



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Alessandra Fonseca Fernandes de Carvalho

ESPERANÇAR:

SEMEANDO LUTAS POR POLÍTICAS DE SONHO E ACESSO

Niterói

2022

Essa folha em branco para a ficha catalográfica.

ALESSANDRA FONSECA FERNANDES DE CARVALHO

ESPERANÇAR:

SEMEANDO LUTAS POR POLÍTICAS DE SONHO E ACESSO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia, na área de concentração Subjetividade, Política e Exclusão Social.

Orientadora: Profa.Dra. Ana Cabral Rodrigues

Niterói

2022

Alessandra Fonseca Fernandes de Carvalho

ESPERANÇAR:

SEMEANDO LUTAS POR POLÍTICAS DE SONHO E ACESSO

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ana Cabral Rodrigues – Orientadora

Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Luiza Rodrigues de Oliveira

Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Luciana Pires Alves

Universidade Estado do Rio de Janeiro

DEDICATÓRIA

Aos semeadores de sonhos...

...Ao Cigano Wladimir que sempre me inspirou a sonhar.

...As/os meninas e meninos que ousam sonhar.

...Aos que encontrei nos corredores do conselho tutelar, nas escolas, nas ruas insistindo por suas vidas, por seus sonhos.

...As mulheres semeadoras de sonhos, de lutas, de encantamentos tantos...

...Aos sonhadores *in memoriam*, aniquilados e impedidos de continuarem sonhando neste mundo, mas sonhadores de outros planos.

...Aos povos indígenas, aos povos Krenak, pela inspiração das políticas de sonhos do bem viver que me ensinam o cuidado com a Mãe Terra e as conexões mundo.

...Aos Orixás, as energias, as entidades, elementos que compõem os encontros, as memórias que tecem esse encruzilhar dos sonhos.

Agradecimentos

Aos que sonham comigo... e formam o coletivo de resistência que compõem essa pesquisa.

As meninas/os sonhadores que encontrei no conselho tutelar e me ensinam tanto sobre sonhar. Lutar pelos sonhos, me ensinaram a me reconhecer e juntar nesta luta para que cada vez mais possamos ter um mundo de sonhadores.

As mulheres encantadoras de mundos, de sonhos, de presenças, de axé, que se recusam a serem silenciadas e por isso gritam juntas, agradeço por me ensinarem a gritar o intolerável.

A equipe do I Conselho Tutelar de Niterói, nos anos de 2016, 2017, por terem me oferecido tanta parceria, confiança, cuidado, ensinamento. Vocês me formam até hoje. Estão comigo, em tanta alegria que só tenho um profundo sentimento de respeito por serem meus ancestrais de formação de vida.

Às minhas supervisoras, Maria Lívia e Estela Scheinvar, como agradecer a duas professoras maravilhosas por sustentarem a aposta num estágio que de tão potente e formativo reverbera em nós até hoje? Então, destaco a alegria de ter tido a oportunidade de compor esse estágio, essa luta com vocês.

Aos meus colegas de supervisão do estágio, pela partilha tão atenta, cuidadosa, e pelo exercício ético de estarmos juntos nos conselhos tutelares.

Ao Cigano Wladimir, pelo amor, cuidado e por ter me feito acreditar e sonhar que me é possível estar na universidade, na vida, nas energias. Ao Cigano Yago por todo cuidado e luta. Ao Cigano Rochiel, Ao Cigano Pablo, a Cigana Violeta. A Felipe Rodrigo pela parceria de cuidado espiritual.

A todos os terreiros aos quais pude conhecer, estar, partilhar e aprender tanto. As mãe e pais de Santo que sempre me acolheram, me ensinaram, permitiram que pudesse estar junto aprendendo tanto. Tive a alegria de poder conhecer muitos terreiros, seja na minha cidade natal, seja por aqui, e só posso agradecer

A minha mãe e professora, Amélia, que dizem que Amélia era mulher de verdade - talvez para marcá-la como aquela mulher submetida ao patriarcado, mas a minha Amélia que é também Luiza, Amélia Luiza, é uma mulher de força que não se submete ao patriarcado. Mulher de sonho que espalha seus sonhos para seus dois filhos, para seus alunos que sempre acolhe de forma atenta pensando políticas de acesso, para compor lutas que os faça acessar. Minha mãe me incentivou a sonhar em estudar na universidade quando ainda estava no chão da fábrica de costura, e esteve comigo na luta por esse sonho de se tornar pesquisadora. Por ser minha principal parceira e inspiradora na luta pela semeadura por políticas de sonhos.

As minhas tias, Othonira, Anne Elisa e Adriana por todo apoio e incentivo, por nunca terem perdido a fé nesse sonho, e pela fé de vocês terem sido um grande farol de energia e força para esse trabalho. Tia Othonira agradeço todas as palavras de carinho e incentivo, por ser minha família, um pouco mãe para mim aqui no Rio.

As mulheres da minha família, minha avó, minhas bisavós. A Bisavó Idalina, matriarca da família *in memorian*, ela que tanto se dedicou a nós e a comunidade. Agradeço por nos ensinar tanto sobre generosidade. Por fazer de nós incansáveis sonhadores.

Ao meu bisavô Zé, *in memorian*, pelas lutas com a comunidade em Lambari, por seu olhar atento para as políticas. Ao meu pai, meu tio João Luiz Fernandes e meu padraсто *in memorian*. Pelas memórias de cuidado e afeto.

Ao meu parceiro, Adriano, pelo amor, cuidado e parceria, por ter estar comigo em todos os momentos me ensinando que é possível viver cultivando amor. Por ser minha casa no mundo.

Aos meus gatos, Chiquinha e Gandalf, por todo amor, gracinhas, brincadeiras e carinho durante esse trabalho e por terem sido minha alegria.

Aos amigos queridos que se dedicaram a estar junto comigo neste trabalho. A Paloma pela insistência de estar comigo, pela irmandade, por não me deixar desistir de forma alguma dos meus sonhos. Por arrumar tempo não sei de onde para estar junto. A Danilo Augusto, pela leitura atenta, por mais de 25 anos de amizade e por entender na carne cada palavra deste texto. A Júlia Caciano, pela parceria desde a graduação, por sempre estar junto e pela correção atenta. A amiga e Professora Raquel Gonçalves por me ouvir, dividir, incentivar e lutar pelos sonhos possíveis de seus alunos.

Aos amigos que não me deixaram esmorecer, Núbya, Caio, Aninha, Jéssica, Luciana, Clara, Flávia, Fernanda, Martin, Anderson, Júlio César, e todos que de alguma forma se fizeram presente.

A minha família RJ-Madureira, aos meus sogros, Tânia e Marcelo, a Tia Kátia, a vovó Marlene por serem minha casa aqui.

A Professora Luiza Oliveira pelo carinho de ter me acolhido enquanto estava na coordenação e não ter me permitido deixar de sonhar com essa passagem dos sonhos.

A Professora Luciana Alves pelo encontro e inspiração ao falar de sua atuação com as infâncias nas escolas da baixada fluminense.

A minha orientadora Ana Cabral por ter topado estar comigo neste furacão dos sonhos possíveis. E ao grupo de pesquisa em Desutilidades Urbanas pelo acolhimento. A Ocupação Dom Waldyr- Volta Redonda, por ser um solo fértil de sonhos.

Resumo

Esta pesquisa se desenvolve a partir de um percurso analítico-bibliográfico em torno das concepções de sonho e acesso nas interlocuções com autoras e autores que, por suas perspectivas epistemológicas, cosmovisões e objetos de investigação têm em comum a luta pela construção de políticas coletivas tecidas nas conexões comunitárias, sagradas e ancestrais. A pesquisa tem como objetivo sustentar o caráter *político-social* dessas políticas mediante a leitura de que esses campos têm suas composições atravessadas por projetos neoliberais, necrocapitalistas, que tentam a todo instante silenciar a passagem das ações coletivas que são o chão para construção dos sonhos possíveis. Assim também tal caráter é aqui sustentado a partir de alguns fragmentos recolhidos do diário de campo da pesquisadora do período em que era estagiária de psicologia no I conselho tutelar de Niterói dando lugar à memória e à experiência de um percurso de formação, compreendendo tal espaço de zelo pelo direito das crianças e adolescentes como importante lugar de análise das políticas de sonhos. As políticas de sonhos são compreendidas, neste trabalho, como produções sociais e tecidas nos mais diversos fazeres dos movimentos coletivos. Trata-se de movimentos de vida produzidos nas lutas pautadas pelas coragens de sustentar atos de esperar, que este trabalho se propôs a acompanhar numa atenção às suas invenções e persistências mesmo diante de um contexto onde as políticas de aniquilamento e morte que são produzidos em massa sobre nós, nos desencantam o viver.

Palavras-chave: Políticas de Sonho e Acesso; Conselho Tutelar; Lutas Coletivas; Direito da Criança e do Adolescente, Psicologia.

Abstract

This research is developed from an analytical-bibliographical journey around the conceptions of dream and access in the interlocutions with authors who, for their epistemological perspectives, cosmovisions and objects of investigation have in common the struggle for the construction of collective policies woven in community, sacred and ancestral connections. The research aims to sustain the political-social character of these policies by reading that these fields have their compositions crossed by neoliberal, necrocapitalist projects that try at every moment to silence the passage of collective actions that are the ground for the construction of possible dreams. In the same way, this character is supported here from some fragments collected from the researcher's field diary of the period when she was a psychology intern in the first guardianship council of Niterói, giving place to the memory and experience of a training course, understanding this space of zeal for the rights of children and adolescents as an important place for the analysis of the politics of dreams. The politics of dreams are understood, in this work, as social productions woven in the most diverse actions of collective movements. These are movements of life produced in the struggles guided by the courage to sustain acts of hope, which this work proposed to follow in an attention to their inventions and persistence even in the face of a context where the policies of annihilation and death that are mass-produced on us, disenchant us with living.

Keywords: Dream and Access Policies; Guardianship Council; Collective Struggles; Child and Adolescent Rights, Psychology.

Aos esfarrapados do mundo e aos que nele se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam.
(PAULO FREIRE, 1987, p. 23).

Sonhar é imaginar horizontes de possibilidade, sonhar coletivamente é assumir a luta pela construção das condições de possibilidades.
(PAULO FREIRE, 2018, p. 42).

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	12
Licença, posso trazer uma passagem?	12
Licença, Mar	14
1. INTRODUÇÃO	20
Uma história: Os sonhos de muitos que me levam à Universidade	20
O encruzilhar e o sonhar-pesquisadora	23
O encontro com meninos e meninas que ousam sonhar, mesmo atravessados por políticas de aniquilamento	32
2. CAPÍTULO I: As Encruzilhadas	42
O encruzilhar como exercício ético e o encontro com a Política dos Sonhos	42
3. CAPÍTULO II: As Lutas por Políticas de Sonhos e Acessos	73
Políticas de sonhos e acessos	73
Que políticas estão sendo compostas e semeadas nos nossos sonhos?	91
Sonhar é uma exigência ética: disputas/lutas em torno das políticas de sonhos e acessos	93
4. CAPÍTULO III: Memórias de um campo problemático	118
Cotidiano do conselho tutelar	118
4.2. Sonhos possíveis, o encruzilhar dos sonhos	143
5. Capítulo IV: O Esperançar das lutas políticas por políticas de sonhos e acesso no presente	161
5.1. Esperançar no aquilombamento dos sonhos possíveis	161
6. CONCLUSÃO: Lançando Sementes para Lutarmos Juntos por Políticas de Sonhos e Acessos	173
Esperançar das lutas por acesso e sonho	173
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	184

APRESENTAÇÃO

Licença, posso trazer uma passagem?

Algo comum no interior de Minas é a prática de pedir licença. Em Lambari, cidade onde nasci, temos como costume, ao chegarmos às casas das pessoas ou quando nos dirigimos a alguém na rua, pedir licença:

- Licença, podemos trocar dois dedinhos de prosa?
- Licença, comadre, como 'cê 'tá? Como vão as crianças?

Nas religiões de matrizes africanas, como umbanda e candomblé, também é comum, no início de seus rituais, pedir licença para que se possa iniciar, invocando as diferentes energias de forma respeitosa. Pedimos licença aos elementos - a folha, a árvore, a pedra, entre outros elementos - com que podemos nos relacionar em nossos cuidados. Pedir licença é uma forma respeitosa de se aproximar e se relacionar com as energias, as experiências, os cuidados.

O modo como se pensa o “pedir licença” nas religiões de matrizes africanas, e como também entendo, fala da importância de estar junto, produzindo um comum e respeitando-nos nas possibilidades de produções desse comum, das narrativas sobre nós que se dão nesses encontros.

“Pedir licença” é prática coletiva para que respeitemos todos os elementos envolvidos nas nossas relações, nos nossos rituais. É um lembrete de nossas conexões-mundo, exercício de cuidado que não é dado e sim sustentado.

Entendo que o exercício desse modo de estar no mundo, pedindo licença, respeitando as energias, necessita ser lembrado e ritualizado em nossas práticas. Práticas que dizem da afirmação de uma ética na qual nos lembramos de que somos conectados e nos tecemos juntos, em comum, com todo o ecossistema que é a pedra, a mata, o rio... a comunidade.

A importância de pedir licença, na abertura deste texto, é que, embora em cada forma de narrar encontremos elementos ligados àquele que narra - uma vez que a narrativa acontece através daqueles que a trazem - é preciso nos perguntar quem são os que podem narrar na nossa sociedade e de que forma isso é feito. O que acontece quando as narrativas se tornam hegemônicas e não permitem a coexistência de outras narratividades?

Já que vivemos em uma sociedade na qual muitas vezes as existências só são validadas nos espaços institucionais, é importante entrar nesse plano de disputas entendendo que as

narrativas que construímos não se dão numa experiência solitária, mas sim povoada por aqueles que também viveram o acontecimento, que deveriam possuir propriedade para falar dos mesmos. É assim que afirmamos a necessidade de se tecerem múltiplas e diversas narrativas, outras formas de olhar essas experiências.

É no plano dessas disputas de sentidos e modos de dizer os acontecimentos, justamente, onde me coloco. Assumo enquanto pesquisadora (na pesquisa/enquanto pesquisadora) essas experiências narrativas e o que elas produzem de análises para as práticas psis quando se tecem a partir de um viés de universalização das narratividades e se fazem pela produção do sonho colonizador, da padronização do ideal europeu para toda e qualquer experiência. Quando afirmo isso, é a partir da experiência de se modular as intervenções num padrão, por exemplo, de uma família branca de classe média a alta cujos membros acessam certa posição econômica que lhes permitem ter casa, dividida em diversos cômodos, acesso a alimentação. Saúde de qualidade. E aos valores, muitas vezes cristãos.

O que chamamos de Brasil não é composto por famílias que tenham como os maiores responsáveis homens brancos. Ao contrário disso, grande parte de famílias têm suas responsabilidades destinadas a mulheres, principalmente negras, que não acessam a renda digna, a educação de qualidade, o que também gera uma série de falta de acessos econômicos e políticos. Isso impossibilita, então, construirmos uma psicologia que se baseie apenas num padrão universal de família, de subjetividade, de clínica, que se espera nos consultórios das classes média e alta.

Justamente por isso, apresenta-se nesta pesquisa, a partir da minha experiência no conselho tutelar, uma série de análises a partir das indagações que surgiram no campo da referida instituição, mas que extrapolaram aquele espaço fazendo-se presentes como perguntas sobre as construções de narratividades que tecemos quando vamos construindo relatos e saberes sobre as vidas que atendemos, das quais cuidamos.

E seguimos fazendo um pedido de que essa escrita seja a passagem de processo de pesquisa que se tece no cuidado ético de aprender a conectar, a cuidar de si, de nós e do que faço, e fazemos, e sonhamos enquanto psis. Pedir licença ao abrir este texto, esta pesquisa, é igualmente oferendar. Fazer uma oferenda encerra um pedido de atenção e cuidado, em que se afirma o desejo do exercício de desembranquecer os modos de narrar e de fortalecer práticas que são silenciadas. É desejo de amplificar a escuta, de problematizar a formação que se tece nos ideais do colonizador, é assumir que é preciso descolonizar a escuta, os corpos, os modos. Para tal, busco exercitar uma escrita que pratica o respeito e o cuidado com as formas de narrar,

para que nelas não se reproduzam os modos universais e de herança colonial que permeiam - e muito - as produções de saberes em psicologia.

