz-se numa luta endógena, ou seja, uma luta pela conquista de direitos que atendam aos interesses exclusivos dos portadores de transtorno mental, sem estabelecer um a relação mais ampla com as necessidades sociais de forma geral. A título de exemplo, dos onze eixos apresentados no relatório do I Encontro Nacional do MLA (1993), somente um faz referência a questões externas às reivindicações específicas do segmento que o movimento representa ou dos trabalhadores e militantes do movimento, qual seja, o “apoio ao enfrentamento contra a miséria, exclusão e o sofrimento” (ENCONTRO MLA, 1993, p.8), mas não deixa claro como se daria esse apoio, tão pouco onde querem chegar com isso. Todas as outras questões estão voltadas para as demandas específicas dos portadores de transtorno mental.

Faz-se necessário destacar o conteúdo da Carta de Direitos dos Usuários e Familiares da Saúde Mental - elaborada e aprovada durante o III Encontro Nacional de Entidades de Usuários e Familiares do Movimento Nacional da Luta Antimanicomial -, uma vez que esta possibilitará uma apreensão e confirmação da

concepção de cidadania defendida pelo movimento e como esta vai ao encontro das idéias defendidas pelos autores citados.

Este documento afirma que o usuário de saúde mental tem os seguintes direitos: a garantia do direito à liberdade, à dignidade e a ser tratado e ouvido como pessoa humana - com direitos civis, políticos e sociais, inclusive a assistência à saúde mental como um direito de todos os cidadãos, sem discriminação - a uma vida plena em suas dimensões psicológica, existencial, social e política; de não ser submetido à exploração econômica, sexual, abuso físico e moral, ou a algum comportamento degradante; a ter garantia ao acesso às informações contidas no prontuário, aos meios de comunicação; ao sigilo e a inviolabilidade de correspondência; à privacidade e individualidade; a participar das decisões dos serviços, nos conselhos populares, nas conferências e nos encontros de saúde; a uma representação legal gratuita em caso de incapacidade civil; ao acesso às informações dos direitos dos usuários.

Portanto, para este movimento, além dos direitos universais, os loucos necessitam de direitos específicos. O que vem reforçar a tese de que há uma consonância entre as construções teóricas do que aquele segundo grupo de autores defende enquanto cidadania do louco e o que o movimento reivindica.

Foi possível verificar, claramente nos relatórios desses movimentos, uma repúdio às políticas de ajuste neoliberal afirmando que estas aumentam o número de excluídos, como também se posicionam contrárias tanto à privatização quanto à terceirização dos serviços de saúde, uma vez que nesses casos a saúde é vista como comércio e há desmonte da rede pública, com o Estado repassando recursos ao mercado. (ENCONTRO MLA, 2001, p.107).

Contudo, esta compreensão, sobre a realidade nacional, apresenta-se de forma restrita, uma vez que não fazem uma leitura de realidade do ponto vista da totalidade social e da divisão da sociedade em classes sociais distintas e antagônicas. Isto acontece, por exemplo, quando apresentam uma crítica exclusiva e limitada às políticas de ajuste neoliberal sem aprofundar esta crítica à sociedade capitalista como produtora, inclusive, do neoliberalismo. Neste caso, o movimento mais uma vez vai ao encontro das reflexões dos pensadores citados, quando estes, também, não discutem a questão da cidadania do louco a partir da perspectiva da totalidade social, não levam em consideração os reais interesses de classes – entendidas como classe trabalhadora e os donos dos meios de produção.

Outro elemento que nos chamou atenção foi a paulatina sobreposição das pautas políticas por pautas técnico-profissionais nos encontros do MLA, que dizem respeito à organização e à função dos serviços que devem compor a rede de atenção em saúde mental como os CAPS/NAPS, Centros de Convivência, o Hospital Geral. Pode-se perceber que este fato vem ocorrendo mais precisamente a partir da aprovação da Política Nacional de Saúde Mental, através da Lei nº10.216. O que os faz questionar o porquê dessa priorização, uma vez que estes movimentos e seus encontros, por sua natureza de movimento social, deveriam tratar de questões direcionadas ao âmbito político e de direitos. Ao contrário do que os encontros da RENILA - fundada em 2004, após uma cisão do MLA⁵⁶ - têm discutido. Esta rede tem se preocupado em resgatar os princípios fundadores da Luta Antimanicomial, quais sejam: a luta pela transformação das relações entre a sociedade e a loucura, contra as instituições manicomiais e a cultura manicomial, pautando seus encontros exclusivamente pelas discussões do âmbito político. Diante disso, questiona-se: O MLA teria abandonado tais princípios? Houve alguma mudança na direção política desse movimento?

Encontra-se, ainda no MLA, a defesa de que há a necessidade de se “aprofundar a discussão sobre a gestão popular enquanto alternativa à gestão pública ou privada das práticas em saúde mental” (ENCONTRO MLA, 1993, p.8). Portanto, pode-se inferir que, mais uma vez, o MLA - ao discutir nos encontros questões relativas ao funcionamento dos serviços, por exemplo, e ao defender a que a gestão popular dos serviços seja feita por usuários e familiares, como forma alternativa de gestão - está indo ao encontro das construções teóricas da saúde mental. Isto porque esta forma alternativa de gestão é defendida por Vasconcelos (2000, p.69-78) - ao analisar como os desafios na conquista dos direitos de cidadania estão sendo enfrentados pelo movimento de usuários da saúde mental na Europa e nos EUA, em comparação aos países latinos, sobretudo o Brasil. Vasconcelos apresenta como o movimento dos usuários nos EUA, por exemplo, tem um perfil autônomo e independente dos familiares e profissionais. Sendo que uma das manifestações dessa característica encontra-se nos objetivos do movimento daquele país, que

⁵⁶ Sobre a criação da RENILA, ver item 3.1

(...) além de interferir e mudar as políticas, os serviços, a legislação, a cultura profissional e a cultura mais ampla relacionada à doença e à saúde mental na sociedade, também construir grupos e serviços próprios e/ou dirigidos por usuários e ex-usuários, tais como clubes, grupos de auto-ajuda e suporte mútuo, militância, defesa de direitos e sociabilidade, centros de atenção diária (*Day centers*), serviços residenciais e de suporte domiciliar, e até mesmo serviços para usuários em crise (esse tipo é mais raro e difícil de ser montado) (VASCONCELOS, 2000, p.73)

Pode-se, com isso, explicar o aparecimento e, em alguns casos a sobreposição, de questões técnico-profissionais às questões políticas.

Quanto à proposta de relação com outros movimentos sociais, percebe-se que esta não está presente em todos os encontros da Luta. Quando citada, a relação do movimento com outros movimentos sociais aparece de forma isolada - sem apresentar, contudo, como deveria ser construída esta articulação - ou, então, vinculada à necessidade do movimento estabelecer parcerias que fortaleçam os objetivos da Luta Antimanicomial - que se traduz numa perspectiva endogenista da Luta, uma vez que para esta é a sociedade que tem que se apropriar do antimanicomialismo. Diante disso, questiona-se: e o movimento, não deveria incorporar-se às lutas mais gerais da sociedade, como aparece claramente no Manifesto de Bauru?

Quando a Luta afirma que deve estar ao lado de outros movimentos de “excluídos” como o movimento negro, da mulher, dos homossexuais, dos sem-terra, etc., o faz para destacar a necessidade de resgatar o respeito às diferenças a partir do princípio da equidade, ou seja, defende a discriminação positiva como meio de compensação das diferenças raciais, sexuais, de gênero e da loucura. Mais uma vez indo ao encontro daquilo que os intelectuais do segundo grupo defendem enquanto cidadania do louco.

Contudo, pode-se dizer que há uma certa diferença entre as propostas e reivindicações da RENILA e do MLA. A Rede Internúcleos afirma, no relatório do seu I Encontro realizado em 2004, que a luta pela transformação das relações entre loucura e sociedade exige transformações profundas nas estruturas econômicas, sociais e políticas, visando torná-las compatíveis com os valores de justiça, solidariedade, igualdade e liberdade - afirmados pela Luta Antimanicomial. Mas, não informa, por exemplo, quais seriam as articulações necessárias para esta transformação, tão pouco, sobre que tipo de transformação está se referindo. Em outro momento, neste mesmo documento, afirma que a Luta Antimanicomial é uma

luta política de emancipação e está “aliada às lutas libertárias do nosso tempo, encontra-se nos mais vivos e corajosos movimentos sociais do cenário político brasileiro” (ENCONTRO NACIONAL DA RENILA, 2004). Contudo, não traz mais informações que possibilitem uma maior apreensão do que sejam estas “lutas libertárias” ou o que compreendem por “emancipação”.