Pretendo exercitar modos de descolonização, nesta escrita, que perpassam a descolonização do meu corpo e os modos como precisamos cuidar quando nos propomos a tecer saberes que impactam vidas, principalmente saberes que podem vir a servir de instrumentos de intervenções, que produzam o aniquilamento de mundos e das vidas. Entendo que, desde o início deste trabalho, ao apresentar a importância ética do cuidado de colocar em questão o quanto as nossas práticas em construção de saberes em psicologia – possivelmente permeadas por relações de enquadres das vidas a padrões que não lhe dizem respeito e que, inclusive, aniquilam suas potências – é assumir que precisamos tecer saberes que produzam impacto direto nas práticas que se tecem na psicologia. É preciso que sonhemos psicologias vindas delas e nas lutas coletivas, que sejam um exercício de descolonização que, de fato, perpassam nossos corpos.

Por isso, assumo o pedir licença entendendo que esses saberes são construídos por muitos atendimentos de meninas e meninos, suas famílias, pela equipe do conselho tutelar, pela formação universitária, e pelas memórias da menina nas ruas de Lambari. Então, partilhando desse “pedir licença”, da energia dos encontros, das encruzilhadas, peço licença aos que encontrei e compõem a multiplicidade destas narrativas que pude experimentar nas composições que me formam e que apresento neste pesquisar. Peço licença a você, leitor/a e, que, ao compartilhar desta leitura, possamos compor alguns encontros, na aposta de que, ao nos encontrarmos nesta textualidade, possamos tecer um plano comum que nos permita entreter políticas de sonhos possíveis.

Licença, Mar

Os encontros que permitiram a produção de análises sobre os sonhos e acessos davam-se e dão-se tanto na universidade, como no estágio¹ curricular no conselho tutelar, e mexiam (aliás, mexem) com os modos como eu via e entendia o mundo. Um desses encontros, em específico, com uma adolescente que insistia em sonhar e se apaixonar apesar dos muitos entraves, mexeu muito comigo em relação ao despertar das análises que aqui trago. Estava

¹ Estagiei no I conselho tutelar de Niterói, entre os anos de 2015 e 2017, sendo este estágio obrigatório do curso de psicologia da Universidade Federal Fluminense, tendo como supervisoras as professoras Maria Lívia Nascimento e Estela Scheinvar.

diante de uma menina feliz, sonhando namorar, mas seu sonho trazia a complexidade no corpo de um casal jovem, negro e favelado.

O casal de namorados morava na mesma comunidade. Ele, envolvido com o tráfico de drogas ilícitas, já era visto pelo poder público como perdido, como apenas mais um bandido e, aos olhos do poder público, isso justificava a destituição de sua vida enquanto vida de sujeito de direitos. Não era tido como digno de investimentos sociais e de proteção, não era mais visto como um menino, um adolescente, uma vida. Apenas um alvo, um problema que não cabe mais ao Estado proteger, cuidar, mas sim solucionar. Como é visto pelo Estado como não sendo mais passível de ser investido- de forma a se tornar rentável ao sistema - a solução assumida é deixá-lo uma vez mais sem proteção, no mínimo, para morrer, pois que assumirá, igualmente, a condição de avesso a uma ordem dita necessária, mácula a um projeto de sociedade, escória a ser eliminada

A jovem com a qual me encontrei pelo conselho estava inserida na área cinzenta que cobre a periferia no que diz respeito a direitos e investimentos sociais: poucos investimentos e direitos, mas nenhuma justificativa diante da sociedade para que essa escassez fosse admitida pelo poder público. Cabe então responsabilizar, por essa insuficiência do Estado, a própria população periférica que sofrerá tais efeitos: tornando-se as responsáveis por fazer de si algo digno para acessar investimento das políticas ditas públicas promovidas pelo Estado. Assim, o mito da meritocracia cobria sua existência com a ilusão de que direitos e investimentos sociais eram acessíveis a ela, bastando apenas querer, esforçar-se, enquadrar-se. Como se não houvesse um projeto de escassez de acessos a investimentos do Estado para sua vida, como para com as vidas das crianças e adolescentes das periferias.

Por isso, a pedido da mãe, veio ao conselho para ser “salva” do destino de ser “mulher de bandido”. A mãe pediu ajuda ao conselho tutelar com o medo de quem vive, de perto, uma realidade na qual muitas meninas são violentadas e mortas, seja por regras do comércio ilegal de drogas, no qual o namorado se torna “dono” delas; seja pela polícia, que passa a ver essas meninas também como alvos; seja por nós, sociedade, que excluimos a ambos. Excluimos vivências, impossibilitamos oportunidades e acesso a jovens negros, periféricos. Matamos cotidianamente/reiteradamente as possibilidades de existências singulares, as possibilidades de se inventar vida, disputá-la, querê-la, sonhá-la. Matamos, muitas vezes, a própria tessitura dos sonhos.

O que afirmo aqui não é o fim ou a falta. Não dizemos que esses jovens - alvos reiterados de tais violências - não sonhem. Eles e elas sonham. E, no tanto que sonham, sustentam suas existências mesmo diante de toda uma maquinaria de violência. Acontece,

porém, ainda que a incisividade de tal maquinaria - com seus dispositivos múltiplos - não se dá apenas como força de negação e aniquilamento dos sonhos, mas também, e não menos importante, como controle que chega em seus corpos dizendo como devem se tecer e quais devem ser seus sonhos. Em outras palavras: em meio a uma analítica dessas violências, interessa-me lançar luz e destacar a urgência de se pensar as políticas de sonhos e acessos que caminham simultaneamente com os aniquilamentos de sonhos que sustentam vida.

Ressaltamos que há políticas de controle sobre essas vidas e esses corpos, de quem se exige dar conta individualmente de responder bem a certos valores determinados pelo Estado. De modo que, a depender das formas como vão respondendo a esses valores, passam a ser consideradas como vidas dignas de se tornarem vidas humanas que devam ser amparadas, protegidas, e pertencentes ao que o Estado legitima como campo dos direitos humanos. São as práticas de controle do Estado que vão produzir esse corte, essa marca que evidencia que nem todas as vidas são vistas como humanas e dignas de sua proteção. E essas vidas - quando lidas como sobras, inumanas, não dignas de acesso aos direitos protegidos pelo Estado - passam a se tornar alvo dessas mesmas políticas que deveriam protegê-las, mas que passam a atuar sobre elas a partir de estratégias políticas para o seu aniquilamento. São vidas, então, que, mesmo seguindo toda essa cartilha de boas condutas, ainda se veem impedidas de usufruir daquilo que tais políticas versam e prometem como gozo e realização pessoal.

As instituições de Estado são amplamente forjadas para modular os acessos às políticas públicas a partir do controle desses valores, tornando-se muitas vezes as polícias dessas famílias, dessas vidas, fazendo-se de juízes dessas vidas, criando modulações dos modos como devem ser e portar-se para se tornarem dignas de serem amparadas ou não pelas políticas de Estado. E, é para contribuir com a modulação das práticas de controle desses corpos que nós, profissionais psi, somos chamados também, a partir dos nossos saberes, a ajudarmos na composição de uma série de critérios que atuem como verdades judicializantes sobre essas famílias.

As estratégias de controle que encontram legitimidade em nossas práticas profissionais através desses dispositivos, reforçam uma série de violências que se dão na gestão da individualização da precariedade, e da violência. Elas se dão nas intervenções policiais nas periferias, na falta de saneamento básico, emprego, lazer e alimentação. Falta cuidado e sobra violência, algo que chega à favela com armas nas mãos como face visível do Estado para os moradores. Há também as estratégias, sobre esses corpos, das políticas neoliberais que os colocam numa disputa pela gestão da precariedade, ao vender que quanto mais adaptados ao mercado, mais vão ser amparados por ele e menos vão viver a experiência de escassez dos

acessos. E o que acontece é o contrário disso, quanto mais adaptáveis ao capital, tanto mais são modulados pelo controle dos acessos, justamente pelo fato de que o sistema capitalista exploratório não consegue - e nem quer - oferecer as mesmas condições de vida a todos.

Estar próxima a essas crianças e adolescentes, que tinham seus corpos marcados pelas violências do impedimento do acesso a condições mínimas para a efetivação de uma vida digna e de seus sonhos, levaram-me a questionar toda a minha vida e, principalmente, minha formação como profissional de psicologia e a analisar o quanto, nesses processos de vida e formação, também experienciei em certos momentos embates violentos ao ser atravessada por políticas de impedimento dos meus sonhos. Principalmente, o encontro com essa jovem me fez começar a entender e mapear as arenas de disputa que se fazem presentes na composição de saberes que constituem os saberes psis e o quanto essas disputas se apresentavam no estágio em relação a minha formação. Em relação à profissional psi que estava me tornando e também em relação à menina que fui em Lambari.

O encontro com essa jovem operou em mim um deslocamento completo em relação ao entendimento das lutas coletivas que me fizeram chegar ao espaço universitário. Esse encontro me fez começar a mapear e a narrar o que hoje nomeio políticas de sonhos. Foi o encontro com essa menina que produziu um certo estar-com, um tempo quanto à menina que fui e a menina que ela estava sendo que, ao presentificar no atendimento, trouxe camadas de planos de diferenças entre nossas vidas nos quais pude começar a tatear, narrar processos em que vivi, analisando-os a partir as arenas das políticas de sonhos.

Pude sustentar narrar sobre minha chegada à universidade e uma série de incômodos e questionamentos que me povoaram o corpo-memória, mas que não encontravam chão e território antes desse encontro. Esse encontro é o que me faz me reconhecer no mundo como sonhadora, lutando coletivamente por sonhar em estar na universidade. Um sonho que, no meu caso, é sustentado pelas mulheres da minha família, que juntas se uniram para custear os gastos da minha estadia em Niterói de modo que pudesse estar na universidade.

Mulheres, minhas ancestrais, como minha bisavó doceira que trabalhava dia e noite fazendo doces para vender no bar da família a fim de sustentar a todos nós. E que junto ao meu bisavô tinha um bar, também pequena mercearia, que servia como ponto de cuidado com aqueles que não podiam, naquela época, acessar comida. Narram minha avó e algumas pessoas da zona rural de Lambari que o Bar Sete sempre foi um espaço possível para as famílias comprarem fiado, podendo pagar quando fosse possível, de modo que não se passassem fome. A fome sempre foi a preocupação da minha família e não apenas a nossa fome, mas a de outras famílias. Essa é uma das narrativas que marcam nossa família, como também a da minha

tataravó, Dona Corina, que ia, com a faca, separar as brigas e espantar os problemas, no momento em que surgiam brigas entre os homens que bebiam no bar. São essas mulheres ancestrais que me trazem até aqui. E é o encontro com essa jovem que me faz perceber a conexão com essas mulheres e com as minhas tias, entre as quais muitas sonharam em acessar uma formação e o espaço acadêmico. Por não terem conseguido antes, fazem-no hoje, através de mim.

Nesse plano de perceber as violências pelas quais nós, mulheres, somos atravessadas, tanto na menina que fui, nas meninas que atendia e nas mulheres da minha família, percebi que a violência que faz as mães temerem que as meninas brinquem no portão foi algo que nunca vivi. Minha infância se deu totalmente livre e brincando nas ruas. Namorar não era um problema que me colocaria para ouvir um conselheiro e uma psicóloga. Minha vida, meu corpo, não estavam nesse mesmo risco e nem sob essa intervenção. Depois desse atendimento com a adolescente passei a costurar, com ainda mais força, indagações sobre o porquê dessa diferença entre as vidas: seria devido às cidades serem diferentes (cresci no interior e ela numa cidade próxima à capital), seria a distância no tempo, seriam nossas diferentes cores de pele?

Os atendimentos e encontros que ia compondo pareciam se multiplicar e ainda mais questionamentos e, de certo modo, misturavam em mim os tempos. Ia me sentindo atravessada por fluxos intensos que me conduziam ao mar, que me conduziam à realidade do Rio, ao mesmo tempo que me levavam a uma Minas Gerais que habitava minhas memórias de infância. Nestes fluxos de encontros com narrativas de vivências, com autores, com professores e colegas de curso, ia rememorando algumas narrativas da minha infância, adolescência e modificando meu olhar sobre elas.

Era como se estivesse tendo a possibilidade de olhar novamente para outro tempo, desta vez trazendo outras indagações que faziam emergir análises sobre acesso, sonhos, diferenças entre os modos de viver, de poder tecer a vida que estava em jogo na cidade em que nasci, no conselho tutelar, na universidade, nas favelas, nas cidades... Senti-me levada, bruscamente, para o mar, contemplando sua complexidade, beleza e imensidão. A beleza era, talvez, a de estar imersa - havia muito tempo - nessa proximidade do Rio-Mar-Sonhar, mas só conseguir reconhecer a possibilidade de estar nessas águas quando sou atravessada por um turbilhão de rios que me fazem também poder me reconhecer nessas águas. Águas de sonhar que me levam a entender que:

Se, na verdade, não estou no mundo para simplesmente a ele me adaptar, mas para transformá-lo, se não é possível mudá-lo sem um certo sonho ou projeto de mundo, devo usar toda possibilidade que tenho para não apenas falar de minha utopia, mas participar de práticas com ela coerentes. (FREIRE, 2000, p. 33).

1. INTRODUÇÃO

Uma história: Os sonhos de muitos que me levam à Universidade

Nunca um acontecimento, um fato, um feito, um gesto de raiva ou de amor, um poema, uma tela, uma canção, um livro têm por trás de si uma única razão. Um acontecimento, um fato, um feito, uma canção, um gesto, um poema, um livro se acham sempre envolvidos em densas tramas, tocados por múltiplas razões de ser de que algumas estão mais próximas do ocorrido ou do criado, de que outras são mais visíveis enquanto razão de ser. Por isso é que a mim me interessou sempre muito mais a compreensão do processo em que e como as coisas se dão do que o produto em si (FREIRE, 1997, p. 18).

O sonho de chegar à universidade não era algo que fazia parte dos planos da então menina que ia se tornando mulher crescendo no interior de Minas Gerais. A meta era conseguir um emprego, visando a uma renda, por isso, quando consegui o emprego de costureira com carteira assinada, a sensação de vitória foi grande. Para alguém que, muitas vezes, não tinha dinheiro para ir tomar sorvete ou comer uma pizza com as pessoas do grupo de jovens, mesmo desejando muito estar entre amigos, fez muita diferença. E essa menina iria se surpreender ainda mais com a vida quando surgiu a oportunidade de morar fora e poder estudar, o que veio através do ENEM, com a aprovação para uma universidade federal.

Foi inesquecível a sensação de atravessar a Baía de Guanabara quando tive que vir a Niterói para fazer a inscrição na UFF. Sair de Minas Gerais e vir para o Rio de Janeiro acompanhada de minha mãe deixou gravado em mim uma lembrança forte da sensação de grandeza e medo que sentia ao estar diante de uma cidade tão maior do que a cidade do interior, de onde eu vinha. Atravessar o mar não fazia parte do nosso cotidiano, por isso o medo de minha mãe ao entrar na barca, mas enquanto atravessávamos a baía a caminho da UFF nossos olhos brilhavam olhando o mar. Tudo era novidade e ia além da folha de papel que eu trazia nas mãos com um mapa impresso de forma a não me perder do centro do Rio até a chegada na UFF, em Niterói.

À medida que a barca atravessava o mar, pude avistar os prédios e as construções da UFF-Gragoatá que estavam indicados no mapa de papel que segurava muito firme com medo de perder e, com isso, perder também o caminho de chegar até a UFF. Assim que vi os prédios azuis e identifiquei, no mapa, que era para onde estava indo, senti um misto de emoções, de alegria, de ansiedade, mas o que senti mais forte foi o encantamento com a proximidade daqueles prédios com o mar. Principalmente a beleza que era essa proximidade sob um lindo

dia de sol... O que fez essa travessia da barca parecer uma cena de um sonho, o retrato de um dia tão bonito que parecia ser uma pintura viva. Foi assim que fui avistando as letras N, O, P no alto dos prédios azuis que indicavam a direção para os blocos da Universidade. Desci da barca e fui caminhando por ali, fazendo aquele caminho como uma mineira encantada pelo mar, que estava à procura da sala onde fazer minha inscrição para dar início a uma grande aventura.

Entrei na universidade em 2012, no bojo das políticas do governo de Dilma Rousseff, vinculada ao PT. O Partido dos Trabalhadores, já na época do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, apoiou a implementação do REUni que é um programa de ampliação de vagas para as universidades federais de modo a tornar mais possível o acesso à universidade por grande parte da população que, muitas vezes, sequer conseguia sonhar com a possibilidade de fazer parte do cotidiano das universidades. Nem mesmo vislumbrando-as como sendo um espaço público, onde é possível transitar, estar, ainda que não seja um estudante da instituição.

As políticas de abertura e expansão das universidades públicas são resultados de inúmeras e incansáveis lutas para que se permitisse o acesso à universidade para diversos grupos que não possuíam a possibilidade de fazer uso, ocupar, dar sentido, pertencer ao espaço acadêmico. O que, destaca-se, não se resume à permissão da presença de grupos históricos e reiteradamente ausentes, invisibilizados e hostilizados nas universidades. Tais lutas pelo acesso significam também - e sobretudo - luta pela mudança de crenças, subjetividades e valores que produzem verdades em nós fazendo-nos acreditar que as universidades não pertencem ao povo, mas que são e pertencem às elites que possuem o direito inalienável de construir saberes sobre tudo e sobre todos. Construir saberes sobre nós, retirando-nos desses espaços de construção. Neste cenário, as lutas políticas de abertura das universidades não se efetivaram e nem se efetivam nas universidades de maneira tranquila, e mesmo ainda hoje, vivemos disputas em relação à pluralização do espaço universitário.

Em meio a essas disputas, vivenciamos ainda, especialmente neste momento, uma afrontosa tentativa do governo federal de desmontar as políticas de acesso acadêmico, com claras medidas e declarações que indicam que o espaço da universidade deve ser reservado apenas para alguns, num claro retrocesso e movimento de reforçar sua elitização. Tal ataque se dá principalmente às políticas de reparação, que se apoiam na reserva de vagas para candidatas e candidatos negros, indígenas, pessoas com deficiência, e estudantes vindos de trajetórias em escolas públicas.

Há um ataque direto aos projetos de educação que afirmam a abertura da possibilidade de pluralização dos saberes e dos corpos que ocupam as universidades. Há uma clara intenção

de desmonte de um plano público coletivo e plural de educação, para substituí-lo por modos privados, bancários, militares e reservados a oferecer acesso privilegiado a poucos corpos, vidas, histórias e narratividades. Esse interesse é voltado também para as lógicas de mercado que nos querem adaptadas a elas, tornando-nos capazes de sermos rentáveis em novidades e invenções que lhes sejam proveitosas, mas que não se interessam pela produção por uma educação popular crítica. Inclusive porque essa falta de interesse é tramada sob um projeto de escassez, no qual se tece um regime exploratório da terra, do ecossistema, no qual nem todos conseguem acessar esses recursos e passam a não servirem nem mesmo como corpos úteis, fazendo com que, não tendo serventia, possam ser simplesmente aniquilados.

Na contracorrente desse desmonte, está a força das políticas de reparação² com a insistência na abertura e possibilidade de entrada e pertencimento de estudantes negros, indígenas, trans, pessoas com deficiência, de escolas públicas, de trabalhadores e trabalhadoras, de estudantes vindos de camadas mais subalternizadas da população. O tanto que isso já se efetivou é o tanto que o cotidiano universitário tem sido demandado a dar passos no caminho de transformar o espaço acadêmico num espaço mais plural, mediante os saberes que se tecem a partir das experiências, das narrativas desses corpos e de suas forças denegadas. A presença deles desafia os privilégios e saberes hegemonicamente ali construídos, a partir dos referenciais embranquecidos, capacitistas, machistas e das posições marcadamente classistas. Esses corpos trazem para a academia seus saberes, anseiam por produzir conhecimentos e análises a partir de suas experiências, desafiam o cotidiano da convivência acadêmica.

Desse modo, a análise que adentramos é a de que acessar o espaço universitário é uma grande conquista (sobretudo coletiva) travada por lutas de muitas gentes, de muito tempo, assim como acesso não indica simplesmente o fato de poder fazer uso do espaço, ou de poder nele estar presente, cabe-nos uma indagação. O que acontece quando esses corpos e experiências - que antes não ocupavam o espaço universitário - começam a fazer parte desse cotidiano? Ou ainda: Que disputas se desenham em torno desses corpos e vivências na tentativa de silenciar a passagem de seus saberes? Que políticas de fato sustentam suas permanências? Quais planos de disputa se apresentam quando os estudantes vão às ruas ou ocupam os espaços

² Ministério da Educação reservarão, em cada concurso seletivo para ingresso nos cursos de graduação, por curso e turno, no mínimo 50% (cinquenta por cento) de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas. Dessas vagas 50% (cinquenta por cento) deverão ser reservadas aos estudantes oriundos de famílias com renda igual ou inferior a 1,5 salário-mínimo (um salário-mínimo e meio) per capita .E também distribuídas por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação, em proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (Redação dada pela Lei nº 13.409, de 2016).

das redes sociais, do Instagram, do Twitter, afirmando em luta: “Não vão roubar nossos sonhos!”?

O encruzilhar e o sonhar-pesquisadora

O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e ainda mais alegre ainda no meio da tristeza! A vida inventa! A gente principia as coisas, no não saber por que, e desde aí perde o poder de continuação porque a vida é mutirão de todos, por todos remexida e temperada. O mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas, mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. Viver é muito perigoso (ROSA, 1994, p. 449).

Toda vez que a escrita se coloca em jogo, sinto-me no desafio de nos conduzir pelos caminhos inicialmente percorridos nos trabalhos de estágio no campo do conselho tutelar para, a partir deles, trazer todo um plano de acontecimentos, de memórias e sentidos que, ao se conectarem, colocaram-me diante da provocação de tecer esta pesquisa. Se as memórias e análises das políticas de acesso à universidade marcam um lugar onde me localizo e me narro, o tempo do conselho é um nó - um enovelamento do qual puxo fios para desenvolver pensamento e trazer todo um campo problemático que experienciei e experiencio em relação às disputas de sentido e entendimento em relação às políticas de sonho e acesso.

Antes na graduação - marcada pela experiência do estágio - e agora no mestrado, o pensamento se tece em torno de como acessar este espaço de poder para construir uma pesquisa que diga da experiência de questionamento das políticas públicas e igualmente das políticas de sonho: sem dissociá-las. Fazer falar, dizer, narrar uma mulher que sou eu é também fazer falar aquela menina do interior que nunca sequer ousou se imaginar experienciando uma graduação, e que chegou ao mestrado apostando poder colocar em análise o porquê de suas experiências anteriores nunca a terem levado a esse sonhar. Assim como esse fazer falar tem se mostrado distinto de um dizer de si, de uma vivência pessoal: nos fios dessas memórias encontrava mais a outros/as do que a mim mesma.

Como fazer escrita desses caminhos que não se construíram de forma linear? Gosto de buscar pensar isso com outro mineiro, Guimarães Rosa: “o correr da vida embrulha tudo” (ROSA, 1994, p. 293), diz ele. A vida não se faz por histórias de fácil distinção – começo, meio e fim. Como parece também não ensejar uma pesquisa por demais arranjada em início, desenvolvimento e conclusão. A questão é que a vida, a pesquisa, se embrulham, se entrelaçam,

se emaranham nas memórias. Nas escritas. E também nos fazeres cotidianos. De muitas tramas, camadas, possibilidades de análises e mergulhos. Mas como mergulhar no perigoso disso tudo? De que lugar fazer falar coragens que digam da boniteza do que está por se fazer, do que se está inventando nesse mutirão de todos?

Afirmemos logo, pois, que este trabalho diz dos exercícios de uma ética, de apostas, de fazeres que tomaram o espaço do conselho tutelar, e que o extrapolaram enquanto mero tempo ali vivido num momento recortado de formação, no encontro com algumas pessoas que ali se encontravam. Esses exercícios, essas apostas se extrapolaram em vidas que enovelam tempos, corpos e narrativas que falam à e fazem falar a formação em um campo que não pode pensar-se senão implicado nas políticas de sonhos que engendra, cala, ecoa. E, é justamente esse ecoar das políticas de sonhos possíveis que me coloca também diante do questionamento ético de como vamos entender e atualizar as práticas e os saberes em psicologia. Afinal, o que é a psicologia senão as práticas e saberes que nós psicólogos vamos comendo, afirmando, sustentando junto ao campo e às redes?

Retomando Freire (2000), os saberes psis são, então, o que estamos sendo enquanto psicólogos, o que sonhamos (juntos), construindo nossas práticas, os modos como vamos conduzindo a produção de saberes e a forma como essas práticas produzem mundos, produzem sociedade. Pensando nessa relação entre as práticas psi e as políticas de sonhos que aparecem em disputa hoje na nossa sociedade, apostamos em acompanhar alguns processos, alguns acontecimentos do/no campo, a partir de um certo lugar de reconhecimento de implicação, de um certo percurso de vida, de formação psi e pesquisa, que se estabelecem nas trincheiras das relações entre as políticas de sonhos e políticas de acesso. Sem querer que, com isso, este lugar diga de um retrato ou de uma representatividade totalizante do que é/tem sido a Psicologia.

Assim também, mais uma vez insistimos, não é do lugar de um relato pessoal que, ainda inscrito em uma binariedade objetividade x subjetividade, resultaria em um material sem qualquer consistência epistemológica, sem qualquer força na produção de um conhecimento com pertinência e propriedade acadêmica. Diferentemente, pois, o lugar de análise, o lugar narrativo que diz de uma singularidade, de uma história em seus atravessamentos e "embrulhamentos", e que se propõe a pensar e visibilizar tais articulações entre o campo e as políticas de sonho e acesso, é o lugar que sustentamos o adentrar em uma arena, a aproximação com os planos em disputas que desenham desafios ao que psicologias estão sendo no presente.

Neste contexto, se torna necessário analisarmos a psicologia que se tece hoje para além dos projetos de sociedade sonhados pelas práticas psicológicas - que se instituem e naturalizam juntamente com as forças capitalistas se tornando também guardiãs da ordem neoliberal - e

passarmos a compor um olhar para as invenções de práticas em psicologia sonhadas nas lutas e nas composições coletivas que se tecem no cotidiano, principalmente neste momento em que a nossa sociedade brasileira está permeada por práticas de aniquilamento, pela sensação constante de um fatalismo de que não é possível mais a sonhar e a inventar movimentos e políticas de vida.

Buscamos, como forma de combate a esse fatalismo em nós, aproximarmos nosso olhar para essas lutas que compõem as políticas de sonhos possíveis no presente, de modo a problematizarmos e analisarmos a importância de sustentarmos em nossas práticas psi exercícios éticos da passagem a pluralização das vozes. E quando dizemos da tessitura dessas apostas éticas das práticas psi pela ampliação das vozes é preciso também ressaltar que essa aposta não implica em colocá-las sob enquadres de romantização e do apaziguamento da retirada dos planos de embate, de disputas que se montam na composição dos encontroCom (MORAES, 2010) a diferença das vozes.

Encontrar esse plano da pluralidade das vozes, dos modos de fazer vida, não é algo da ordem de um romântico caricato carregado de uma lógica caridosa onde encontramos o diferente e ainda assim permanecemos iguais, individualizados em nossas diferenças. Encontrar a diferença, comporCom a pluralidade das vozes no mundo, numa aposta ética de estarCom (MORAES, 2010). Ser composto e atravessado por deslocamentos, por tropeços, por desterreros, pela sensação de ficarmos desterritorializados, justamente porque no encontroCom a diferença passa se a produzir em nós chamados inventivos para a criação de novos territórios. Que já não são mais nossos territórios, naquilo que era territorialidade em nós antes daquele(s) encontro(s), mas que passa também a se tornarem nossos territórios, naquilo que vai se tornando um exercício coletivo de criação de territórios que também cria em nós outros territórios subjetivos que nos modificam a tal ponto de não sermos mais os mesmos, de nos tornarmos outros, com modos outros de ser e estar no mundo.

E, talvez esse seja o chamado, o de sustentar esses exercícios éticos de estarmos sempre criando territórios temporários, sendo esses territórios enquanto resultantes de planos de emaranhados de encontro e memórias que ao fazerem novos encontros são sempre levados a outros sentidos numa infinidade de possibilidades. Apostarmos nos fazeres éticos que permitem passagem a essa infinidade de possibilidades não é algo racional de uma escolha que fazemos anterior aos acontecimentos. Ao contrário, são as coragens que vamos tecendo eticamente nos acontecimentos que permitem o exercício de uma certa política de vida apontada por Guimarães, que é um fazer vida nas coragens que a própria vida quer da gente

que é a de fazermos políticas coletivas que fazem com que possamos ir tornando as nossas vidas esse "tempero mutirão de todos"(ROSA, 1994, p. 449).

A coragem de olhar e analisar em nós, nas nossas práticas, a passagem dessa multidão de todos, das coragens situadas nos planos inventivos, criados nos embates mundo, em meio aos chão duros de escassez e poucas condições de possibilidades. Sustentar as coragens das práticas éticas não é algo, então, que se dá apenas nas escolhas, como se fosse uma decisão simples, já sabida, mas é ainda mais em relação ao conselho tutelar que se entremeado aos campo em disputa em relação às políticas de direitos da criança e do adolescente, aos sentidos de proteção. Estar nesse campo é ser chamado a dar continuamente respostas a uma complexidade que não abarca a possibilidade de respostas rápidas.

Diante disso, cabe a nós profissionais psis fazer e sustentar nossas apostas frente a essas demandas que nos chegam constantemente e sustentar as problemáticas que essas demandas apresentam, não de modo a respondê-las rapidamente, ao contrário, mas demorar-se com elas, naquilo que de problemático elas nos trazem, nas questões que elas nos oferece. Fazê-las, pois, problemas que sigam conosco, nos espaços que atuamos. Pode parecer simples, mas não é quando se pede pressa nas respostas, nas resoluções. Quando não se quer que se fique com esses problemas justamente para que não se tornem instrumentos ou dispositivos que evidenciem, por exemplo, as políticas de Estado quando essas são insuficientes para promover acesso e direitos a todas as crianças e adolescentes.

É preciso coragem de afirmar problemas quando nos pedem apontamentos rápidos de soluções. Pois é bastante perigoso nos conduzirmos pelas respostas rápidas que podem apontar soluções aniquiladoras, e, ao mesmo tempo, também é bastante perigoso sustentar problemas e apontar que não têm soluções prévias, prêta-a-porter, que devam ser prescritas, como se fôssemos mágicos que retiram respostas prontas das cartolas. É preciso, pois, apostar e apontar para os caminhos em suas singularidades, a cada vez. E, ao mesmo tempo que se faz preciso e possível caminhar junto ao acumulado das histórias que carregamos, das histórias que nos precedem, que nos chegam, a precisão só há de advir no reconhecimento desta singularidade, desta condição de único e inantecipável daquilo que se afigura como vida e acontecimento diante de nós, de nossos saberes e instrumentos.

Esse exercício de atravessar e apontar os problemas, trata-se então de sustentar habitar o que Rufino (2019) indica como as encruzilhadas. Estar em meio às encruzilhadas é poder apostar que mesmo em meio a problemáticas duras, em dilemas carregados de práticas de aniquilação e morte, é preciso ainda mais apostar nas composições das gingas, dos cruzos, das invenções das potências das pluralidades. Um apostar Exu, encruzilhada, que é justamente

atuar assumindo que estamos diante de golpes de projetos de aniquilação, em instituições carregadas de valores universais violentos, e que precisaremos saber gingar e encruzilhar, para podermos subverter esses golpes e produzir passagens de vida, e nas produções de cuidado possíveis.

E assim apostarmos em encruzilhar, na atenção de que se embora nada no campo das políticas coletivas, públicas, esteja garantido, e os golpes de aniquilação e mortes nos sejam dados cotidianamente, é sempre possível apostar em ampliar as possibilidades de sonhos e acessos quando lutamos pela ampliação das políticas públicas. Políticas públicas formuladas, tramadas e conquistadas nos chão das lutas coletivas que vão se tornando movimentos sociais. Lutas que se tecem no esperar (FREIRE, 1997), nos atos e nas apostas de ações coletivas que se fortalecem enquanto políticas que produzem impactos e modificações sociais. Esperar é a experiência de que podemos tramar nossas políticas. Esperar de Freire se conecta, neste trabalho, às lutas de sonho e acesso.