No próximo item, trataremos de apresentar um balanço analítico entre as concepções de cidadania adotadas pelo movimento e por seus intelectuais em relação à concepção de cidadania liberal, pós-moderna e marxista.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*O argumento anti-socialista:
O socialismo é um belo ideal, mas é irrealizável. Não se pode mudar a natureza humana! Esta é a mais comum e contundente de todas as objeções feitas ao socialismo. É o primeiro argumento que aparece no local de trabalho, na rua ou no bar. É o argumento diante do qual muitos intelectuais e políticos recuam. Também é um argumento aceito por muitos que gostariam sinceramente de ver uma sociedade melhor, mas não conseguem acreditar que isso seja possível. É inclusive aceito por gente que se considera socialista. O efeito resultante é o abandono do ideal socialista em troca de uma reforma superficial do sistema. É a renúncia de tentar mudá-lo a fundo. (John Molyneux)*

A análise que se segue foi realizada a partir do estudo sobre a(s) concepção(ões) de cidadania defendida(s) pelos intelectuais - que contribuem para o campo da saúde mental – e pelos movimentos sociais, que compõem a chamada Luta Antimanicomial, a fim de atingir os seguintes objetivos: realizar um balanço analítico entre as concepções de cidadania adotadas pelos intelectuais e pela Luta Antimanicomial em relação às concepções de cidadania liberal, pós-moderna e marxista; analisar se houve alguma mudança ou transformação substantiva na base teórico-política do movimento e os rebatimentos dessa possível mudança ou transformação na concepção de cidadania deste; e defender uma concepção de cidadania plena - baseada na igualdade social - em contraposição a uma cidadania pautada no respeito à diferença.

Pretende-se, a partir da perspectiva crítico-dialética, contribuir para uma compreensão da direção teórico-política da Luta, uma vez que consideramos o materialismo histórico dialético como sendo o único método capaz de desvendar o fenômeno real por trás do aparente, no contexto sócio-histórico de uma sociedade capitalista. Este método de análise, ao considerar a classe trabalhadora como sujeito histórico de qualquer processo de transformação social, permite compreender que as relações sociais, neste modelo de sociedade, são mediadas pela luta de classes. Portanto, qualquer ação que tenha por finalidade a transformação das

relações existentes nesta sociedade, deve levar em conta os interesses antagônicos e contraditórios inerentes ao modo de produção vigente.

A partir da análise dos documentos e do levantamento histórico sobre a Luta Antimanicomial, pode-se dizer, de modo geral, que esta agrega movimentos sociais na luta pela transformação da política de saúde mental e da assistência psiquiátrica, através da extinção dos manicômios e do modelo manicomial de atenção à saúde mental; defende a criação dos serviços substitutivos – que estejam em consonância com os pressupostos da Reforma Sanitária e do SUS – devendo ser públicos e estabelecer contratos de trabalho por meio de concurso público. Além disso, a Luta defende também a transformação da cultura sobre a loucura, buscando a “inserção” do louco na sociedade, sem discriminação, para que este tenha o reconhecimento dos seus direitos enquanto cidadão, assim como outro qualquer. Quer dizer, defende que o fato de o sujeito ser portador de transtorno mental não pode servir de empecilho ou barreira para o exercício de sua cidadania.

O que se pôde verificar através desta pesquisa, é que, de forma geral, os movimentos da Luta Antimanicomial encontram-se extremamente articulados e vêm conquistando muitas de suas reivindicações; e opõem-se claramente ao modelo neoliberal de gestão pública, à globalização e à ameaça à perda dos direitos sociais conquistados e regulamentados pela Constituição Federal de 1988. Deixam claro, também, em suas reivindicações, que os portadores de sofrimento mental devem ser reconhecidos como sujeitos de direitos como outro qualquer e que suas necessidades especiais devem ser reconhecidas, mas, nem por isso, essas necessidades devem ser instrumento ou argumento para sua “exclusão” do modelo de sociedade vigente.

Suas reivindicações são por mudanças no que tange à cultura da saúde mental; à relação entre a loucura e a sociedade - no sentido de romper com a cultura estigmatizante gerada pela era manicomial; a transformações no âmbito da assistência em saúde mental; à inserção do portador de transtorno mental no mercado de trabalho ou à criação de meios alternativos para geração de renda e trabalho que respeitem a singularidade dos portadores de transtorno mental. Portanto, suas reivindicações e defesas são por transformações sociais que tenham por finalidade a “inclusão” do louco na sociedade.

Contudo, ao iniciarmos o estudo sobre qual concepção de cidadania estaria presente nas propostas da Reforma Psiquiátrica Brasileira - inicialmente, a

partir de alguns pensadores que contribuíram e, ou, ainda, contribuem para o campo da saúde mental -, percebemos que as produções teóricas ora pareciam caminhar na mesma direção, ora pareciam apontar para direções distintas. Diante disso, alguns questionamentos vieram à tona, como por exemplo: haveria uma definição clara acerca da concepção de cidadania que informa o Movimento da Luta Antimanicomial? Teria ocorrido alguma mudança ou transformação na direção teórico-política da Luta ao longo desses 20 anos de existência? Existiria uma fundamentação teórico-política "ecletica", ou poderíamos considerar que este aparente "ecletismo" seria obra das teorias pós-modernas, que, segundo Rodrigues (2002), influenciam as produções teóricas afinadas com a luta contra o manicômio? Como este "ecletismo" ou influência pós-moderna poderia determinar a concepção de cidadania do portador de transtorno mental ou dos chamados loucos, bem como as reivindicações acerca da conquista ou ampliação da cidadania deste segmento?

Para tanto, procuramos analisar o que os pensadores nomeiam como cidadania do louco e o que os movimentos da Luta Antimanicomial defendem enquanto tal, buscando identificar as particularidades, as similaridades e as divergências de todo esse processo.

O item 4.6 dessa dissertação afirma que houve uma mudança na concepção de cidadania defendida pelo movimento do II Congresso de Trabalhadores de Saúde Mental, realizado em 1987, para o I Encontro Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial, realizado em 1993 e daí por diante. Revisitaremos brevemente esta trajetória, agora, com a finalidade de identificarmos tal afirmação.

A Luta Antimanicomial teve início a partir do II Congresso dos Trabalhadores da Saúde Mental, realizado na cidade de Bauru/SP, em 1987. Este Congresso foi o responsável pela criação do conhecido Manifesto de Bauru que representa a ruptura com o paradigma de racionalização e modernização dos serviços psiquiátricos que orientava o MTSM e a adoção de uma nova perspectiva de luta centrada no combate à cultura manicomial e à mercantilização da loucura. O MTSM afirmava - e concordamos com ele - que a cultura manicomial construída no Brasil é aviltadora de direitos, desumana e fortemente sustentada por interesses corporativistas, privados e econômicos - principalmente econômico - tendo em vista a grande riqueza gerada pela exploração da loucura durante o século XX. Por isso, a necessidade do movimento confrontar-se com o manicomialismo, através de sua

bandeira “*Por uma sociedade sem manicômios*”, pela transformação radical das relações entre loucos e ditos “normais”, pela aceitação do louco como sujeito de direitos.

Cabe ressaltar que este Congresso ocorreu posteriormente à queda do regime ditatorial militar, no contexto sócio-histórico da década de 80, quando a sociedade organizada lutava pela elaboração e aprovação de uma nova Constituição Federal que pudesse garantir a construção de uma organização social democrática, onde os direitos de cidadania fossem reconhecidos e respeitados. Esta foi uma luta pela garantia dos direitos civis, políticos e sociais e sua posterior conquista, no campo legal, representou um avanço na política social brasileira. Contudo, apesar de a Constituição de 1988 ter se configurado como uma conquista da sociedade e de ter sido reconhecida como a “Constituição Cidadã”, a definição de cidadania ali presente é a definição Marshalliana sustentada pelos elementos civil, político e social (ver item 2.3.1). Todavia, como já foi apresentada e analisada nessa dissertação, esta concepção de cidadania apresenta limites claros quanto à ampliação dos direitos sociais, por exemplo. Uma vez que, segundo o próprio Marshall, a ampliação dos direitos sociais acontece na medida exata da manutenção da ordem capitalista de produção.