O ato de esperar está no tramar das políticas de aquilombamento de Beatriz e Abdias Nascimento, na escrita de Carolina Maria de Jesus e o sua luta em se tornar escritora mostrando e evidenciando justamente as redes que se tecem e fecham para que ela possa acessar a possibilidade de poder ter seus livros publicados e sua voz, palavra e vivência reconhecidos como sendo possíveis a uma escritora. Esperar é o ato de sonhar horizontes de possibilidades em meio a escassez dos acessos, do desmonte das políticas públicas, e até mesmo da inexistência das mesmas. Sonhar é inventar, mas não uma invenção individualizada, focada nas insistências de indivíduos que estão sempre sofrendo as práticas de aniquilação. Se relacionarmos as políticas de sonhos apenas as invenções e resistências, sem denunciarmos o que levam as comunidades, os povos, a nós resistirmos, podermos colaborar ainda mais com os projetos de morte.

Isso posto, anunciamos sim as possibilidades de lutarmos, resistirmos, inventarmos coletivamente nossas políticas, mas que sejam elas de fato horizontes de possibilidades, que possam ter impacto nas estruturas sociais e nas instituições que são ainda hoje permeadas por práticas racistas, elitistas, sexistas, genocidas. Neste ponto cabe, nesta pesquisa, um posicionamento ético do cuidado na produção de políticas de sonhos na vivência da radicalidade de sonhos comum e na crença de que essas violências instauram situações-limite que podem ser modificadas quando as denunciarmos e cuidamos para a não reprodução das mesmas nas nossas práticas.

A aposta do esperar dos sonhos se faz justamente nessa possibilidade de denúncia das opressões e de ações práticas e coletivas para a desconstrução dessas opressões. Ações

forjadas nas lutas, nos atos e práticas da educação libertária que visam justamente a autonomia dos sujeitos em luta, mas uma autonomia não individualizada, capitalista que busca lucro para si, mas sim uma autonomia conectada à comunidade. Um exercício que entende autonomia a partir das conexões mundo, ecossistemas e comunidade, onde se tece sujeitos responsáveis por si, ao mesmo tempo responsáveis pela comunidade. Assume-se assim então a importância do anúncio do esperar das políticas de sonhos e acessos nos atos de novos possíveis que abrem espaço ao que Freire chamou de inédito-viável. E este se tece justamente da percepção e denúncia dos projetos de violência, de aniquilação, de morte.

É o ato de lutar por políticas outras que são sempre possíveis quando nos comprometemos coletivamente nas lutas pela modificação das opressões. Entendendo que a "possibilidade ou impossibilidade de nossos sonhos é um critério histórico-social e não individual" (FREIRE, 2018, p. 43). Por isso que, como bem aponta Rufino (2019), é preciso pensar nos cruzos que são as provocações de deslocamentos e possibilidades. São os atos de sustentarmos coletivamente: Pensar, analisar e criar problemas. Sermos até mesmo, muitas das vezes, lidos como o problema. Justamente por apontá-los e por nos recusarmos a silenciá-los.

Sustentar as encruzilhadas, os cruzos, é sustentar no corpo os exercícios constantes de atenção de forma a ver, analisar os problemas e montar estratégias para sustentar falar desses problemas. Afirmar questões que vão passando despercebidas porque não se quer que sejam retiradas do silêncio. Denunciar e anunciar as estratégias de violência, sustentar dizê-las em reuniões de equipe, em espaços de grupos onde precisamos de estratégias fortalecidas para combater formas de silenciamento, é um embate, uma luta, é estar no perigo. E realmente como nos diz Rosa (1994), viver é realmente muito perigoso. E ser psi também é.

Tecer saberes psis nas lutas e nos embates por como vamos sonhar esse campo psi também é bastante perigoso. Perigoso porque nossos saberes psis afetam diretamente a sociedade. Compõem as instituições, determinam saberes sobre vidas, e tem sobre os nossos saberes o interesse que sirvam aos moldes de adequação das vidas, da retirada de suas potências inventivas, a transformação delas enquanto máquinas reprodutoras da ordem neoliberal. Por isso, se torna importante essa cartografia (2013) que aponta para um desenho possível das arenas que se estabeleceram num certo momento no primeiro conselho tutelar de Niterói.

Essa cartografia (2013) aponta para uma análise dos saberes psi que habitavam o conselho tutelar e se davam em meio aos fluxos intensos de atendimentos; que enquanto choramos com uma mãe que perdeu seu filho, cuidamos de uma criança que conseguiu vaga, e vamos aos hospitais cuidar de outra criança. E assim vemo-nos sobreimplicados e sobrecarregados de trabalho, com escassez de tempo, buscando sustentar uma escuta cuidadosa

e, no tatear dos exercícios e práticas cotidianas, afirmar práticas éticas que não se sustentam em boas vontades ou numa simples vontade de fazê-lo. “Se pudéssemos apresentar um elemento fundamental para uma prática cartográfica, este seria o encontro” (COSTA 2014, p. 72).

Neste sentido, então, tomamos a posição de que todo encontro pode nos oferecer material para uma desenvolvermos uma cartografia. E é justamente essa posição que é assumida enquanto método deste trabalho. Caminhamos numa cartografia dos encontros que se deram na minha constante formação enquanto psicóloga. Numa cartografia (2013) que se iniciou nos espaços da universidade e do conselho tutelar, e vai ampliando para outros espaços das cidades, ocupações. E criam questionamentos e análises sobre políticas de sonhos e acessos que entendem que “tudo é passível de gerar um encontro cartográfico”. As coisas aparentemente mais insignificantes e imprevisíveis podem ser extremamente potentes” (COSTA, 2014, p. 72).

Justamente são essas coisas e narrativas, que para muitos podem ser insignificantes, ou mais do que isso, incômodas, que vão tomar o protagonismo dos encontros narrados nesta pesquisa, nesta cartografia. E aparecer nos exercícios das práticas éticas que se tecem entremeadas nas problemáticas, nas lutas, no que nós emaranhados das memórias dos corpos, das problemáticas das vidas, que saltam nos atendimentos. E pedem o desfazer das práticas frias a serviço da disciplina, do controle, mais próxima da judicialização e das políticas de aniquilamento, que exigem de nós sermos anestesiados do mundo, da intensidade da vida que extrapolam a moral, os juízos de valor.

Permitir a passagem dos encontros no corpo e poder se encher de mundo. E compor com o plano dos mundos que se apresentam nos atendimentos; o permitir sentir o passar das invenções que dão pistas da produção de sonhos possíveis, dos projetos de coletivos comunitários, da promoção de processos de singularização e práticas emancipatórias. E é certo que essa distinção - entre os exercícios de práticas éticas e de afirmação das práticas de controle - não se faz límpida, sem o evidente embrulhado da vida. Mas é justamente aqui - nesta opacidade que não se resolve com moralismos ou boas intenções - que a coragem há de se prestar, há de aceder. Porque é no embrulhar que a vida se tempera e ganha contornos singulares, mas também pode sofrer diversas práticas de aniquilamento.

Então, é nesse embrulhar da vida que nunca é uma coisa só que são tecidos também as invenções, os exercícios éticos, no que vai se tecendo, tramando as vezes bem temperado, às vezes sem sal, às vezes sem nenhum tempero. Mas o que é preciso permitir perceber que há um processo de temperar que nunca se repete do mesmo jeito mesmo que apostassem em fazê-

lo a partir de uma mesma receita tem dias que vai mais sal, outro mais pimenta. Assim é o tempero da vida, não dá para traçar uma cartilha de como ter apostas éticas. Isso se dá em meio aos encontros. Às vezes tortos, inesperados, que nos dão como se fossem rasteiras e nos retiram de territórios cristalizados. Nos viram de ponta cabeça. E remexem e retemperam nosso corpo-memória.

E é esse corpo-memória, mutirão de muitos, território existencial coletivo, que se apresenta e tece hoje a pesquisa, que é atravessada por esse temperar dos arranjos de produções de um comum (MORAES, 2010) que me conduziram a pensar a importância das políticas de sonho enquanto pesquisa. A luta por produções de sentidos que se tramam na construção de um olhar-pesquisador a partir da memória é inseparável desse pesquisar. Dizem de uma vida construída no não entendimento da possibilidade de compor esse espaço acadêmico de outros modos, como por exemplo no encontro também com outras vidas no conselho tutelar. Isso exemplifica a questão de que há uma composição de forças que inviabilizam a tentativa de impossibilitar que diversos corpos possam ter o direito de construir seus caminhos e narratividades.

Pensando em relação ao conselho tutelar, em como se tecem as narrativas daquelas vidas atravessadas pelos saberes do conselho, me questiono se esse cotidiano deveria aparecer apenas nos documentos e prontuários que trazem a força institucionalizante, judicializante para compor com essas narrativas. Quando se pretende narrar também sobre os corredores, ampliar as análises sobre os acontecimentos e a produção desses saberes não faz sentido aliançar com a verdade produzida como absoluta por esses relatórios, mas se colocar nesse campo de disputa atravessando outras análises, outras verdades recolhidas via outros relatos.

Problematizando as formas como se narram as vivências dos trabalhadores e da população que cruzam o espaço do conselho tutelar, aprisionar os saberes psis apenas aos registros burocráticos exemplificam bem a que saberes esses escritos se endereçam. Quando pensamos na produção desses saberes não apenas pelos escritos documentais, mas pelas perspectivas de outros atores que compunham o cenário ali narrado, podemos ampliar as produções, criando entraves para os modos psis que se agenciam como garantidores de instrumentos de aniquilamento através da reprodução da ordem embranquecida.

A aposta que me conduziu para o mestrado, para o desejo de pesquisa, é a que vivenciei naquele espaço. É a que retomo, num exercício de rememorar essas lembranças diante desse tema de pesquisa e da construção de um corpo-pesquisadora. Os caminhos que tecem minha experiência de vida não assumem o desafio de me tornar pesquisadora com naturalidade, como destino. No entendimento de que a “escrita na ciência está longe de ser o simples relato dos

resultados de uma pesquisa.”Ela é antes, uma forma de povoar o mundo. Uma forma de fazer mundo” (MORAES & TSALLIS, 2016, p. 44), o primeiro mundo que precisou ser reescrito para dar a pesquisa passagem foi o meu olhar sobre mim.

E como, então, dizer daquele mundo que experienciei no conselho tutelar? De que forma me apropriar desse pesquisar para trazer dos encontros, dos afetos, daquele mundo possível (FREIRE, 2000) que se desenhou no cotidiano do conselho? É preciso afirmar que só me é possível a construção desse corpo-pesquisadora porque ele se tece num campo das vivências do conselho tutelar, dos encontros com a universidade e o grupo de estágio, e as costuras que essas experiências fizeram com minhas memórias de menina de interior, para me conduzir pelo questionamento de sonhar em me tornar pesquisadora. E não pelo fato de que nunca houvesse composto pesquisa na universidade, mas pelo fato de que algo naqueles encontros, nos acontecimentos do dia a dia no conselho me incomodavam a tal ponto que precisavam a construção de um viés de luta pela ampliação da produção de saberes sobre quem chega no conselho, o que nós psis somos chamados a reproduzir. O quanto de violência pode se naturalizar em práticas e falas comuns no cotidiano. Principalmente se nos tornamos profissionais coletores de dados, que respondem à burocracia.

O que preciso dizer é que os caminhos que me levaram a me conduzir na problematização desse tema, se fizeram e fazem em redes, em multiplicação de fios, de tal forma que me é impossível puxar apenas um fio que descreva o início do enredar desse caminhar. Por isso, quando me vejo no desafio de descrever como se compôs o desejo de se produzir esta escrita, de tecer este pesquisar, percebo-me em meio a muitos emaranhados que me compõe enquanto pessoa, e enquanto pesquisadora. E seria impossível desvencilhar os caminhos que se entrelaçam nesta pesquisa dos caminhos que me compõe, e que enredam uma experiência que é minha de tecer um corpo/vida.

Seria impossível também não dizer que está escrita em si já se tece enquanto desafio, visto que ela não se tece apenas como uma descrição de um caminhar e de um percurso já feito, mas é cartografia que se faz em ato, a cada passo de um novo caminhar. O desafio de, através da escrita, nos conduzir por um memorial dos encontros vividos por mim enquanto ainda estagiária não é uma tarefa das mais fáceis, pois exige que eu as escreva com o rigor de quem rememora encontros meus com o compromisso de dar visibilidade a experiências nas quais não sou protagonista. Fazer aparecer as experiências através da prática da transcrição de narrativas intermediadas por uma composição de olhar, de modos de estar e entender mundo que me compõem. De todo um *ethos* que desenhou em mim uma percepção de que nas experiências

saltaram e saltam planos de disputa que me trouxeram a questionar as políticas que apareciam sendo moduladas por práticas psi e o porquê delas se relacionarem com os sonhos.

Por isso que, no decorrer desse texto, muitas das problematizações serão construídas em torno das nossas práticas psi no conselho tutelar, na universidade, nas cidades, muitas vezes nos mostrando que é necessário reconhecermos a limitação das nossas práticas psicológicas ante as políticas de sonho e acesso. Mais que isso, é necessário percebermos o quanto somos convocados a práticas psicológicas que se fazem na reprodução de certos sonhos de sociedade, pautada por controle e políticas de aniquilamento. Pela reprodução em nossas práticas do fortalecimento de políticas de sonhos que estejam relacionados a um certo ordenamento social que se tece a partir da afirmação da branquitude, das desigualdades sociais, do elitismo.

São essas as análises que vão nos conduzir para e por essas problemáticas que vamos mapeando de modo a conduzir nossas práticas na possibilidade de, em meio a elas, podermos questionar o que estamos produzindo e com que forças estamos nos aliançando ao apostarmos em determinadas práticas. São análises que vão nos trazendo a possibilidade de fazermos intervenções singulares, levando em consideração o fato de que cada atendimento e intervenção é um e único. Diz de um campo problemático que mapeamos na aposta de uma atuação possível diante daquele campo em específico, em atenção a uma problemática que se desenha diante de nós, que se tece em campos de disputa.

O encontro com meninos e meninas que ousam sonhar, mesmo atravessados por políticas de aniquilamento

Início aqui relatos mais aprofundados dos encontros que vivi no conselho tutelar³. Emaranhados de corpo-memória que desejo imprimir na escrita de modo a montar no papel toda uma trama das políticas em torno dos acessos e dos sonhos que foi primeiro se construindo em estranhamentos em mim. Tramas ressaltadas por atendimentos como o que se desenrola quando recebemos um dos meninos que trabalhava no tráfico de entorpecentes de um dos territórios por este conselho atendido. Ao conversar comigo e com uma das psicólogas ele diz: “Vocês me arruma um trabalho que desse mil por semana? Saio do tráfico... 'Cês acham que

³ Nesta pesquisa, o termo conselho tutelar aparece em minúscula justamente por fazer ressoar certa discussão apresentada pela professora socióloga Estela Scheinvar em seu artigo: “Conselho tutelar não se escreve com maiúscula” (ESTELA SCHEINVAR, 2018). A partir de uma indagação vinda na apresentação de doutorado em relação ao fato que não escrevemos o nome de outras instituições em letras maiúsculas, como escola, hospital, entre outros. Então, a indagação seria de quais políticas estão em jogo quando se opta por usar o nome do conselho tutelar enquanto maiúsculo. Scheinvar mapeou que as forças políticas que entram com as afirmações do uso em maiúsculas, são as que querem que as formações dos conselhos tutelares se tornem mais braços do poder judiciário do que uma instituição voltada a atender as demandas da população do território que está inserida.

gosto dessa vida? Mas sei que pra gente que nem eu não tem nem isso. Nós nem tem o que comer, usar.... Vou ficar vendo os meus morrer de fome, enquanto playboy tem tudo, e 'cês nem tem o que oferecer? Minha mãe já teve aqui e não teve ajuda nenhuma com meus irmãos. Nem escola eles conseguem direito...”

O questionamento do adolescente foi cortante. Saíria do trabalho no tráfico à medida que ele ou sua família pudessem ter acesso a uma renda que permitissem condições de vida digna. A proteção que deveria acolher aos irmãos pequenos e à mãe, na falta do Estado, ele assumia como conseguia dar conta. A mãe, empregada doméstica, havia sido demitida e eles estavam vivendo com fome. O prontuário dizia da passagem pelo Centro de Referência da Assistência Social (CRAS), mas não mapeava nenhum encaminhamento com relação à cuidado ou auxílio. Um descuido que deveria ser incomum, mas que víamos se repetindo nos casos que passavam por ali. Mulheres, geralmente mães e avós, que iam ao conselho para pedir ajuda para que seus filhos e netos conseguissem acessar algo que a lei diz ser seu direito: educação. Mulheres sem renda alguma para gerir suas famílias e que, mesmo buscando estratégias de enfrentamento na assistência social, não recebiam direcionamento. O cotidiano dos espaços da assistência social diz muito disso: muitas mulheres, muita vulnerabilidade, pouco acesso. E nos atravessamentos com esse CRAS se somavam a escassez de acompanhamento e/ou encaminhamento à essa equação.

Não podemos esquecer que atuar no conselho tutelar - órgão de acolhimento de casos de violações dos direitos de crianças e adolescentes - é lidar cotidianamente com encaminhamentos que podem ou não sair do papel, escritos burocráticos que não necessariamente se tornam ações concretas. A existência dos conselhos tutelares precisa estar alinhada a uma atuação de luta por reparação para que se possa, de fato, produzir e garantir acesso a direitos que são básicos, que são garantidos por lei, mas que ainda assim não são acessíveis a todos. Como no caso do adolescente e sua família. Não é possível excluir a dimensão do poder público do investimento em um cuidado não burocrático porque são as políticas que tecemos como públicas que vão efetivar ou não condições para que a população possa acessar saúde, trabalho, educação, fatores básicos para o desenvolvimento da vida.

Meus processos de estranhamento nas relações entre políticas públicas e práticas psi passa por Ana Bock (2003), que apresenta uma discussão relacionando psicologia e políticas de acesso, inclusive apontando que as práticas psis sempre se relacionaram e foram feitas para as elites, que nunca se interessaram em pensar e problematizar sobre acesso. Em 2016 a autora chamou atenção das armadilhas para a psicologia que pensa na produção de subjetividade ignorando o fator das desigualdades sociais e seus efeitos. A autora aponta esse fato para uma

questão epistemológica, o que significa dizer que os saberes da psicologia têm se situado numa aproximação com a realidade das elites e produzido conhecimento para práticas que se tecem enquanto saberes a partir desses referenciais. Tomo como aliança teórica suas considerações para pensar nos efeitos das modulações das desigualdades nos acessos, bem como para analisar o campo que se desenha em torno das disputas das políticas de sonho.

As políticas de sonhos se tecem numa trincheira do acesso, da coletivização, de uma certa utopia de justiça social já indicada por Freire (2000). Quando, em 2016, Ana Bock aponta para a necessidade da psicologia se aproximar dos dados da desigualdade social brasileira para pensar processos de subjetivação brasileiros, ela desenha uma certa realidade daquele momento. Mas se pensarmos hoje, principalmente em uma realidade complexificada pela pandemia e por modos de governar movidos por políticas de aniquilação da vida, a urgência de pensarmos a questão das políticas de acesso evidencia-se ainda mais diante de todo um cenário de políticas de impedimento ao acesso da vacina. Políticas essas atravessadas por certa compreensão de mundo na qual o vencedor é aquele que explora mais, que conquista mais, que enriquece mais, mesmo que a custo da espoliação e roubo de outros. Algo que, no contexto atual, significa a possibilidade da vida ou da morte daqueles que se expõem ao vírus e não possuem acesso à saúde. Não seria essa a lógica colonial?

Justamente por sermos, enquanto sociedade, subjetivados por lógicas neoliberais, passamos a habitar um certo entendimento e a afirmar que todos podem acessar (direitos, modos dignos de vida, bens, serviços etc), basta querer e se esforçar. Essa afirmação nos leva a acreditar em diversas crenças elitistas-coloniais. Entre elas está a de que os serviços privados são melhores que os serviços públicos. Não quero aqui negar o fato de que o acesso à saúde de qualidade no nosso país ainda é bastante modulado pelo acesso econômico. Porém, a retórica que enaltece o acesso ao setor privado ignorando ou desqualificando a importância e a força da rede pública de saúde, invisibilizando que o SUS é construção e conquista social, sendo responsável por serviços que afetam a todos nós, é uma falácia que quer justamente sustentar em nós a reprodução de experiência, sensibilidades e modos de vida os colonizados, subjugados, ou ainda, enfraquecidos em sua potência política coletivizante e transformadora do mundo.

Acontece que, o cenário que se tornou a pandemia de COVID-19, afetou a todos nós (ainda que de maneiras distintas). E evidenciou os desmontes que as políticas públicas de saúde sofreram com os poucos investimentos do governo atual. A falta de investimento e interesse do governo no enfrentamento à pandemia impactou uma série de programas de saúde pública, afetando evidentemente os cuidados de quem adoeceu e o acesso à vacina contra a COVID-19.

Mediante a uma política de negação da gravidade da pandemia o Brasil tornou-se o epicentro do vírus no mundo, cujas consequências sociais e culturais são indelévels - para muitos, irreparáveis

A pandemia da COVID-19 demonstrou o efeito coletivo que todos sofremos com os desmontes das políticas públicas. E não apenas na saúde, mas também na educação, na assistência, na cultura - não como simples impacto de uma esfera sobre a outra, mas como marca de uma indissociabilidade entre esses termos e campos que tanto são escandidos. Quando afirmo, pois, que pensar a relação entre a modulação dos acessos e as políticas de aniquilação se faz ver de maneira mais evidente neste contexto pandêmico, aponto para tais efeitos desmanteladores experienciados de maneira ampla e irrestrita a campos, setores ou classes, que vêm acompanhados de um maior apelo para se tomar as questões relacionadas às políticas de acesso como inescapáveis. Não quero com isso de forma alguma cair num discurso que estamos diante de uma homogeneização desses efeitos e experiências, ou de que o cenário é de mais equidade, como se o adocimento da pandemia não fosse atravessado por questões do acesso modulados por raça, classe, gênero, capacitismo, segurança alimentar, entre outras.

Ressalto, porém, que, com o elemento mais flagrante como a falta de acesso à vacina da COVID-19, devido a postura do governo em não conduzir esse problema como sendo de ampla gravidade epidemiológica e de escala mundial - todos nós que estávamos no Brasil fomos afetados e alijados do acesso a condições concretas de sustentação da vida e da saúde. Assim como o mundo também foi impactado, visto que o experimento feito pelo governo em Manaus deixou a população da cidade se infectar gerando uma variante que se espalhou e espalha pelo mundo. Sejam pelas políticas de morte negacionistas, sejam pelas radicais desigualdades que acompanham as políticas de compra e distribuição de vacinas nos diferentes continentes e países do globo - gerando índices de vacinação discrepantes e ampliação do potencial de novas variantes - a discussão sobre políticas de acesso se tornou uma questão se não mais problematizada, ao menos mais evidente e urgente no mundo a partir da necessidade do acesso à vacina contra a covid-19 em escala mundial.

Uma vez que não é possível uma solução de contenção do vírus que se limite apenas a alguns territórios ou países em detrimento de outros, a problematização e enfrentamento às políticas capitalistas que se pautam no individualismo e na lógica colonial se faz candente - pois as forças que as fazem seguir são ainda mais evidentes. Elas não se desmontarão por si só diante de cenários de tal crise global, muito menos por crises ético-humanitárias. O que se faz candente é o apelo à uma tarefa ética que se diz nos esgarçamentos sociais, que se diz nos limites da vida.

Podemos com Krenak (2020) sinalizar que a pandemia é um recado da mãe Terra justamente nos apontando que a estamos destruindo, justamente por já não nos entendermos como coletivamente vivendo em comunidades que englobam todos os seres vivos, e não só os que chamamos de humanos. E que temos nos comportado como a praga do planeta, explorando-o e nos esquecendo de que somos interligados e vulneráveis. E que este padrão de humanidade que a gente tanto gosta de defender pode se extinguir assim como fazemos quando usamos um aerossol para matar moscas.

A crise que estamos vivendo é estabelecida pelos modos individualistas levados ao extremo por um sistema capitalista que funciona pelo desmonte de toda e qualquer política coletiva. E que tem como matriz desse desmonte as produções de subjetividade para que possamos sonhar o sonho da casa grande (EVARISTO, 2017). O sonho das elites, da exploração e colonização da terra, de todo e qualquer organismo vivo. Diante desse contexto, não podemos deixar de analisar que as políticas neoliberais revisitam e acirram a defesa da liberdade individual gestada no contexto do liberalismo dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Uma liberdade que acompanha e que só funciona a partir da liberdade de mercado, da liberdade de comércio (HARVEY, 2014, p.17). O que, além da efetivação da ampliação catastrófica das desigualdades intrínsecas ao capitalismo, as significam em termos de rumos naturais e progressivos da sociedade em seus ajustes e competitividades desejáveis e inescapáveis, como também as arrefecem (em termos retóricos e operacionais) inscrevendo qualquer sentido de igualdade a ser promovida no plano formal e jurídico simplesmente: como regras do jogo ou condições supostamente comuns a todos.

Esses ideais e funcionamentos têm neles os valores que produzem as crenças de que todo mundo pode acessar, uma vez que este indivíduo neoliberal teria garantido esse terreno de condições para desenvolver-se e sair-se (ou não) bem sucedido de acordo especificamente com seu esforço, competência e eficiência para fazê-lo. Concentrando, pois, no indivíduo toda a responsabilidade de gerir a complexidade e contradições que ele encontra inserido lógicas de concorrência e produtividade, e esvaziando de sentido o social para além das apreensões que o fazem saltar apenas como uma disfuncionalidade a ser sanada aqui e acolá na justa medida do interesse de manter fluindo e azeitar as engrenagens da liberdade econômica.

Ao nos aproximarmos da efetivação de políticas públicas do Estado, no cotidiano das pessoas, vamos perceber que há uma tentativa neoliberal de desmonte do exercício do público vindo das ações coletivas que se tece e se efetiva nessas políticas. A força dos desmontes afeta o conceito de público-alvo, transformando o que deveria ser de acesso a todos para o que será acessível a quem fizer por merecer investimentos sociais. Destaco, então, que o sentido de

público é colocado sempre em disputas, e pode se ligar de tal forma a concepção neoliberal de público tornando-se apenas o direito de um determinado público, cujas referências e critérios de definição são ampla e categoricamente embranquecidos e elitizados.

O sentido de público produzido pelo Estado é atravessado pela atualização de estratégias de biopoder (FOUCAULT, 2001) que passam a visar a criação de políticas ditas públicas que possam se conduzir na gestão da vida de modo a apenas amparar e proteger os corpos que sejam considerados ativos e úteis ao sistema. Porém, o que acontece é que mesmo corpos se tornando rentáveis ao sistema neoliberal podem vir a sofrer a suspensão e a perda de seus direitos. Somos parte de uma sociedade pautada nos valores capitalistas movida por um governo que se estabelece sobre a vida de modo a suspender seus acessos aos direitos básicos.

O Estado cria então mecanismos de suspensão dos acessos, sendo eles forjados por saberes que atuam sobre as vidas de modo a qualificá-las como passíveis ou não de investimentos do Estado. Não podemos deixar de ressaltar que a psicologia é um desses saberes chamados a produzir normativas para normatizar os acessos e dizer quem são os dignos de investimento das políticas de Estado. Temos uma sociedade produzida por políticas de morte, dos marcados com os não acessos, impedidos de viver, marcados para morrer. Uma sociedade regida pelas políticas de aniquilação, pelo fazer morrer, principalmente nas estratégias das formas mais violentas servidas como modos de punição para que todos nós possamos ver que nos é possível sermos atravessados pelo descarte.

Michel Foucault (1987) nos aponta que essas estratégias de punir em praça pública são para produzir em nós o entendimento de que ninguém está isento de ser afetado por essas políticas de aniquilamento e morte. Embora essas sejam políticas tecidas pelas interseccionalidades, que, conforme Carla Akotirene (2018, p. 16) aponta, é a partir delas que podemos entender o que faz com que não sejamos afetados pelas opressões do descarte das mesmas formas. A interseccionalidade é a defesa um método de luta para evidenciar os apagamentos das práticas de saberes ocidentais que se tecem não analisando as intersecções das opressões. Por isso, Akotirene (2018, p 14) afirma que "A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado", configurando também uma denúncia desses múltiplos sistemas de opressão.

Em seu livro *A Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe (2014) nos chama atenção para as opressões presentes nas estratégias de descarte do capitalismo que se baseiam no que ele nomeou por devir negro no mundo. O devir negro no mundo se tece a partir da composição do negro como outridade. A criação das raças faz parte do projeto necropolítico que fez que a

raça negra fosse marcada como não lugar e destinada a objetificação e animalização das vidas negras, como as do continente Africano. Ambos foram e são ainda hoje marcados como outridade sem o reconhecimento dos seus direitos mais fundamentais, como o próprio direito à vida. E se não há vida reconhecida em sua existência, sua perda não é sequer considerada. Acontece que esse lugar de outridade, marcado nos corpos, saberes e cultura dos povos negros, virará também uma estratégia da instituição de práticas de aniquilamento no mundo. São práticas que fazem emergir esse não lugar no mundo para tudo que é qualificado como sendo não branco. Ou seja, um lugar de não existência, de silenciamento a tal ponto que tudo que se produzir será entendido como não pertencente ao mundo.

Mbembe (2014) defende então que a formação da modernização, do capitalismo necropolítico, só se tornou possível por conta da produção do mundo racializado. Tendo nele o critério de raça para a formação dos não humanos. Formação daqueles que são destituídos de todo acesso aos direitos, sendo naturalizado que seu destino é serem aniquilados. Fanon (2018) nos fala que o negro não é tido como homem, como humano e por isso habita a zona árida do não ser. Isso produz nele o desejo de se tornar branco para poder se tornar humano. Habitar o que nos padrões sociais é marcado para ser visto, protegido e cuidado.

Franz Fanon (2018), ao mapear as estruturas que formam o racismo, nos ajuda a mapear esse não lugar do negro, pensando-o também nas interseccionalidades atravessadas por questões classe, gênero, religiosidade, linguagem, sexualidade. Onde os descartados do mundo são destinados a permanecer sofrendo cotidianamente com práticas instituídas para sua aniquilação. São os que são marcados para morrer, alvos do sistema que os deveria proteger, mas decide afirmar projetos para os aniquilar. Isso ocorre pelo o que Mbembe (2014, p. 18) aponta como sendo o "primeiro capitalismo". Este, primeiro capitalismo vai se fortalecendo e se modificando a tal ponto que vira uma forma instituída da produção em massa da outridade, do animalismo. Ambos passam a se naturalizar no capitalismo neoliberal e regem as relações que se darão nesse “novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, [o que] chamamos o devir-negro do mundo” (MBEMBE, 2014, p. 18).

Essa generalização da produção dos descartáveis implica em algo mais do que indivíduos ou populações serem deixadas de fora da possibilidade de acesso a direitos, pois passam a ser tomados como mancha ou problema para aqueles que acessam. E nessa condição de problema, tornam-se alvos, já não mais para serem adequados ou disciplinados, mas alvos a serem aniquilados, silenciados.

Então, se quando iniciei a escrita dessa pesquisa, já havia um certo apontamento para os processos de aniquilamento em relação a modulação das políticas de acesso, qual seria a importância dessa análise hoje, quando nos encontramos diante, por exemplo, de dados da Agência Brasil (2021) indicando que “19 milhões passaram fome no Brasil no fim de 2020”, e que, dessas, a maioria são famílias nas quais são as mulheres as responsáveis pelo lar. Em quais níveis de urgência nos encontramos quando nos deparamos com os dados que nos dizem que “55,2% dos lares brasileiros, ou o correspondente a 116,8 milhões de pessoas, conviveram com algum grau de insegurança alimentar” (AGÊNCIA BRASIL, 2021). O Brasil está retornando ao mapa da fome, o que significa dizer que “tem mais de 5% da população ingerindo menos calorias que o recomendável” (AGÊNCIA BRASIL, 2021). Retorno, pois, à indagação do adolescente a nós profissionais de psicologia: o que, afinal, temos a oferecer num cenário de desmonte das políticas sociais se o que está na realidade das famílias é a fome.