Isto quer dizer, então, que a luta pela criação e aprovação da Carta Constitucional de 1988 foi uma luta pela ampliação e reconhecimento legal da cidadania, que ao mesmo tempo em que respondia os anseios por uma “nova ordem social democrática”, mantinha a estrutura de classes sociais desigual, a exploração da força de trabalho, a privatização dos meios de produção e a concentração da riqueza socialmente produzida.

O II Congresso de Trabalhadores da Saúde Mental está influenciando e sendo influenciado por esse contexto. O que pode ser verificado tanto no Manifesto de Bauru, quanto no livro “Saúde Mental e Cidadania⁵⁷”, uma vez que estes reproduzem as reivindicações da sociedade organizada também para os loucos, no que diz respeito à ampliação e garantia da tríade Marshalliana para este segmento. Esta afirmação pode ser verificada no Manifesto quando este defende que a cidadania dos doentes mentais deve estar incorporada à luta de todos os

⁵⁷ Este livro foi organizado por Antônio Lancetti (1986), lançado na abertura do II Congresso dos Trabalhadores da Saúde Mental, apresenta alguns artigos sobre a questão da cidadania na saúde mental abordada por vários autores a partir de distintos aspectos como uma contribuição para as discussões e deliberações daquele Congresso.

trabalhadores por seus direitos mínimos à saúde, à justiça e melhores condições de vida, e ainda quando se posiciona contrário à ausência de “liberdade⁵⁸” dos diversos tipos de mecanismos de opressão da sociedade vigente, como os manicômios, os cárceres, a opressão vivida nas fábricas, entre outros. Neste Manifesto estão claras, também, tanto a defesa por uma Reforma Sanitária democrática e popular quanto à crítica à mercantilização da doença⁵⁹.

Contudo, a ação política do movimento não se apresenta articulada a forças anticapitalistas e não demonstra através de seus objetivos a luta por uma sociedade em que haja a socialização da riqueza, por exemplo. Quando o movimento propõe que a luta pelos direitos de cidadania do louco esteja vinculada à luta de todos os trabalhadores por melhores condições de vida, defende a construção de uma sociedade em que os loucos sejam reconhecidos em igualdade de direitos como os ditos normais. Ou seja, o manifesto defende e reivindica a conquista de direitos de cidadania do louco, uma vez que este esteve à margem da vida social, impossibilitado de estabelecer relações livres; de se inserir no mercado de trabalho; e de viver e morrer como outro cidadão qualquer, pois seus direitos civis e políticos foram suprimidos em função do direito social ao suposto “tratamento” manicomial. Entretanto, esta luta limita-se a defender a luta pela igualdade, ou seja, a incorporação do louco à sociedade capitalista permitindo a manutenção das diferenças entre as classes sociais antagônicas próprias da sociedade capitalista.

O livro “Saúde Mental e Cidadania” caminha nesta mesma direção, apesar de em poucos momentos mencionar, por exemplo, em Marshiglia (1990, p.15) e Moura Neto (1990, p. 58), que a questão da apropriação privada dos meios de produção não foi colocada em risco pelas lutas em prol dos direitos sociais, mantendo-se a concentração e a má distribuição da riqueza socialmente produzida; em Kinoshita (p.79-80), quando afirma que a luta contra o manicomialismo está agregada “à luta contra todas as formas de opressão e exclusão social (...) [e] a luta pela emancipação do doente mental se acomuna com a luta pela emancipação de uma sociedade inteira”. Apesar de fazerem referência a questões estruturais, estes autores não as trabalham com profundidade teórica, ao mesmo tempo em que as

⁵⁸ Entendida como direito de ir e vir, de expressar-se livremente.

⁵⁹ De acordo com Oliveira e Teixeira (1986 *apud* BRAVO, (2006, p.27) “a política de saúde no período de 1964 a 1974 desenvolve-se com base no privilegiamento do setor privado, articulada às tendências da política econômica implantada. Suas principais características foram: a extensão da cobertura previdenciária, a ênfase na prática médica curativa orientada para burocratização do setor, a criação do complexo médico-industrial e a diferenciação de atendimento à clientela”.

apresentam ao lado de defesas que explicitam que a emancipação do louco ocorreria na medida em que houvesse um avanço nas conquistas da cidadania (a Marshalliana) de todos os segmentos da população, como, por exemplo, no que diz respeito ao acesso universal à saúde como meio de realizar uma redistribuição de riqueza (que era a grande defesa daquela época pelo movimento sanitário).

Assim, entende-se que ao reivindicarem direitos iguais entre os loucos e os outros cidadãos, pretendiam atingir um nível de igualdade jurídica e social entre ambos, ao mesmo tempo em que vislumbravam conquistas sociais no âmbito geral, ou seja, para toda a sociedade. Pode-se inferir, portanto, que aqueles intelectuais, por não apresentarem elementos suficientes a respeito da crítica à sociedade capitalista e por não defenderem claramente outro modelo de sociedade, vislumbravam o máximo de conquistas, para o segmento que representam, no âmbito da universalização dos direitos de cidadania, respeitando-se sua divisão entre direitos civis, políticos e sociais. O que nos leva a afirmar que a concepção de cidadania defendida por este grupo de intelectuais estaria sustentada também na concepção de cidadania moderna, cunhada por Marshall (1967). Esta concepção de cidadania, fruto da sociedade liberal-burguesa, considera os indivíduos iguais jurídica, moral e simbolicamente e sobrepondo o princípio da “igualdade social” ao da desigualdade relativo às classes sociais. Segundo T. H Marshall (1967), idealizador desta concepção de cidadania, como visto no item **2.3.1** é indispensável ao desenvolvimento da sociedade capitalista a possibilidade de combinar num mesmo sistema tanto os princípios da justiça social quanto o princípio do mercado. Por isso, apesar de seu avanço quanto à conquista dos direitos sociais, pensar a cidadania a partir desta concepção é considerá-la em sua dimensão restrita, como parte integrante da sociedade burguesa e perfeitamente compatível com este modelo de sociedade.

A partir do I Encontro Nacional do MLA, realizado em 1993, na cidade de Salvador, pode-se perceber uma mudança nas reivindicações acerca dos direitos de cidadania do louco pelo movimento. Aquela reivindicação - presente no Manifesto de Bauru e no livro Saúde Mental de Cidadania - por uma cidadania universal começa a ser sobreposta pela reivindicação de uma cidadania das diferenças, que considera as subjetividades individuais como determinantes do processo de emancipação. Quer dizer que a cidadania passa a ser pensada na perspectiva dos direitos específicos dos portadores de transtorno mental.

De modo geral, os encontros da Luta Antimanicomial, a partir desse período, apresentam, em sua maioria de teses, propostas, objetivos, reivindicações e nas relações com outros movimentos sociais, conteúdos endogenistas, ou seja, conteúdos de defesas exclusivas dos portadores de sofrimento mental e seus familiares. Isto ocorre, por exemplo, quando reivindicam a inserção do louco no mercado de trabalho - através da criação de leis que garantam um determinado número de vagas em cada empresa, seja ela pública ou privada, aos portadores de transtornos mentais, ou através da criação de cooperativas sociais, como forma alternativa de trabalho.

A crítica que fazem à adoção das políticas de ajuste neoliberais, diz respeito à redução do papel do Estado e ampliação do mercado e ao ataque frontal que fazem aos direitos sociais. Sendo que tais políticas trazem como consequência a escassez de recursos destinados à saúde e à saúde mental, especificamente, dificultando tanto as negociações, quanto a implantação dos serviços substitutivos ou a ampliação da rede de atenção em saúde mental.

A questão da igualdade de direitos dos loucos com relação aos outros cidadãos aparece também nas suas reivindicações quanto ao atendimento oferecido pelo SUS e pelos planos de saúde, ou como consumidores, que possam usar do Código de Defesa dos Consumidores como instrumento de defesa de seus direitos.