Diante desse contexto de hoje no qual se intensificam políticas de aniquilamento, como guiar-se por essas pistas que dizem de memórias, que caminham num emaranhar do tempo, e que aqui conectam tanto a mulher, a pesquisadora, a menina, a adolescente, a universitária e tantas outras. Conectam-nas no desejo de fazer saltar o que nelas aparecem de experiências da vontade de sonhar, e do desejo de possibilidade da produção de políticas de sonhos.

De modo a apresentar o que sustento aqui nesta pesquisa como o Esperançar das lutas por políticas de sonhos e acesso, no decorrer deste texto, vamos puxando alguns fios e produzindo diálogos entre as políticas de sonhos possíveis e o esperançar de Paulo Freire, junto às Encruzilhadas de Rufino, e o Quilombismo de Abdias e Beatriz Nascimento, assim como com as infâncias de Renato Nogueira e Luciana Alves, e Conceição Evaristo em seu fazer da escrita recusa a ninar os sonhos da casa grande..

Dialogando e nos auxiliando na sustentação desse esperançar, vamos nos aproximando dos sonhos do bem viver dos povos Krenak, narrados por Krenak (2019), que nos conecta aos saberes ancestrais vividos nas suas conexões mundo tecidas no cuidado e conexões com a Mãe terra, com todos os organismos vivos, com a vida. Com as políticas de bem viver que são produções de políticas de vida que nos ensinam que podemos adiar o fim do mundo quando cuidados das políticas que estamos produzindo esse mundo.

E como esta pesquisa não é apenas um puxar fios de referências bibliográficas, mas desfiar e refiar memórias junto a esses interlocutores, percorremos uma cartografia dos encontros que se deram no estágio no conselho tutelar que apontam para uma certa atenção de como esse campo das políticas de sonho se produziu a partir da minha experiência de formação no curso de psicologia da UFF de Niterói. Com destaque para a minha passagem como

estagiária do I conselho tutelar de Niterói e a aproximação com as arenas que produzem as políticas de direito da criança e do adolescente.

O objetivo desta dissertação é a defesa do caráter político-social das produções das políticas de sonhos e acessos. E o levantamento de que esses campos têm suas composições atravessadas por produções de aniquilamento que tentam a todo instante silenciar a passagem de composições coletivas singulares de sonhos e acessos. Para tanto, na introdução, mapeio como a questão da problemática dos sonhos e acessos apareceram a partir da minha formação de psicóloga no conselho tutelar e na universidade e como foi se conectando nos emaranhados das minhas memórias em um diálogo com o campo. Levando-me a entender, no primeiro capítulo, que habitei nesses tempos de formação e de vida os desafios do tecimento de fazeres éticos conectados ao estar e habitar as encruzilhadas, uma vez que cuidar dessas encruzilhadas implicava em recusar práticas e saberes pautados nas lógicas judicializantes carregadas do carrego colonial.

A aposta de nos posicionar nas encruzilhadas nos leva, no segundo capítulo, às possibilidades das composições de territórios forjados no chão das lutas coletivas que sustentam o aparecimento das políticas de sonhos possíveis. Por isso, nesse capítulo mergulhamos com Freire no desenho e defesa do que são as políticas de sonho de que fala esta pesquisa. Acompanhando os processos de algumas disputas em relação ao campo dos sonhos e dos acessos, vamos no terceiro capítulo analisando algumas práticas psi presentes em meu diário de campo do estágio no I conselho tutelar de Niterói que trazem afetos e narrativas aquele cotidiano marcado por problemáticas que nos fazem não espectadores, e sim nos permitem adentrar arenas da produção das políticas de sonho e de acesso que ali se deram e hoje se atualizam.

Finalizamos com o quarto capítulo, a partir das análises de Beatriz e Abdias, sobre as políticas dos quilombos, e de como esses foram afirmações de lutas por possibilidades de produções de sociedades que afirmavam seus próprios modos coletivos de tecer suas políticas de vida. Vamos a partir do quilombismo que nos mostra que é possível mesmo no horror do massacre colonial que sofreram, tecer nossas políticas, juntamente com a sustentação das lutas do esperar. apresentamos as possibilidades da composição das lutas por políticas de sonho e acesso.

Nesta pesquisa, enfim, as políticas de sonhos são defendidas como produções sociais e políticas das lutas dos movimentos coletivos e não compreendidas como projetos pessoais do indivíduo neoliberal empreendedor de si mesmo, ou mesmo experiências oníricas individualizadas. Interessa-nos constituir uma atenção e instrumentalizar análises de lutas

pautadas pelas coragens de sustentar atos de esperar (FREIRE, 1997). Atos que se afirmam mesmo diante de um contexto onde as políticas de aniquilamento e morte são produzidas em massa sobre nós, e sobre alguns corpos e sujeitos em especial. Políticas que seguem nos desencantando do viver, mas frente às quais podemos - e sobretudo, precisamos - ainda continuar lutando para que se estabeleçam políticas impulsionadas por sonhos que vamos sonhando e produzindo juntos nas mais diversas lutas que afirmam as possibilidades de tecermos modos e políticas comuns.

2. CAPÍTULO I: As Encruzilhadas

O encruzihar como exercício ético e o encontro com a Política dos Sonhos

Quem nunca entrou numa encruzilhada,
Não sabe escolher caminho.
E quem não passou pela encruzilhada,
Não se encontrou.
NEGO BISPO DOS SANTOS

Em tempos de desesperança e de intensificação à experiência da fome, pode parecer inadequado ou despropositado estudar e pesquisar políticas dos sonhos - sobretudo quando de "sonho" tanto se reconhece um lugar de deleite e realização individual ou utopias descompromissadas. Porém, afirmamos, é justamente nestes tempos em que se faz mais urgente colocar em análise o lugar e o sentido de sonho e as políticas que os têm sustentado. Pois essas, muitas vezes, são as que acalentam os sonhos injustos de opressão (EVARISTO, 2017) e os modos individualizantes de sonhar. São elas que carregam a possibilidade de escasseamento de acesso e do desmonte daquilo de mais básico que garante a dignidade humana. É preciso reconhecer esses tensionamentos e fazer ver a importância de se sustentar políticas de sonhos que, em sua tessitura coletiva, dêem lugar às políticas de acesso como conquistas históricas e processos que se narram nas trincheiras cotidianas.

Assim, este trabalho pretende transitar por e emaranhar políticas de sonhos e políticas de acesso tomando as memórias de uma vida e as memórias de um campo de estágio como recorte privilegiado de análise dessas trincheiras, onde vida, corpos e sentidos se embatem na construção de mundos. Ocupamos mundo, criamos mundo, no qual, muitas vezes, não nos parece possível dizê-lo em sua processualidade, a partir dos sentidos que o moldam como produção. Dizemos mundo cotidianamente como uma verdade cristalizada, dada, na qual nos havemos com destinos e realidades que se fazem ver como inescapáveis, não passíveis de questionamento e análise que apontem pistas transgressoras, centelhas de esperança.

As reflexões e caminhos que proponho aqui não se arvoram ao lugar pretensioso de ser aquele que viria a oferecer tais pistas e centelhas, mas fazer ressoar, dos imbricados de uma experiência, memória e análise, subsídios para o reconhecimento da importância desse território existencial, de vida e pesquisa na sustentação de espaços onde essas pistas e centelhas possam ter lugar, tomar passagem. Território esse que vai se fazendo não por simples postura denunciante às naturalizações das políticas dos sonhos e acessos dentro de um projeto neoliberal que supostamente estaria à distância sendo apontado, faz-se antes, reconhecimento e

implicação ética desses sonhos em meu corpo, em minha formação psi e em minhas práticas como estagiária de psicologia no conselho tutelar e hoje na clínica.

Entendo que este trabalho precisa se dar num movimento de costura das narrativas de memórias e experiências tanto da pesquisadora que sou, quanto da estagiária que fui, bem como da menina de um tempo ainda anterior à minha chegada ao Rio, sonhando que uma vida melhor se daria através da Universidade. De algum modo, algo sabia em mim sem que eu mesma pudesse dizer e reconhecer então, que era um sonho que em mim se sonhava através de outras vidas que não a minha, de outros corpos que não o meu, de outros tempos que não o que vivo: territórios existenciais (coletivos) de vida e de pesquisa que dão passagem às esperanças e possibilidades de transgressão dos destinos (de uma vida).

As narrativas (que se tecem nesses territórios) me instigaram e instigam a pensar sobre os sonhos e acessos, e possibilitaram desejar traçar todo um mapeamento de análises das práticas, das experiências, dos relatos, das políticas de sonhos e acessos. Justamente porque essas narrativas vão colocar em jogo as relações que se desenham nesses espaços e produzem sentidos para a formação desses territórios. São sentidos que se afirmam nos exercícios de vida daqueles que produzem seus próprios movimentos-vida, e ao fazerem tecem os territórios usados⁴ (SANTOS,1978, p.282), territórios habitados, movimentados e produzidos nos encontros, nas memórias, nas relações sociais e cotidianas, nas composições coletivas que se estabelecem em determinado tempo e espaço.

Foram e são os efeitos dos territórios em meu corpo - seja por estar na universidade, no conselho tutelar, nas cidades, nos terreiros - que me colocam nas encruzilhadas das produções de políticas de sonhos e acessos. Isto é, analisá-las nos modos de narrar meu corpo nos espaços que transitava e estavam marcados por essas disputas políticas em torno dos sonhos e dos acessos; numa atenção especial a produção de saberes e práticas carregadas da herança colonial que se pautavam nas construções de verdades moralizantes como estratégias de aniquilamento e morte das políticas coletivas, das possibilidades do aparecimento da pluralidade de políticas de sonhos.

Estratégias de aniquilamento e morte que também se fortalecem com a modulação dos acessos, criando uma série de normativas para que se delimite e impeça que determinadas vidas possam ocupar as cidades, as universidades, e ter a voz legitimada e ouvida, de se ver

⁴ Milton Santos (1978) defendeu na geografia a ampliação do sentido de território de modo que ao pensarmos nos territórios é importante localizarmos esses em seus processos históricos, no uso deles enquanto habitado por seus diferentes agentes sociais que atuam com suas políticas e seus interesses formando assim diversos sentidos de território.

representada nos espaços sociais, nas mídias, nas instituições. Escasseia-se, regula-se, modula-se o acesso a vagas nas escolas, aos programas sociais como o bolsa família, ao emprego, bem como a médicos, psicólogos, a espaços que promovam a saúde (seja por falta de acesso à rede de atenção básica ou alta complexidade, seja por desmantelamento das redes de cuidado e saberes compartilhados), ao mesmo passo que passa a faltar o básico para a promoção de saúde e dignidade de vida como alimentação, moradia, saneamento básico, lazer.

A modulação desses acessos marca o quanto a produção dessa maquinaria de aniquilamento e morte é composta nas relações que são estabelecidas nesses espaços e vão, muitas vezes, sustentar valores morais que passam a marcar os jogos de saber e poder (FOUCAULT, 1987) se tornando regras que determinam e delimitam as possibilidades de trânsitos sociais, dos acessos e marcam que

O espaço por suas características e por seu funcionamento, pelo que ele oferece a alguns e recusa a outros, pela seleção de localização feita entre as atividades e entre os homens, é o resultado de uma práxis coletiva que reproduz as relações sociais (SANTOS, 1978, p. 171).

Por isso, não podemos deixar de ressaltar que essa práxis coletiva é atravessada por estratégias de controle que fortalecem valores que passam a pautar as práticas de determinada sociedade marcando suas relações de saber e poder onde “o poder produz saber (...), e não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 1987, p. 30). Há então campos de saberes que se formam para justificar esse impedimento dos acessos, a formação e fortalecimento dessas políticas de aniquilamento e morte que marcam e determinam quais corpos, quais vidas devem ser aniquiladas. Não podemos deixar de reconhecer que os saberes da psicologia são chamados a fortalecer a composição desses saberes que fortalece o poder dessa maquinaria de aniquilamento e morte quando se faz presente nas instituições tecendo práticas em relação a como a psicologia se relaciona com essa produção de saberes.

A maquinaria de controle das vidas visa também aniquilar nossos sonhos, nosso entendimento de que é sempre possível tecermos políticas de sonhos libertários, coletivos, comunitários. O que se produz é a aniquilação das relações dos territórios usados marcados por memórias e utopias. Por isso, não é possível falarmos de produção de territórios sem darmos lugar aos usos e saberes que os tecem e movem as políticas e as vidas que por eles se dizem, se afirmam, resistem.

Importante notar que entre os territórios diversos há uma qualificação desigual. Sendo alguns validados e legitimados a viver, e outros sendo alvo de estratégias persistentes de

aniquilamento marcados para sequer poderem existir. O projeto político neoliberal legitima em sua racionalidade a existência de políticas que têm a negação dos acessos a direitos básicos como estratégia de controle territorial: o que significa a própria produção da impossibilidade de existência de determinados grupos, populações, modos de vida. Populações indígenas, ciganas, quilombolas, ribeirinhas, de agricultura familiar, faveladas, periféricas são alvos constantes dessas estratégias de controle.

A produção da impossibilidade de existência, destinada a alguns territórios, se dá na medida em que, por seus modos de vida mostram-se vias de coletivização e produção de outras lógicas que possam colocar em risco uma maquinaria vigente. Permitir suas existências significa infiltrar possibilidades díspares da reprodução das morais impostas pelo necrocapitalismo (CARTA CAPITAL, 2020).

Vivemos uma fase grotesca do capitalismo, mas não acho que estamos em uma crise que vai diminuir a potência dele. • O capitalismo tem produzido uma mudança em si mesmo porque não fomos capazes de produzir uma mudança fora. Ele vai destruir o mundo do trabalho como conhecemos, e vai dispensar a ideia de população. Essa, para mim, é a próxima missão do capitalismo: se livrar de ao menos metade da população do planeta. O que a pandemia tem feito é um ensaio sobre a morte. É um programa do necrocapitalismo. A desigualdade deixa fora da proteção social 70% da população do planeta. E, no futuro, não precisará dela sequer como força de trabalho. Quem promete um mundo de pleno emprego é cínico ou doido. Não existe nenhuma possibilidade das coisas voltarem a funcionar assim. (CARTA CAPITAL, 2020)

Analisar a formação dos territórios na sociedade brasileira, é, então, nos depararmos com o atravessamento da produção de verdades e normas que legitimem o descarte da maioria da população. Normativas essas que são pautadas para a produção e ampliação das desigualdades dos acessos que passam a ser modulados por critérios de raça, classe, gênero, capacitismo, que sustentam todo um carrego colonial (RUFINO, 2017, p. 29). Esse carrego colonial espalhou e ainda hoje espalha "a peste branca pelo mundo (NOGUERA; ALVES, 2019). A peste branca aponta para a construção das normas da branquitude que vão ganhando forma e força de modo que passam a se afirmar como ideal universal que é transmitido nas nossas relações de maneira totalizante aniquilando toda e qualquer diferença. Ela se apresenta como se fosse algo contagioso, próximo de uma doença que se espalha muito rápido e define como normativa de vida, a vida dos brancos. (NOGUERA; ALVES, 2019).

A peste branca é justamente a passagem do projeto de colonização europeia como normativa e verdade universal que deve modular as relações não apenas na Europa, como também no resto do mundo. Projeto que deve modular as produções de subjetividades a tal

ponto que essas se tornem expressão da peste branca, da branquitude como padrão que deve ser sonhado por todos nós como ideal a ser alcançado. Todo o resto da vida, os tidos como não-brancos e não-humanos, serão marcados e destinados a serem aniquilados pela "desigualdade, o trauma, o banzo, o desarranjo das memórias, o dismantelamento cognitivo efeitos do contínuo de desencantamento operado pelo colonialismo" em seus corpos (RUFINO, 2017, p. 103).

Na ampliação das desigualdades e das experiências dos não acessos, vemos cada vez mais pessoas se alimentando de restos, ou nem sequer se alimentando, não tendo acesso à saúde, morrendo de COVID sem nenhuma assistência das políticas públicas que, moduladas por políticas de aniquilamento, descarte e silenciamento, se amparam nos valores embranquecidos, na peste branca (NOGUERA; ALVES, 2019) e tornam-se um dos principais mecanismos de destruição e adoecimento do mundo.

São massiva e reiteradamente silenciados nesse projeto de Brasil saberes e sonhos dos povos originários desde o início da colonização, a ponto de se fazer parecer que sequer vivem nestas terras, que sequer sejam atores sociais e força política capaz de narrar algo da experiência do que somos, do que nos tornamos, dos territórios que habitamos, das memórias que cultivamos e dos sonhos que sonhamos. O silenciamento das políticas forjadas nos sonhos e nas coletividades é um projeto colonial que ainda hoje sustenta este Estado-nação. A colonização é um projeto violento de roubo, apropriação da terra e tentativa de desmonte das políticas coletivas construídas nas relações dos diferentes povos, como os povos originários com a terra. A colonização é o uso da violência para afirmação e criação da

lógica que o Ocidente criou de demarcar território, de enquadrar as formas de vida dos povos originários [e que] causou danos irreversíveis às nossas formas de estar no mundo, danos que se repetem por falta de um bom encontro que possa reconciliar essas perspectivas de mundo em disputa. (XUCURU- KARIRI, COSTA, KRENAK, 2020, p. 21).

O Estado brasileiro se tece na herança do colonialismo que é uma maquinária de destruição e aniquilamento das gentes, das políticas coletivas, das possibilidades do surgimento de políticas de vida dos corpos e dos territórios, que não corroboram e fortalecer o padrão universal do homem, do humano, do branco, dado como superior a qualquer outra forma de vida, detentor do direito de exploração sobre a terra e de todos os organismos vivos. E é o detentor do direito a voz nas composições das narrativas sociais. Não podemos nos esquecer que "O colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a

violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (FANON, 1968, p. 46.). E a violência maior é o racismo, são as opressões que operam na produção

da "dessemelhança", (...) da branquitude como uma identidade independente que existe através da exploração da/o Outra/o, uma identidade relacional construídas por brancas/os, que define a elas/es mesmas/os como radicalmente diferentes das/os "Outras/os" A/O Outra/o não é outra/o per se; ela/ele torna-se através de um processo de absoluta negação (KILOMBA, 2020, p.38).

O racismo move um processo de absoluta negação das possibilidades de existência, de poder reconhecer-se conectado a suas raízes, cultura, linguagem, corpo, para, diante da universalização do branco (que diz a si mesmo como espelho padrão que a tudo nomeia), ver-se definido como um/a Outra/o da história e de si mesmo..

Pensar nesse lugar de quem detém o poder sobre as narrativas sociais me remete ao fato de que só fui conhecer as narrativas dos povos Krenak na universidade a partir da leitura de Ailton Krenak, apesar da proximidade do povo Krenak com a minha cidade natal. O povo Krenak vive hoje às margens do Rio Doce e passaram a viver nessa região após todos os processos de extermínios que sofreram que os retiraram de diversas regiões do Brasil, como aponta Andrea Pilar Marranquiél⁵. Os povos Krenak ocupavam os territórios que iam da Bahia até o Rio de Janeiro, passando pelo Espírito Santo até Minas Gerais.

Nem a presença nem o fato dos povos Krenak serem exterminados e retirados dessas regiões não é algo que me foi transmitido, mesmo sendo moradora de uma cidade no sul de Minas Gerais próxima de onde vivem hoje em Resplendor. Nos jogos de saber e poder que se desenham naquela região não se permitiam que essa história fosse narrada na mídia ou ensinadas nas escolas da região. O silenciamento aos povos Krenak faz-se evidente naquela região. E se antes não enxergava esse projeto de silenciamento, hoje ele toma contornos muito claros quando me lembro que, durante minha infância e adolescência, assistia muitos comerciais⁶ que passavam recorrentes na TV trazendo a empresa Vale do Rio Doce como sendo o lugar de desenvolvimento de Minas, gerando emprego, cuidando da natureza e destacando que uma certa ideia de progresso é necessária até mesmo para a natureza.

A "natureza" nesse discurso enganoso estaria supostamente sendo defendida da predatória atuação dos garimpos porque estava então destinada aos cuidados da empresa Vale do Rio Doce, que anunciava que cuidaria também do meio ambiente enquanto extraía os

⁵Andrea Pilar Marranquiél é diretora do documentário *“Krenak: sobreviventes do vale”*, <https://www.futura.org.br/krenak-sobreviventes-do-vale/>.

⁶Comercial da Vale do Rio Doce. Disponível em : <https://www.youtube.com/watch?v=G2mPJdeSypM>

minérios. Porém, hoje vemos os efeitos da presença da Vale em Minas Gerais e de outras empresas como a Samarco, com os rompimentos das barragens, como a da Mina de Córrego do Feijão de Brumadinho, a da Barragem de Fundão de Mariana, entre outras que hoje apresentam risco de rompimento. Ressaltamos a relação que se estabelece entre essas empresas e o Estado, visto que a companhia Vale do Rio Doce (CVRD) foi uma empresa mista e pertencia também ao governo brasileiro que lucrou com a expropriação de minérios em Minas.

Sabemos que o impacto do dano ambiental no Rio Doce só será possível de ser reparado a partir da composição de políticas de cuidado ambiental e de reparação do dano causado - ainda que muito das perdas seja irreparável. Mas, sabemos também que esse dano poderia sequer ter acontecido se tivéssemos estabelecido outras relações com a terra e outras relações com os povos Krenak que vivem às margens do Rio Doce.

O nome Krenak é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, *kre*, que significa cabeça, a outra, *nak*, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como “cabeça da terra”, como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra. (REVISTA XAPURI, 2021)⁷.

Krenak⁸ apresenta um sentido para sonhar a terra como lugar de compartilhamento onde estamos sempre como organismos vivos compondo relações. Que seu povo preza por esse olhar para a terra como compartilhamento sagrado, mas que seu povo tem sentido o desenraizamento quando falam que o nosso rio é sagrado, e as pessoas que lhes são vizinhas dizem: “Isso é algum folclore deles”; ou quando dizem que a montanha está mostrando que vai chover e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem: “Não, uma montanha não fala nada”. E assim vão cada vez mais se afastando da Mãe Terra, despersonalizando o rio, a montanha, tirando seus sentidos ao ponto de permitirem que esses lugares se tornem exclusivos dos homens que os fazem resíduos da atividade industrial e extrativista.

Sempre estive ligada à minha terra, Minas Gerais, e suas serras, e paisagens e antes de encontrar com os saberes dos povos Krenak da região do Rio Doce, a partir da leitura de Ailton Krenak, não imaginava que esse amor a terra me faria me conectar hoje com os saberes Krenak como potência de luta. A luta por políticas de sonhos é composta no fortalecimento do coletivo que é perpassado pelo sagrado da terra, o cuidado das conexões, dos encontros. São as conexões

⁷ Matéria completa disponível em: <https://www.xapuri.info/resistencia-indigena/sagrado-indigena/krenak-povo-cabeça-da-terra/#:~:text=Krenak%20C3%A9%20a%20heran%C3%A7a%20que,profunda%20comunh%C3%A3o%20co m%20a%20terra.>

⁸ Matéria completa disponível em: <https://www.xapuri.info/resistencia-indigena/sagrado-indigena/krenak-povo-cabeça-da-terra/#:~:text=Krenak%20C3%A9%20a%20heran%C3%A7a%20que,profunda%20comunh%C3%A3o%20co m%20a%20terra.>

que hoje me levam a entender porque alguns saberes me tomam. E, por isso, a narrativa que se passa nessa pesquisa, vai se tramando nos cruzos, nas composições de territórios usados que me formam e por isso emaranham as memórias: da menina, da mulher nascida em Minas Gerais.

No decorrer dessa pesquisa começo a mapear o chão que me compõem que é atravessado pelo amor pelo lugar em que nasci, e pelas relações estabelecidas na minha formação lá principalmente com a natureza de Lambari e assim vou mapear o porquê aparece de maneira tão forte a presença de Ailton Krenak nesta pesquisa, possibilitando a conexão das políticas de sonhos com as lutas dos povos Krenak. Sonhar as políticas da terra a partir da relação com a natureza nos entendendo parte integrante de um organismo vivo, que precisa ser cultivado e cuidado nas nossas relações. E não se resume apenas a relação entre os ditos humanos, mas entender que há uma relação que se estabelece com a mata, a serra, a pedra, a água.

Conectar com os saberes Krenak é entender porque ao olhar a serra de lambari, a depender da posição das nuvens, entender que a serra me diz que vai chover. Perceber que quando agem com o desmatamento daquela área, passa a chover granizo e ouvir da minha mãe que “ essa é uma resposta da mãe terra porque o povo quer destruir para plantas café, e agora o café foi perdido no pé”. Ou seja, a chuva de granizo afetou o cultivo do café, reduziu e até mesmo impossibilitou sua colheita. Ao não cuidar das relações comunitárias que tecemos enquanto organismos vivos, usando a natureza para plantio, numa lógica de relação da terra vindas no agronegócio, se desmata de modo a aumentar a colheita, sem analisar que a natureza é viva, movente e que fazemos parte também desta, não somos os humanos superiores que usam seus recursos e comandam seus efeitos.

Como não se ouviu a natureza, a colonizou na crença de quanto maior a plantação, maior a colheita, o que houve foi uma grande perda. A colheita pouco se deu visto que foi afetada justamente pelo desequilíbrio das relações que fizeram com a terra. Enquanto usamos a natureza sem pensar que coexistimos com ela e que uma ação afeta o todo. Então, hoje, entendo que a vontade de lutar pelo cuidado com a terra onde nasci, na região do rio Lambari, afluente do rio verde, senti uma conexão com os saberes ancestrais dos povos Krenak narrados por Ailton Krenak.

Mulher que vem para universidade em Niterói e se vê nas arenas das lutas pelo direito à educação pública, a ampliação dos acessos às universidades. Nessa luta se posiciona nos diálogos com os saberes de Paulo Freire pautados numa educação crítica, política e semeadora de sonhos possíveis; e se forma estagiando no conselho tutelar e analisa o campo das políticas

dos direitos da criança e adolescente, com as supervisoras do estágio no conselho tutelar Maria Livia e Estela) (Analisando como as vidas são atravessadas pelo campo dos direitos, principalmente a quem é negado acesso ao campo dos direitos humanos, no qual precisa ser urgentemente questionado é com Carolina M. de Jesus, Angela Davis, Beatriz Nascimento, Abdias, Fanon, Lima, Fanon)

O quero ressaltar é que as tramas das memórias que se apresentam narradas não se teceram de modo linear e por isso não podem ser descritas na linearidade. São narradas no chão que me compõem e apresentam as encruzilhadas que se apresentam nos territórios usados que componho e me compõem e por isso atravessam tempos que se conectam hoje, a moradora do Rio de Janeiro, que está no mestrado, e atende na clínica e tem por luta a composição de práticas seja na vida, seja no que afirma enquanto saberes em psicologia, que se compõem nas passagens coletivas das políticas de sonhos. E se atenta para elas quando está atravessada por essas cidades, esses Estados, nesses espaços de formação e na composição de corpo que me colocam no desafio ético das composições das encruzilhadas.

A partir da perspectiva das encruzilhadas, a transgressão daquilo que Fanon chamou de colonialismo epistêmico emerge como um ato emancipatório, que produz o arrebatamento tanto dos marcados pela condição de subalternidade (colono), quanto dos montados pela condição de exploradores (colonizadores). A prática das encruzilhadas como um ato decolonial não mira a subversão, a mera troca de posições, mas sim a transgressão. Assim, responde eticamente a todos os envolvidos nessa trama, os envolve, os “emacumba” (encanta), os cruza e os lança a outros caminhos enquanto possibilidades para o tratamento do trauma chamado colonialismo. (RUFINO, 2017, p. 110).

Propomos uma pesquisa, uma produção de saber, que se quer no exercício de uma ética responsiva das encruzilhadas (RUFINO, 2017), que é assumida quando questionamos os padrões coloniais que estabelecem nas nossas relações, na formação das nossas epistemologias, das nossas práticas. Quando assumimos a ética responsiva de estarmos envolvidos nessa trama embranquecida precisando encantar nossos saberes, nossas práticas. E para nos encantarmos é preciso que possamos entender o chão que nos forma e como ele pode dizer de práticas e possibilidades coletivas para o tratamento desse trauma chamado colonialismo.

Por isso, é preciso questionamos as produções dos nossos saberes, das nossas práticas, e analisarmos profundamente os desafios que se estabelecem para que no cotidiano das nossas práticas possamos exercitar as passagens dos fazeres éticos que não estão garantidos, que demandam cuidado e atenção constantes para abrirem possibilidades do exercício das práticas que se tecem na afirmação da decolonidade que “deve emergir não somente como um mero

conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social na vida comum (...) O processo decolonial é também ternura, amor e responsabilidade com a vida” (RUFINO, 2017, p. 32).

Práticas de nos responsabilizamos com a vida que precisam perpassar por análises constantes do que temos marcado como vida, principalmente em relação ao campo dos direitos humanos. O que temos nos norteado por direito não engloba todos os organismos vivos e sequer perpassa a todas as pessoas. Há uma normatização dos direitos perpassados pela questão da humanidade que se pauta na criação da raça (MBEMBE, 2014) para poder aniquilar os acessos aos direitos para os não brancos. Assim como essa noção de humanidade serve também para aniquilar uma multidão imensidão de formas de vida (KRENAK, 2019).

Precisamos reconhecer essas políticas de realidades inexoráveis, de sonhos ratificadores dos destinos mesmos naquilo que somos, que temos sido, do lugar de onde falamos. Nos localizarmos de onde falamos, de que lugares nossos corpos ocupam na sociedade enquanto falamos, e é desses espaços essas formas e principalmente de como nosso lugar de fala marca também os espaços que nossos corpos podem ocupar ou não fazem falar da onde as políticas de acesso e sonhos são produzidas. E evidenciam as disputas e as lutas que envolvem suas arenas.

O que se quer com esse debate, fundamentalmente, é entender como poder e identidades funcionam juntos a depender de seus contextos, e como o colonialismo, além de criar, deslegitima ou legitima certas identidades. Logo, não é uma política reducionista, mas atenta-se para o fato de que as desigualdades são criadas pelo modo como o poder articula essas identidades; são resultantes de uma estrutura de opressão que privilegia certos grupos em detrimento de outros (RIBEIRO, 2017, p. 31).

Privilegia certas vidas em relação a outras, e passam a legitimar ou não suas falas, vozes composições de saber; onde algumas vidas têm a fala autorizada a tal ponto que não precisa sequer localizar de onde fala, que corpo é esse que fala, já que sua voz é entendida como padrão universal no qual outras vidas, corpos devem se enquadrar. Por isso é primordial localizarmos nossos lugares de fala (RIBEIRO, 2017), de onde falamos, como se deram as produções que aparecem nas nossas falas de forma a refutamos esse lugar dos saberes universais, que se dizem neutros por apenas se comporem a partir de um padrão único que é impossível a pluralidade de formas de vida do mundo que também habitamos.

Portanto para a infinidade de saberes que também estão presentes nas diversas formas de estar no mundo e que são oprimidos e silenciados dos espaços, instituições que se tecem permeadas por essa normativa de fala autorizada para desacreditar, invalidar os saberes fora

da esfera da padronização branca, elitizada, cisgênera. E impedir acessos, principalmente aos negros como aponta Ribeiro (2017):

quantas autoras e autores negros o leitor e a leitora, que cursaram a faculdade, leram ou tiveram acesso durante o período da graduação? Quantas professoras ou professores negros tiveram? Quantos jornalistas negros, de ambos os sexos, existem nas principais redações do país ou até mesmo nas mídias ditas alternativas? Essas experiências comuns resultantes do lugar social que ocupam impedem que a população negra acesse a certos espaços. É aí que entendemos que é possível falar de lugar de fala a partir do *feminist standpoint*: não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até de quem tem mais acesso à internet. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir (RIBEIRO, 2017, pp. 36-37).