Além disso, os movimentos que compõem a Luta Antimanicomial se organizam em prol da transformação da política de saúde mental e da assistência psiquiátrica, através da extinção dos manicômios e do modelo manicomial de atenção à saúde mental; defende a criação dos serviços substitutivos – que estejam em consonância com os pressupostos da Reforma Sanitária e do SUS – devendo ser públicos e estabelecer contratos de trabalho por meio de concurso público. Além disso, a Luta defende também a transformação da cultura sobre a loucura, buscando a “inserção” do louco na sociedade, sem discriminação, para que este tenha o reconhecimento dos seus direitos enquanto cidadão. Quer dizer, defende que o fato de o sujeito ser portador de transtorno mental não pode servir de empecilho ou barreira para o exercício de sua cidadania.

O que se pôde comprovar através desta pesquisa, é que, de forma geral, os movimentos da Luta Antimanicomial encontram-se extremamente articulados e vêm conquistando muitas de suas reivindicações; e opõem-se claramente ao modelo neoliberal de gestão pública, à globalização e à ameaça à perda dos direitos sociais

conquistados e regulamentados pela Constituição Federal de 1988. Deixam claro, também, em suas reivindicações, que os portadores de sofrimento mental devem ser reconhecidos como sujeitos de direitos e que suas necessidades especiais devem ser reconhecidas, mas, nem por isso, essas necessidades devem ser instrumento ou argumento para sua “exclusão” do modelo de sociedade vigente.

Suas reivindicações são por mudanças no que tange à cultura da saúde mental; à relação entre a loucura e a sociedade - no sentido de romper com a cultura estigmatizante gerada pela era manicomial; a transformações no âmbito da assistência em saúde mental; à inserção do portador de transtorno mental no mercado de trabalho ou à criação de meios alternativos para geração de renda e trabalho que respeitem a singularidade dos portadores de transtorno mental.

Pode-se inferir, com isso, que suas reivindicações e defesas por transformações sociais que tenham por finalidade a “inclusão” do louco na sociedade, se dão no interior da sociedade burguesa, uma vez que não fazem qualquer questionamento acerca da estrutura social em que este fenômeno se dá e, tampouco, propõem transformações estruturais nesta sociedade

O item 4.6 desta dissertação apresenta uma síntese entre as propostas dos pensadores e dos movimentos da Luta Antimanicomial, que vem subsidiar a afirmação de que tanto os movimentos que compõem a Luta - a partir do encontro de 1993 -, quanto as produções teóricas que datam, também, da década de 1990 em diante, apresentam em suas defesas e reivindicações uma concepção de cidadania diferente daquela defendida na década de 1980.

A partir da década de 1990, a concepção de cidadania presente nos documentos e nas produções teóricas diz respeito a uma cidadania das diferenças, onde os loucos tenham seus direitos específicos reconhecidos, onde suas questões particulares e subjetivas tornaram-se preponderantes às questões universais. Ou seja, a luta pela cidadania do louco passa a ser uma luta pela conquista de direitos que atendam aos interesses exclusivos dos portadores de transtorno mental.

Os movimentos da Luta consideram que, além dos direitos universais, os loucos necessitam de direitos específicos. Defendem com isso a necessidade de resgatar o respeito às diferenças a partir do princípio da equidade, ou seja, defendem a discriminação positiva como meio de compensação das diferenças raciais, sexuais, de gênero e da loucura. Portanto, a luta pela cidadania passa a ser

uma luta contra a “exclusão” social e pela defesa de uma cidadania especial, que incorpore os direitos civis, políticos e sociais e mais alguns direitos particulares.

Como dito nos itens 3.2 e 4.6 dessa dissertação, os pensadores Bezerra Júnior (1992), Birman (1992), Campos (1998), Amarante (1995), Vasconcelos (2000) e Tenório (2001), assim como os movimentos, defendem a cidadania do louco a partir do reconhecimento de suas particularidades, subjetividades e necessidades especiais. Para estes pensadores, o ideal da igualdade universal, de cidadania universal, construído pelo projeto civilizatório moderno, nivela todos os indivíduos a uma condição de igualdade que não reconhece as diferenças individuais e, portanto, não é capaz de atender a todos, de fato, em suas necessidades. Ou seja, defendem a cidadania das “diferenças”, uma cidadania que respeite as singularidades da loucura, que não imponha a um sujeito sem razão que este se adapte a uma vida social ordenada pelo discurso racional.

Assim como seus antecessores (Marsiglia, Costa, Moura Neto e Kinoshita, 1990), os autores acima citados, também, não questionam o que está por trás do fenômeno do estigma, da "exclusão", do preconceito, tampouco a natureza de classe desse segmento aparece como pano de fundo na bandeira do movimento. Dessa forma, pode-se dizer que, lamentavelmente, o MLA está limitado ao combate da “exclusão” social do louco, buscando romper com o estigma da loucura e lutando pela construção de uma nova relação entre a loucura e a sociedade, não atingindo, com isso, um nível de lutas e reivindicações inscritas num processo mais amplo, global e estrutural de transformações sociais.

Diante disso, pode-se dizer que a ação política desses movimentos possui características endógenas, pois não estabelece uma relação mais ampla com as necessidades sociais. Esta afirmação está sustentada, também, nas propostas de articulação da Luta com outros movimentos sociais, sindicais, etc. Todos os relatórios que trazem essa questão apresentam-na com a finalidade de conquistar a adesão de outros movimentos sociais à Luta Antimanicomial. Assim, a Luta oferece elementos para compreendermos seus propósitos enquanto um movimento que defende e reivindica apenas conquistas para o segmento que representa.

A articulação com outros movimentos sociais não aparece em momento algum numa relação intrínseca com o contexto sócio-histórico no qual está inserido; os próprios movimentos não se reconhecem como fruto desse contexto - seus ganhos, avanços, recuos, bem como as cisões internas, não são analisadas numa

perspectiva dialética com a totalidade social, tampouco os movimentos são pensados como movimentos sociais que têm por objetivos, além das conquistas específicas, também, a superação da ordem opressora gerada pelo modo de produção vigente. Assim, as diferenças entre as classes, cuja erradicação é alcançada com o que Marx denominou de emancipação humana, não são colocadas em questão e a luta de classes não é tomada como algo determinante.

Desse modo, e em acordo com as reflexões de Wood (2003, p. 223), se não há um questionamento sobre o capitalismo e as questões dos movimentos sociais aparecem exclusivamente em torno da defesa de suas “diferenças”, desaparece com isso a idéia da superação desse sistema.

Pode-se afirmar, porém, que esse posicionamento sobre a relação dos movimentos da Luta com outros movimentos sociais representa uma inversão do que está definido no Manifesto de Bauru, de 1987. Este documento é claro ao afirmar que o movimento deveria incorporar-se à luta de todos os trabalhadores por seus direitos à saúde, justiça e melhores condições de vida, ou seja, às lutas universais.

Portanto, em relação a este aspecto, pode-se concluir que os movimentos que compõem a Luta Antimanicomial não identificam nenhum ponto de interseção, nenhum ponto comum entre as demandas e necessidades do segmento que representam e as demandas e necessidades de toda a sociedade, ou seja, um ponto em comum que os levariam a lutar por algo que envolve a todos. Ou seja, têm uma visão fragmentada do tecido social e não consideram a totalidade das relações sociais. O que nos oferece elementos suficientes para inferir que as teorias pós-modernas têm determinado tanto a direção política dos movimentos, quanto as construções teóricas dos pensadores da saúde mental deste período.

Após este resgate sobre as principais defesas, teses e reivindicações dos movimentos que compõem a Luta Antimanicomial e dos pensadores que contribuem para o campo da saúde mental, faz-se necessário situar o contexto sócio-histórico de realização desses encontros e das produções teóricas publicadas pelos intelectuais.

Tanto estes encontros quanto as produções teóricas datam de um período que vai do início da década de 1990 aos anos 2000, marco da entrada do ideário neoliberal no Brasil e o estabelecimento do conflito entre as forças

progressistas, que apoiaram a Constituinte e as forças conservadoras, que trataram de implantar as medidas de ajuste neoliberal (ver item 2.4.1).

Há que se ressaltar que este contexto vivido pela sociedade brasileira foi fruto de um processo global de crise e de esgotamento do ciclo expansionista do capital que se deu a partir das últimas décadas do século XX. E foi justamente neste contexto histórico que emergiu a cultura pós-moderna, como resposta à chamada crise da modernidade, ou da razão moderna (ver item 2.1). Pode-se considerá-la, portanto, como expressão intelectual, teórica e cultural dessa nova ordem societária que está se formando.

Como visto no item 2.4.1, este contexto sócio-histórico, no qual emergiu a cultura pós-moderna, é o contexto de reestruturação do capital, cuja finalidade é a superação da crise que se instaurou a partir dos anos 70. Esta crise deu-se pela incapacidade de manutenção das altas taxas de lucro e de crescimento econômico. Pode-se dizer que este é um período marcado por transformações societárias globais, pela reestruturação da produção e do trabalho; pela flexibilização das relações trabalhistas, emergência do ideário neoliberal e de suas implicações no campo das reformas estatais.

Estas transformações puseram em questão as garantias sociais preconizadas pela *Constituição de 1988*, levando ao redimensionamento do papel do Estado na gestão de políticas sociais – e a emergência do chamado “terceiro setor” -, a uma sensível redução dos postos de trabalho, à precarização das relações de trabalho, ao crescimento do emprego informal e à quebra das conquistas trabalhistas.

Outra consequência desse novo padrão de acumulação adotado pelo capital foi o arrefecimento da organização política dos trabalhadores, enfraquecendo o movimento sindical e fazendo emergir os chamados “novos movimentos sociais”⁶⁰, que são marcados por uma endogenia naquilo que diz respeito às suas reivindicações.

Pode-se dizer que esta característica endógena dos chamados “novos movimentos sociais” é um dos reflexos da cultura pós-moderna, uma vez que faz emergir demandas individuais e privadas de grupos específicos. Assim, “as lutas políticas atuais deslocaram seus interesses universais para dar lugar a

⁶⁰ Ver item 2.5.

particularidades étnicas, sexuais, ecológicas, de gênero, etc.” (EVANGELISTA, 2007 p.177). Esta interiorização das lutas dá-se pelo fato de que a construção da cultura pós-moderna edifica-se pela negação das interpretações totalizantes e universalizantes. Esta forma de pensar a realidade social deixa intocável a estrutura material/concreta da sociedade burguesa, fazendo transparecer o grau de funcionalidade desse pensamento à lógica do capital.

Como já foi discutido no item 2.4, a chamada pós-modernidade sustentar-se-á a partir da crítica ao fracasso da Social Democracia e do Socialismo Real, bem como por uma crítica à Razão Moderna - reduzida a uma dimensão instrumental. Nessa direção, o pensamento pós-moderno substitui a razão pela análise do discurso, trazendo como premissa uma representação singular e subjetivista sobre o real em contraposição a uma interpretação universalista e totalizante.

Foi possível identificar, a partir da década de 1990, tanto nas produções teóricas, quanto na direção política dos movimentos da Luta Antimanicomial, duas questões centrais que vão ao encontro dos pressupostos das teorias pós-modernas: a primeira diz respeito à defesa por uma cidadania das diferenças - que traz à tona a questão da subjetividade do louco -, ou seja, a questão das diferenças individuais sobrepondo-se às demandas universais – o que leva, inevitavelmente, a uma fragmentação da vida social e a negação da dimensão ontológica da realidade -; a segunda refere-se à ação política dos movimentos sociais da Luta Antimanicomial que se dá numa perspectiva endógena, isto é, suas reivindicações, ações propostas e seus objetivos voltam-se para o interior das questões particulares da Luta Antimanicomial e dos portadores de transtorno mental. Tal verificação leva-nos a uma relação direta com a cultura pós-moderna, trabalhada no primeiro capítulo, para a qual os movimentos sociais seriam os responsáveis por representar necessidades particulares de grupos específicos, que pudessem dar conta da “heterogeneidade” da vida social. Assim, para as teorias pós-modernas, as lutas sociais devem abandonar aquela perspectiva universalista e totalizante e adentrar no mundo das subjetividades individuais.

Nessa direção, percebe-se a confluência destas afirmações com as reflexões de Boaventura de Souza Santos (1997), ao defender que vive-se uma crise da cidadania social e diante disso, os “novos movimentos sociais” seriam os responsáveis por fomentar uma nova concepção de emancipação. Afirma isto,

partindo do suposto que, para estes, a relação entre subjetividade e cidadania é uma relação de sobreposição da primeira sobre a segunda, o que levará a uma emancipação cultural com base nas necessidades particulares dos indivíduos, diferentemente daquela emancipação que tinha por determinações as necessidades de classes. Nesse sentido, para Santos, esta emancipação dar-se-ia naquilo que chama de sociedade civil, isto é, esta emancipação seria obra dos movimentos sociais independentes do mercado e do Estado. Dessa forma, Santos, posiciona-se contrário àquela cidadania universal, uma vez que para ele, esta subsume as particularidades individuais dos cidadãos.

De acordo com Wood (2003), afirmamos que esta, sim, é uma visão reducionista, uma vez que nega as diferenças entre as classes, subsumindo-as às diferenças identitárias. Com isso, os pós-modernos não reconhecem a estrutura sobre a qual estas identidades se constituem, tampouco que a luta pelo reconhecimento destas múltiplas identidades é perfeitamente compatível com a sociedade burguesa. Ao contrário das lutas pela igualdade entre as classes, que uma vez conquistada, leva à supressão da própria sociedade que a originou.

Assim, buscamos respaldo nas reflexões de Coutinho sobre a cidadania. Para este autor, assim como para alguns pensadores da saúde mental – como: Bezerra Júnior (1992), Birman (1992), Campos (1998), Amarante (1995), Vasconcelos (2000) e Tenório (2001) – a concepção de cidadania universal emerge com a modernidade. Contudo, Coutinho, discorda desses autores ao aprofundar sua reflexão relacionando a conquista e efetivação dos direitos de cidadania ao modelo de sociedade vigente, qual seja, sociedade de classes, e os limites que esta sociedade impõe à consolidação da cidadania plena.

Neste ponto, sua análise se difere daquela realizada pelos pensadores da saúde mental, uma vez que estes não apresentam qualquer crítica à sociedade capitalista. Apresentam, sim, uma discussão em torno da questão da igualdade e da diferença, do paradoxo entre razão e desrazão, a questão da conquista e da ampliação dos direitos civis, políticos e sociais, sem uma análise mais profunda acerca dos limites inerentes a esta concepção liberal de cidadania e sua relação com a produção e reprodução das desigualdades sociais, e nestas, as condições materiais e objetivas que determinaram a “cidadania do louco”.

Pode-se afirmar, portanto, que a modernidade é palco tanto do aprofundamento e universalização da cidadania, "como uma época histórica

marcada pela promessa da plena emancipação do homem de todas as opressões e alienações" (COUTINHO, 2000, p. 68), quanto da consolidação e expansão do capitalismo. Dessa forma, se a universalização da cidadania é incompatível com uma sociedade de classes, tem-se aí uma grande contradição, ao mesmo tempo em que indica um caminho. Se o que está em jogo é a luta por uma sociedade radicalmente democrática, há que se lutar então pela expansão dos direitos de cidadania. Nessa perspectiva, a luta pela ampliação da cidadania deve estar associada à luta pela transformação da sociedade de classes. Por isso, "(...) só uma sociedade sem classes - uma sociedade socialista - pode realizar o ideal da cidadania plena, ou, o que é o mesmo, o ideal da soberania popular e, como tal, da democracia" (COUTINHO, 2000, p. 67-68).

Contudo, há que se ressaltar, que as reflexões, as reivindicações e as propostas acerca da cidadania do louco construídas pelos pensadores e militantes da saúde mental são de suma importância, principalmente, em se tratando de uma assistência psiquiátrica extremamente excludente, segregadora, estigmatizante e desumana - como se constituiu a brasileira desde seus primórdios com o Hospital Pedro II, no Rio de Janeiro, no ano de 1852 até o momento atual de desconstrução do modelo manicomial.

Todavia, uma vez que, segundo a própria Luta e os pensadores que contribuem para sua organização, é a cidadania o eixo norteador da Reforma Psiquiátrica, defende-se nesta dissertação que a cidadania do louco seja pensada numa perspectiva de cidadania plena, vinculada à noção de emancipação humana e não apenas como conquista ou ampliação dos direitos civis, políticos e sociais, ou como a conquista de direitos específicos, somente. Pois, dessa forma mantém-se a estrutura social sustentada na exploração, na opressão, na dominação. Mesmo que esta sociedade não seja a produtora de algumas diferenças, de acordo com Wood (2003), ela se apropria delas de forma que sejam favoráveis à manutenção da ordem capitalista, uma vez pode submetê-las às suas necessidades, reforçando e mantendo a desigualdade e a exploração de classe. Assim, a incorporação, ou aceitação de algumas diferenças identitárias pelo capitalismo não se choca com a igualdade liberal, na qual se mantém uma relação desigual entre as classes

O que propomos, então, é uma ampliação desta concepção de cidadania, ou seja, é somar às reivindicações específicas as reivindicações de caráter mais

abrangente que atinjam a totalidade da vida social. Para tal, apoiaremos nossa defesa por uma ‘nova’ cidadania do louco nas reflexões de Fraser (2007).

Para Fraser (2007), ao longo dos últimos 30 anos, as forças progressistas dividiram-se em dois campos: **o da redistribuição**, sustentado em concepções marxistas, centradas no trabalho, cujos proponentes defendem a redistribuição de riquezas; e **o do reconhecimento**, tendo como base a cultura e a identidade, centrado em concepções “pós-marxistas”, cujos proponentes defendem uma sociedade “amigável às diferenças” e buscam o reconhecimento das minorias étnicas, raciais, sexuais e de gênero. Dessa forma, as lutas por redistribuição estão dissociadas das lutas por reconhecimento, criando assim uma polarização das lutas sociais, na medida em que, os proponentes da redistribuição, em alguns casos, entendem as reivindicações por reconhecimento das diferenças como uma “falsa consciência” e os proponentes do reconhecimento rejeitam as políticas redistributivas por fazerem parte de um materialismo fora de moda.

Para Fraser (2007), a superação dessa polarização deve se dar a partir da combinação entre reconhecimento e redistribuição. Tarefa esta difícil, que em parte deverá dar conta de “elaborar um conceito amplo de justiça que consiga acomodar tanto as reivindicações defensáveis da igualdade social, quanto às reivindicações defensáveis de reconhecimento da diferença.” (FRASER, 2007, p.103), com vistas à superação da esquizofrenia filosófica presente na compreensão acerca da polaridade existente entre reconhecimento e redistribuição.

Diante disso, Fraser (2007, p. 104) afirma que

Teóricos políticos liberais e filósofos morais deontológicos insistem em que o correto tem prioridade sobre o bem. Para eles, as demandas por justiça estão acima das reivindicações éticas. Comunitaristas e teleologistas retrucam que a noção de uma moralidade universalmente vinculante, independentemente de qualquer idéia do bem, é conceitualmente incoerente. Por preferirem abordagens fundamentadas da experiência moral a abordagens superficiais, eles colocam as reivindicações substantivas de valores comunitários culturalmente específicos acima dos apelos abstratos à Razão ou à Humanidade.”

Portanto, a estratégia utilizada pela autora, com vistas à integração entre redistribuição e reconhecimento, implica em construir uma política de reconhecimento que esteja vinculada a uma noção ampla de justiça. Para tal, Fraser inicia sua reflexão rompendo com o modelo padrão de reconhecimento, qual seja, o da “identidade”. Neste modelo, a identidade cultural específica de determinado grupo

é que exige reconhecimento, isto é, “o não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e conseqüentemente dano à subjetividade dos membros do grupo” (FRASER, 2007, p.106). Dessa forma, o modelo padrão do reconhecimento enfatiza a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social, além de negar a complexidade da vida dos indivíduos, trata as culturas como definidas, separadas e não interativas, promovendo dessa forma o separatismo e o enclausuramento dos grupos, quando nega a heterogeneidade interna destes.

Para Fraser (2007), a questão do reconhecimento refere-se a uma valoração cultural que não deve ser negada, ao contrário, deve ser reconhecida sem, contudo, desvincular-se dos padrões de distribuição.

A partir dessa reflexão propõe uma análise alternativa do reconhecimento que chama de modelo de *status*, neste caso

(...) o que exige reconhecimento não é a identidade específica de cada grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social, [e], o não reconhecimento, (...) significa subordinação social, no sentido de ser privado de participar como um igual na vida social (FRASER, 2007, p.107).

Neste modelo, a política de reconhecimento “significa uma política que visa superar a subordinação, fazendo do sujeito falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros em igual” (FRASER, 2007, p.107-108). Assim, no modelo de *status*, ao contrário do modelo de identidade, o reconhecimento é definido como paridade participativa permitindo combinar o reconhecimento com a redistribuição.

A autora é clara em dizer que a má distribuição é “uma conseqüência dos imperativos intrínsecos a uma ordem de relações econômicas especializadas cuja *raison d’être* é a acumulação de lucros”. Por isso, para lidar com os casos em que há além da necessidade de reconhecimento, também uma necessidade de redistribuição, deve-se examinar a estrutura do capitalismo, cujos mecanismos econômicos impedem a participação social de forma paritária. (FRASER, 2007, p.117)

Por isso, Fraser propõe uma concepção ampla de justiça que incorpore tanto as necessidades de reconhecimento quanto de redistribuição, visto que ambas

traduzem-se em perspectivas distintas da dimensão da justiça, que articuladas entre si constituem um modelo mais abrangente e inclusivo.

Nesse sentido, tanto a condição objetiva, material, concreta, quanto a condição intersubjetiva, individual, particular são indispensáveis para a constituição da paridade de participação

A condição objetiva localiza preocupações tradicionalmente associadas com a teoria da justiça distributiva, especialmente preocupações relacionadas à estrutura econômica da sociedade e às diferenciações de classes economicamente definidas. A condição intersubjetiva localiza preocupações recentemente abordadas pela filosofia do reconhecimento, especialmente, preocupações relacionadas à ordem de *status* da sociedade e às hierarquias de *status* culturalmente definidas (FRASER, 2007, p.120)

Dessa forma, concordamos com Fraser e propomos pensar a questão da cidadania do louco, também, a partir de uma concepção de justiça mais ampla que contemple tanto as questões subjetivas, particulares e de reconhecimento, quanto às questões objetivas, universais e de distribuição, a fim de superar aquela perspectiva de cidadania do louco que emerge com as teorias pós-modernas, a qual tem influenciado o campo dos movimentos sociais a partir da visão do multiculturalismo.

Assim, concordando com Fraser (2007, p.136-137), quando esta afirma que é possível, sim, “endossar redistribuição e reconhecimento, evitar a esquizofrenia filosófica.” Para tal, faz-se necessário, cotidianamente, ter como questão política central a necessidade de construirmos abordagens integrativas entre reconhecimento e redistribuição, com vistas a encontrar respostas às necessidades sociais de toda uma sociedade tanto em suas demandas materiais quanto subjetivas.

Entretanto, acreditamos neste caminho teórico e político como uma mediação necessária para o desenvolvimento dos movimentos sociais em direção à conquista da cidadania, e neles incluímos os movimentos da Luta Antimanicomial, e não como um fim em si mesmo. Assim, os movimentos sociais precisam articular redistribuição e reconhecimento, mas, também, a necessidade de superação da ordem atual, vislumbrando um outro modelo de sociedade que supere o projeto capitalista vigente. Para tal, aponto-me à concepção de cidadania, defendida por

Coutinho (2000), qual seja, a cidadania plena, que tem por base o pensamento marxiano acerca da questão da “*emancipação humana*”.

De acordo com Coutinho (2000), a concepção de cidadania plena além dos direitos civis, políticos e sociais deve incorporar, também, o direito social à propriedade. Acreditamos que esta é uma condição necessária para o alcance da plena universalização da cidadania. Contudo, já deixamos claro, no item 2.3.2, que uma concepção de cidadania fundada nesse nível de igualdade, qual seja, a igualdade de classes, confronta-se inevitavelmente com a ordem burguesa ao apontar para a superação da sociedade capitalista. Ao contrário da concepção moderna de cidadania, que se funda na divisão da sociedade em classes e na sua compatibilidade com o capitalismo.

Os movimentos sociais afinados com esta concepção de cidadania moderna e/ou pós-moderna não trazem em seu bojo as determinações econômicas e as contradições e conflitos classistas, tampouco qualquer projeto societário contra-hegemônico. Assim, de acordo com Duriguetto (2007, p. 227), como consequência dessa concepção de cidadania “o que se tem é a tendência ao reforço do corporativismo e das relações particularistas”. O que acarretará numa tendência à hipertrofia das diferentes lutas em “demandas e formas de expressão fragmentadas, despolitizadas, agarradas à pragmaticidade e a imediatividade cotidianas”.

Ressalta-se, portanto, que o que estamos propondo com essa discussão é a necessidade de ampliação dos direitos de cidadania, com vistas à ampliação da ordem democrática.

Sendo assim, temos clareza de que hoje nenhuma classe com pretensões hegemônicas pode desconsiderar a mediação dos direitos em suas estratégias e ações prático-políticas. No entanto, qualquer projeto efetivo de emancipação tem de descartar o reformismo limitado e colocar como questão fundamental a necessidade de disputar e conquistar o poder de Estado para implementar reformas que abram caminho à socialização da economia e do poder político (DURIGUETTO, 2007, p.26)

Assim, a ampliação dos direitos de cidadania torna-se um caminho possível para a construção de um projeto societário contra-hegemônico. É, portanto, nesse sentido, que afirmamos a necessidade dos movimentos da Luta Antimanicomial, que lutam pela conquista ou ampliação de direitos, de retomarem a discussão sobre a questão dos projetos societários e de buscarem romper com a

endogenia presente em suas reivindicações. Assim, a luta política não estará dissociada do modelo de sociedade no qual estamos inseridos, e mais ainda, debaterá sobre qual modelo de sociedade queremos construir.

6 REFERÊNCIAS

ABREU, Haroldo. Marshall : a cidadania contra a identidade de classe. In: _____. **Para além dos direitos** : cidadania e hegemonia no mundo moderno. Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2008. p. 275-313.

_____. A cidadania para além do capital : considerações finais. In: _____. **Para além dos direitos** : cidadania e hegemonia no mundo moderno. Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2008. p. 315-353.

ALMEIDA, E. T. V. de. Modernidade e pós-modernismo: crise e conservadorismo. **Libertas/UFJF**, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 97-114, jul./dez. 2003.

AMARANTE, P. **Loucos pela vida** : a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil. Rio de Janeiro : Panorama/ENSP, 1995.

_____. Novos sujeitos, novos direitos : o debate em torno da reforma psiquiátrica. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 491-494, jul./set. 1995.

ANDERSON, P. **Balanco do neoliberalismo in pós-neoliberalismo** : as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1995.

ANTUNES, R. **Os sentidos do trabalho**. São Paulo : Boitempo, 1999.

ASSOCIAÇÃO SOS SAÚDE MENTAL DE SÃO PAULO. **Breve histórico dos encontros nacionais de usuários e familiares de saúde mental**. São Paulo, [200-?]

BARROS, D. D. **Jardins de Abel** : desconstrução do Manicômio de Trieste. São Paulo : USP : Lemos Ed., 1994.

BEHRING, E. R. Capitalismo contemporâneo e Estado. . In: _____. **Brasil em contra-reforma** : desestruturação do Estado e perda dos direitos. 2. ed. São Paulo : Cortez, 2008. p. 31-74.

BEZERRA JUNIOR, B. Cidadania e loucura : um paradoxo? In: BEZERRA JUNIOR, B. ; AMARANTE, P. (Org.). **Psiquiatria sem hospício** : contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1992. p. 113-126.

BIHR, A. **Da grande noite à alternativa** : o movimento operário europeu em crise. São Paulo : Boitempo, 1998.

BIRMAN, Joel. A cidadania tresloucada : notas introdutórias sobre a cidadania dos doentes mentais. In: BEZERRA JUNIOR, B. ; AMARANTE, P. (Org.). **Psiquiatria sem hospício** : contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992. p. 71-90.

BISNETO, José Augusto. Uma análise da prática do serviço social em saúde mental. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, v. 26, n. 82, p. 110-130, jul. 2005.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. 6. ed. São Paulo : Brasiliense, 2005.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil** : promulgada em 5 de outubro de 1988. Rio de Janeiro : Expressão e Cultura, 2001.

_____. Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993. Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. In: CONSELHO REGIONAL DE SERVIÇO SOCIAL 6ª REGIÃO MINAS GERAIS (Org.). **Coletânea de leis**. Belo Horizonte, 2004.

_____. Lei nº 9.687, de 10 de novembro de 1999. Dispõe sobre a criação de Cooperativas Sociais. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde (Org.). **Legislação em saúde mental** : 1990-2004. 5. ed. ampl. Brasília, DF, 2004a.

BRASIL. Lei nº 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde (Org.). **Legislação em saúde mental** : 1990-2004. 5. ed. ampl. Brasília, DF, 2004. p. 17-19.

_____. Lei nº 10.708, de 31 de julho de 2003. Institui o auxílio-reabilitação psicossocial para pacientes acometidos de transtornos mentais egressos de internações. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde (Org.). **Legislação em saúde mental** : 1990-2004. 5. ed. ampl. Brasília, DF, 2004b. p. 23-25.

_____. Ministério da Saúde. **Programa Nacional de Avaliação dos Serviços Hospitalares – PNASH/Psiquiatria**. Brasília, 2004c.

Disponível em: www.portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/pnash.pdf

Acesso em: 16 jul. 2009.

BRAVO, M. I. **Saúde e serviço social**. 2.ed. São Paulo : Cortez ; Rio de Janeiro: UERJ, 2006.

CAMPOS, C. Cidadania, sujeito, CERSAM e manicômios. **Metipolá – Revista do CERSAM Leste**, Belo Horizonte, p. 4-11, dez. 1998.

CONGRESSO DE TRABALHADORES EM SAÚDE MENTAL, 2., 1987, Bauru, SP. **Manifesto de Bauru**. 1987. Mimeografado.

COSTA, J. F. Os interstícios da lei. In: LANCETTI, A. (Org.). **Saúde mental e cidadania**. São Paulo: Ed. Mandacaru Plenário de Trabalhadores em Saúde Mental do Estado de São Paulo, 1990. P. 45-56.

COUTINHO, Carlos Nelson. Notas sobre cidadania e modernidade. In: _____. **Contra a corrente**: ensaios sobre democracia e socialismo. São Paulo : Cortez, 2000, p. 49-69.

COUTINHO, Carlos Nelson. O problema da razão na filosofia burguesa. In: _____. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1971. p. 7-46.

_____. Representação de interesses, formulação de políticas e hegemonia. In: TEIXEIRA, Sonia Fleury (Org.). **Reforma sanitária** : em busca de uma teoria. 2. ed. São Paulo : Cortez ; Rio de Janeiro : Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, 1995. p. 47-60.

DRAIBE, S. As políticas sociais e o neoliberalismo. **Revista USP**, São Paulo, n. 17, p. 86-101, mar./abr./maio 1993.

DURIGUETO, M. L. **O olhar pós-moderno dos novos movimentos sociais**. 2009. Mimeografado.

_____. **Sociedade civil e democracia**: um debate necessário. São Paulo : Cortez, 2007.

ENCONTRO NACIONAL DA REDE NACIONAL INTERNÚCLEOS DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 1., 2004, Iparana, Caucaia, CE. **Carta de princípios**. 2004. Disponível em: <http://blogdarenila.blogspot.com/2009/01/cartadeprincipios.html> Acesso em: 25 jan. 2009.

ENCONTRO NACIONAL DA REDE NACIONAL INTERNÚCLEOS DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 2., 2007, Goiânia, GO. **Relatório final**. 2007. Disponível em: <http://blogdarenila.blogspot.com/2009/01/cartadeprincipios.html> Acesso em: 25 jan. 2009.

ENCONTRO NACIONAL DAS ENTIDADES DE USUÁRIOS E FAMILIARES DO MOVIMENTO NACIONAL DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 5., 1998, Betim, MG. **Relatório**. Betim : Associação dos Usuários de Saúde Mental de Minas Gerais : Fórum Mineiro de Saúde Mental, 1998.

ENCONTRO NACIONAL DAS ENTIDADES DE USUÁRIOS E FAMILIARES DO MOVIMENTO NACIONAL DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 6., 2000, Goiânia, GO. **Relatório.** 2000. Mimeografado.

ENCONTRO NACIONAL DAS ENTIDADES DE USUÁRIOS E FAMILIARES DO MOVIMENTO DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 7., 2003, Xerém, Duque de Caxias, RJ. **Relatório final.** Duque de Caxias, RJ: [S.n.], 2003.

ENCONTRO NACIONAL DO MOVIMENTO DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 1., 1993, Salvador, BA. **Relatório final.** Salvador : Núcleo de Estudos pela Superação dos Manicômios, 1993.

ENCONTRO NACIONAL DO MOVIMENTO DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 2., 1995, Belo Horizonte, MG. **Relatório final.** 1995. Mimeografado.

ENCONTRO NACIONAL DO MOVIMENTO DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 3., 1997, Porto Alegre, RS. **Relatório.** Porto Alegre : Secretaria Nacional do Movimento Nacional da Luta Antimanicomial : Fórum Gaúcho de Saúde Mental, 1997.

ENCONTRO NACIONAL DO MOVIMENTO DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 4., 1999, Paripueira, AL. **Relatório final.** Maceió ; Secretaria Nacional do Movimento da Luta Antimanicomial/Núcleo Estadual de Saúde Mental de Alagoas, 1999.

ENCONTRO NACIONAL DO MOVIMENTO DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 5., 2001, Miguel Pereira, RJ. **Relatório final.** Rio de Janeiro : Secretaria Executiva Nacional Colegiada do Movimento da Luta Antimanicomial, 2004.

ENCONTRO NACIONAL DO MOVIMENTO DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 6., 2005, São Paulo, SP. **Relatório final.** São Paulo : Fórum Paulista de Luta Antimanicomial; Rio de Janeiro, Núcleo Estadual do Movimento da Luta Antimanicomial , 2005.

ENCONTRO NACIONAL DO MOVIMENTO DA LUTA ANTIMANICOMIAL, 7., 2007, Vitória, ES. **Relatório**. 2007.

Disponível em : http://ancorapiaui.zip.net/arch2007-12-09_2007-12-15.html

Acesso em: 25 jan. 2009

EVANGELISTA, João Emanuel. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. São Paulo : Cortez, 1992. (Coleção Questões da nossa época).

_____. **Teoria social pós-moderna** : introdução crítica. Porto Alegre : Sulina, 2007.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In: _____. **Lua nova**. São Paulo: [S.n.], 2007. p. 101-138.

FREDERICO, Celso. Razão e desrazão : a lógica das coisas e a pós-modernidade. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 55, p. 174-184, nov. 1997.

KINOSHITA, R. T. Uma experiência pioneira : a reforma psiquiátrica italiana. In: LANCETTI, A. (Org.) **Saúde mental e cidadania**. São Paulo : Ed. Mandacaru
Plenário de Trabalhadores em Saúde Mental do Estado de São Paulo, 1990. P. 67-83.

LAURELL, A. C. (Org.) **Estado e políticas sociais no neoliberalismo**. São Paulo : Cortez, 1995.

MARSHALL, T. H. Cidadania e classe social. In: _____. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro, Zahar, 1967. p. 57-114.

MARSIGLIA, R. G. Os cidadãos e os loucos no Brasil : a cidadania como processo. In: LANCETTI, A. (Org.) **Saúde mental e cidadania**. São Paulo : Ed. Mandacaru
Plenário de Trabalhadores em Saúde Mental do Estado de São Paulo, 1990. p. 13-28.

MARX, K. A questão judaica. In: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo, M Claret, [200-?]. p. 13-37. (Coleção A Obra prima de cada Autor).

MINAYO, M. C. de S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 9.ed. Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1998.

_____ (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 22.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MONTAÑO, C. **Terceiro setor e questão social** : crítica ao padrão emergente de intervenção social. São Paulo : Cortez, 2002.

MOURA NETO, F. D. M de. Bases para um reforma psiquiátrica. In: LANCETTI, A. (Org.) **Saúde mental e cidadania**. São Paulo : Ed. Mandacaru Plenário de Trabalhadores em Saúde Mental do Estado de São Paulo, 1990. P. 57-65.

NETTO, J. P. Crise global contemporânea e barbárie. In: VIGEVANI, T. et al. **Liberalismo e socialismo, velhos e novos paradigmas**. São Paulo : UNESP, 1995. p. 183-199.

_____. Razão ontologia e práxis. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, ano xv, n. 44, p. 26-42. abr. 1994.

REDE NACIONAL INTERNÚCLEOS DA LUTA ANTIMANICOMIAL. **Manifesto pela luta antimanicomial** : em boa companhia. [2003].

Disponível em: <http://www.inverso.org.br/index.php/content/view/7435.html>

Acesso em: 25 jan. 2009.

REZENDE, H. Política de saúde mental no Brasil : uma visão histórica. In: TUNDIS, S. A. ; COSTA, N. do R. (Org.) **Cidadania e loucura** : políticas de saúde mental no Brasil. Petrópolis : Vozes, 2001. p. 15-73.

RODRIGUES, J. ; CUNHA, G. da. **Movimento nacional da luta antimanicomial**. Disponível em: www.sociologia.ufsc.br. Acesso em 2007.

RODRIGUES, Mavi. **Michel Foucault sem espelhos** : um pensador proto pós-moderno. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

_____. Serviço social e reforma psiquiátrica em tempos pós-modernos. **Praia Vermelha – Estudos de Política e Teoria Social**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 6, p. 92-119, 1. sem 2002.

ROTELLI, F. ; AMARANTE, P. Reforma psiquiátrica na Itália e no Brasil : aspectos históricos e metodológicos In: BEZERRA JUNIOR, B.; AMARANTE, P. (Org.) **Psiquiatria sem hospício** : contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1992. p. 41-55.

ROTELLI, F. et alii. **Desinstitucionalização**. São Paulo : Hucitec, 1990.

ROUANET, S. P. Iluminismo ou barbárie. In: _____. **As razões do iluminismo**. São Paulo : Cia. das Letras, 1987. p. 9-45.

SAES, Décio Azevedo Marques de. **Cidadania e capitalismo** (uma abordagem teórica). São Paulo : Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2000. (Coleção Documentos, n. 08).

SANTOS, Boaventura de Souza. Subjectividade, cidadania e emancipação. In: _____. **Pela mão de Alice** : o social e o político na pós-modernidade. 4. ed. São Paulo : Cortez, 1997. p. 235-280.

TENÓRIO, F. A. Breve história da reforma brasileira. In: _____. **Psicanálise e a clínica da reforma psiquiátrica**. Rio de Janeiro : Rios Ambiciosos, 2001. p. 19-40.

VASCONCELOS, E. M. Breve periodização histórica do processo de reforma psiquiátrica no Brasil recente. In: VASCONCELOS, E. M. (Org.). **Saúde mental e serviço social** : o desafio da subjetividade e da interdisciplinaridade. São Paulo : Cortez, 2000. p. 19-34.

VASCONCELOS, E. M. Reinvenção da cidadania no campo da saúde mental e estratégia política no movimento de usuários. In: VASCONCELOS, E. M. (Org.). **Saúde mental e serviço social** : o desafio da subjetividade e da interdisciplinaridade. São Paulo : Cortez, 2000. p. 69-95.

WELMOWICKI, José. **Cidadania ou classe?** O movimento operário da década de 80. São Paulo : Ed. Instituto José Luiz e Rasa Sundermann, 2004.

WOOD, E. W. Capitalismo e emancipação humana: raça, gênero e democracia. In: _____. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2003. p. 227-242.

_____. O que é a agenda pós-moderna? In: WOOD, Ellen Weiksins ; FOSTER, John Bellamy (Org.). **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro : J. Zahar Ed., 1999. p. 7-22.

_____. Sociedade civil e política de identidade. In: _____. **Democracia contra capitalismo** : a renovação do materialismo histórico. São Paulo : Boitempo, 2003. p. 205-225.