Poder existir, afinal quem pode existir? Essa é uma análise que perpassa uma atuação no conselho tutelar, justamente porque que é inegável que a maioria dos atendimentos que fazemos no conselho são com crianças e adolescentes negros. A população branca pouco passa por lá, tanto pelo fato de não terem seus corpos como alvo principal do projeto de aniquilamento e morte, como também pelo fato de possuírem em sua maioria condições de reparar a violação de direitos que possam sofrer com iniciativas privadas. Como por exemplo, se não acessar algum serviço de saúde pública recorre a um atendimento privado. Esse fato evidencia também um certo esvaziamento da luta por políticas públicas como sendo direito de todos e não apenas para amparar os que estão vivendo alguma vulnerabilidade.

Importante pensarmos a privatização das políticas públicas a partir de analisarmos o quanto nossas produções de subjetividade são atravessadas pelas lógicas de acesso a serviços privados, e menos a lutas por políticas e espaços que sejam de fato públicos, possíveis de serem acessíveis a todos. Impossível, assim, escapar dos efeitos e atravessamentos dessas políticas de modulação dos acessos também em meu corpo, e de como essas memórias de pele brotavam à medida que apareciam histórias semelhantes nas experiências do estágio; que ao mesmo tempo apresentavam suas proximidades e seus distanciamentos daquelas vidas e com a minha vida, do que pude acessar e do que elas podiam acessar, o que evidenciava que os direitos para as crianças e adolescentes atravessam os corpos de diferentes modos o que e que alguns corpos possuíam maior acesso ao campo dos direitos do que outros.

O meu corpo teve enquanto menina mais direitos resguardados do que os corpos das meninas/os que encontrava no conselho tutelar. Essa análise se fortalecia à medida que era povoada por minhas lembranças de infância e adolescência, minha análise das práticas e

implicações se davam em um “tempo-quando” (BARROS, 2010) onde coexistem o interior de Minas Gerais e Niterói – RJ, os vinte anos que separam o eu-menina e o eu-pesquisadora. Esse é o quadro através do qual vai se desenhando todo um campo de disputas em torno das políticas de sonhos e acessos que me instigou a encará-los como objetos de pesquisa. São as disputas de mundo em torno dos sentidos de sonho e acesso que são as diretrizes de condução do desejo de produzir está escrita; de fazer aparecer as práticas e as disputas que se dão em torno desses campos dos sonhos e acessos. Principalmente em fazer aparecer o entendimento da relação que há entre as políticas de sonhos e as possibilidades ou não da efetivação das políticas de acesso.

Nossos sonhos são forjados nas experiências coletivas, nas relações sociais; e mesmo os sonhos que se afirmam no individualismo do neoliberalismo, para se tornarem possíveis como projeto de sonho na sociedade, precisam produzir toda uma rede de produção de subjetividades. De modo a produzir essa rede, vai se instituindo, nos nossos cotidianos, a ponto de se tornarem o projeto de sonho hegemônico. Para que isso aconteça cria-se uma série de mecanismos e valores que nos são passados em massa nas mídias, nas instituições, nas relações sociais.

Diante disso, essa pesquisa se tece num desafio de fazer aparecer a conexão de tempos não lineares que conectam as memórias da pesquisadora. Memórias que vão se presentificando no corpo enquanto presença a partir do contato com o que chamamos de campo de produção de Direitos Humanos, mas especificamente voltado aos Direitos das crianças e dos adolescentes. Memórias emaranhadas de experiências que teceram o chão, os territórios onde passei e que me levam a analisar as políticas de sonhos e acessos. E que:

Ninguém chega a parte alguma só, muito menos ao exílio. Nem mesmo os que chegam desacompanhados de sua família, de sua mulher, de seus filhos, de seus pais, de seus irmãos. Ninguém deixa seu mundo, adentrado por suas raízes, com o corpo vazio ou seco. Carregamos conosco a memória de muitas tramas, o corpo molhado de nossa história, de nossa cultura; a memória, às vezes difusa, às vezes nítida, clara, de ruas da infância, da adolescência; a lembrança de algo distante que, de repente, se destaca límpido diante de nós, em nós, um gesto tímido, a mão que se apertou, o sorriso que se perdeu num tempo de incompreensões, uma frase, uma pura frase possivelmente já olvidada por quem a disse. Uma palavra portanto tempo ensaiada e jamais dita, afagada sempre na inibição, no medo de ser recusado que, implicando a falta de confiança em nós mesmos, significa também a negação do risco (FREIRE, 1997, p. 17).

Nosso caminho não se tece de forma solitária, muito menos não atravessado pelas questões políticas, econômicas, das relações de poder que se estabelecem nos territórios que compomos. E, é por isso que Freire (1997), em *Pedagogia da Esperança*, nos diz que ninguém

é um copo vazio, como se não tivesse consigo uma bagagem de saberes e de formas de conhecer mundo antes da chegada à escola, aos espaços educacionais. Ou que não somos atravessados pelas disputas e composições coletivas que se desenham nesses territórios. Todos nós, desde que nascemos, estamos compondo relações de aprendizagem e produzindo modos de conhecer e tecer saberes que nos são compostos através dos contextos e das experiências que vivemos.

O que significa dizer que todos nós estamos constantemente produzindo saberes do nosso cotidiano e quando vamos fazer parte dos espaços de ensino, da escola, da universidade, trazemos essas nossas experiências, esses nossos saberes, e, é com eles que vamos relacionando aos outros saberes que vamos conhecendo nesses espaços e assim vamos tecendo nossa relação de aprendizagem, de composição de saberes. É assim que nos é possível tecer modos singulares de conhecer, de produzir saberes, porque cada um de nós vai relacionar os saberes que vamos acessando na escola ou na universidade com essa nossa bagagem de saberes do cotidiano.

Nossos processos de formação, de produção de conhecimento e saberes, vão se tecendo assim de emaranhados de muitas forças e complexidades presentes no nosso cotidiano. E no meu caso não foi diferente. Uma mulher nascida e criada numa pequena cidade do interior de Minas Gerais, a qual o campo dos Direitos Humanos estava mais relacionado a uma matéria da escola, chega a uma cidade como Niterói, para estudar em um campus de uma grande universidade e se encontra naquele espaço acadêmico com uma série de discussões de direito à cidade, da desigualdade racial e de gênero. Discussões essas que não estavam tão presentes em minhas vivências, e muito menos em minha formação escolar.

Então, a chegada à universidade foi algo que já no meu "trote" me trouxe inúmeros questionamentos. Meu "trote" se deu em meio à manifestação pelo aumento do preço da passagem das barcas. Estávamos pintados e gritando que : “4,50 não vou pagar. Ah barca, ah barca eu vou parar!” E essa nossa manifestação terminou diante da Alerj e com a tropa de choque nos cercando. Algo que nunca imaginei viver numa cidade pequena e que me conduzia a pensar e até mesmo estranhar o que era essa possibilidade de poder estar nas ruas para contestar alguma política que estava afetando nossas vidas, visto que a maioria dos estudantes na manifestação morava na cidade do Rio e dependiam do transporte das barcas e o aumento de preço dificultava a alguns de poderem estar nas aulas.

Talvez, muito porque minha chegada a uma cidade e a uma universidade esteja ligada a essas sensações de chegar a uma cidade e uma universidade grande, de fazer uma aposta grandiosa de sonho, que esse campo das políticas dos sonhos e acesso se desenham com tamanha força como possibilidade de pesquisa. Porque também estava presente nos corpos das meninas e meninos que encontrei no conselho tutelar. Em suas mães, avós, e nas suas lutas

dessas mulheres que me levam a compor Com Carolina para analisar quais relações se tecem hoje nas práticas e saberes da psicologia no conselho tutelar em relação a mulheres negras que ressoam com a voz de Carolina Maria de Jesus.

Quando narro o encontro com famílias que atendi no conselho tutelar, sendo essas em sua maioria de mulheres negras, mães, tias, avós que cuidavam dos seus, mas sofriam com um projeto que fazia com que não pudessem acessar renda, trabalho, moradia. Esse projeto que faz com que as mulheres negras e suas famílias, filhos, não possam acessar sequer alimentação é narrado por Carolina Maria de Jesus. 20 de Maio - “Como é horrível ver um filho comer e perguntar: “Tem mais? Esta palavra “tem mais” fica oscilando dentro do cérebro de uma mãe que olha as panela e não tem mais”(JESUS, 2006, p. 41).

Carolina Maria de Jesus uma das principais autoras brasileiras da atualidade, traz na sua escrita uma experiência de mulher negra que ressoa com as mulheres que conhecia cotidianamente no conselho. Mulheres atravessadas por política dos restos, dos aniquilamentos, que conhecem o quarto de despejo. O sentem cortar a pele, a sua e a dos seus. Assim como Conceição Evaristo que relata conhecer esse lugar dos restos. Duas das maiores escritoras brasileiras que ousam sonhar através da escrita denunciam justamente o que presenciei no conselho tutelar. Os corpos delas, das meninas/os, de sua mãe, avós, tias, pais sendo marcados ao lugar dos restos.

Como Carolina Maria de Jesus nas ruas da cidade de São Paulo, nós conhecíamos nas de Belo Horizonte não só o cheiro e o sabor do lixo, mas ainda o prazer do rendimento que as sobras dos ricos podiam nos ofertar. Carentes de coisas básicas para o dia a dia, os excedentes de uns, quase sempre construídos sobre a miséria de outros, voltavam humilantemente para as nossas mãos. Restos. Minha mãe leu e se identificou tanto com o Quarto de despejo de Carolina que igualmente escreveu um diário, anos mais tarde. *Guardo comigo esses escritos e tenho como provar em alguma pesquisa futura que a favelada do Canindé* criou uma tradição literária. Outra favelada de Belo Horizonte seguiu o caminho de uma escrita inaugurada por Carolina e escreveu também sob a forma de diário a miséria do cotidiano enfrentada por ela. Em minha casa, todos nós estudamos em escolas públicas. Minha mãe, sempre cuidadosa e desejosa de que aprendêssemos a ler, nos matriculou no Jardim de Infância Bueno Brandão e no Grupo Escolar Barão do Rio Branco, duas escolas públicas que atendiam a uma clientela basicamente da classe alta belorizontina. Ela optou por nos colocar nessas duas escolas, distantes de nossa moradia, embora tivessem outras mais perto, porque já naquela época as escolas situadas nas zonas vizinhas às comunidades pobres ofereciam um ensino diferenciado para pior. Foi em uma ambiência escolar marcada por práticas pedagógicas excelentes para uns, e nefastas para outros, que descobri com mais intensidade a nossa condição de negros e pobres. Geograficamente, no curso primário experimentei um apartheid escolar. O prédio da escola era uma construção de dois andares. No andar superior, ficavam as classes dos mais adiantados, dos que recebiam medalhas, dos que não repetiam a série, dos que cantavam e dançavam nas festas e das meninas que coroavam Nossa Senhora. O ensino religioso era obrigatório e ali como na igreja os anjos eram loiros, sempre. Passei o curso primário, quase todo, desejando ser aluna de uma das salas do andar superior. Minhas irmãs, irmãos, todos os alunos pobres e eu sempre ficávamos alocados nas classes do porão do prédio. Porões da escola, porões dos navios. Entretanto, ao ser muito bem aprovada da terceira para a quarta série, para minha

alegria fui colocada 14. Depoimentos em uma sala do andar superior. Situação que desgostou alguns professores da escola. Eu, menina questionadora, teimosa em me apresentar nos eventos escolares, nos concursos de leitura e redação, nos coros infantis, tudo sem ser convidada, incomodava vários professores, mas também conquistava a simpatia de muitos outros. Além de minhas inquietações, de meus questionamentos e brigas com colegas, havia a constante vigilância e cobrança de minha mãe à escola. Ela ia às reuniões, mesmo odiando o silêncio que era imposto às mães pobres, e quando tinha oportunidade de falar soltava o verbo. (EVARISTO, 2010, p. 13-14).

Conceição Evaristo assim como Carolina Maria de Jesus narram de suas experiências como restos na sociedade que as impedia de acessar condições para desenvolverem suas vidas, poderem sonhar. Direitos que já haviam sido negados também às suas mães e agora estavam sendo negados a elas e aos seus. Carolina destaca bem isso ao narrar a realidade que viveu com seus filhos na favela, também fala dos seus encontros com o Serviço Social.

22 de maio- Em junho de 1957 eu fiquei doente e percorri as sedes do Serviço Social. Devido eu carregar muito ferro fiquei com dor nos rins. Para não ver os meus filhos passar fome fui pedir auxílio ao propalado Serviço Social. Foi lá que eu vi as lágrimas deslizar dos olhos dos pobres. Como é pungente ver os dramas que ali se desenrola. A ironia com que são tratados os pobres. A única coisa que eles querem saber são os nomes e os endereços dos pobres. Fui no Palacio, o Palacio mandou-me para a sede na Av. Brigadeiro Luís Antonio. Avenida Brigadeiro me enviou para o Serviço Social da Santa Casa. Falei com a Dona Maria Aparecida que ouviu-me e respondeu-me tantas coisas e não disse nada. Resolvi ir no Palacio e entrei na fila. Falei com o senhor Alcides. Um homem que não é nipônico, mas é amarelo como manteiga deteriorada. Falei com o senhor Alcides: —Eu vim aqui pedir um auxílio porque estou doente. O senhor mandou me ir na Avenida Brigadeiro Luis Antonio, eu fui. Avenida Brigadeiro mandou-me ir na Santa Casa. E eu gastei o unico dinheiro que eu tinha com as conduções. —Prende ela! Não me deixaram sair. E um soldado pois a baioneta no meu peito. Olhei o soldado nos olhos e percebi que ele estava com dó de mim. Disse-lhe: —Eu sou pobre, porisso é que vim aqui. Surgiu o Dr. Osvaldo de Barros, o falso filantrópico de São Paulo que está fantasiado de São Vicente de Paula. E disse: —Chama um carro de preso! (JESUS, 2006, p.46).

Ao falar do lugar do serviço social como sendo de categorizar nomes, recolher dados, Carolina coloca para nós um problema que atravessa nossa atuação como profissionais que trabalhamos em instituições que visam a promoção de direitos. Até que ponto efetivamente está sendo produzido acesso a direitos a essa população que é atendida pelos serviços, ou a presença dessa população só serve enquanto dados para contribuir para marcá-la como não sendo digna de investimento das políticas de Estado. Ressalto isso para dar ainda mais chão ao lugar de análise que o conselho tutelar ocupa em relação à promoção do direito da criança e do adolescente quando este é um órgão para receber casos de violação de direitos que dizem do não funcionamento das redes que tecem as instituições que fazem o funcionamento do Estado.

Por isso, um dos fatores que me levou a desejar estagiar no conselho tutelar foi quando estive presente na reunião de apresentação dos estágios de psicologia da UFF-Niterói, na qual pude ter contato com as professoras e alunos que compunham aquele estágio. Durante a apresentação, compreendi que uma atuação no conselho se fazia no conversar com várias instituições. O que contribui justamente para poder analisar as políticas que estão sendo tramadas nessas instituições, nas produções das suas práticas e dos fazeres que modulam a serviço de quem, para a proteção e produção de direitos de quais corpos e vidas essas redes se movem. E esse mover das redes, nas suas produções de políticas de impedimento de acesso, de corpos marcados aos restos, aos não acessos que vai se tornar um território de análise para poder problematizar que práticas a psicologia se encontra chamada a assumir nessas políticas, nessas redes.

Meu encantamento quando conheci o estágio se deu justamente com o desenho desse cenário: a possibilidade de estar compondo formação num espaço que se tecia em rede - escolas, hospitais, abrigos, casas, praças etc. Analiso, hoje, que o fato do atendimento do conselho tutelar trazer a análise das falhas das produções de redes, das promoções de direitos, das conexões com as diversas instituições formaram um lugar potente para poder analisar a formação das arenas das políticas de sonhos e acessos. São as relações entre as instituições, o que os territórios usados dessas fazem ouvir e fazem calar que se tornam um chão fértil para compor as encruzilhadas dessa pesquisa de modo a poder pensar na ética do encruzilhar, na aposta da produção de redes nessas instituições que permitam os *cruzos* (RUFINO, 2017, p.127).

A potência desse cruzo se situa nas zonas fronteiriças, que são também zonas de conflito político/epistemológico.(...)A arte do *cruzo* só pode vir a ser praticada a partir de uma invocação e motivação exusíaca. O *cruzo* é a arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades, das reinvenções e transformações. O *cruzo*, como perspectiva teórico-metodológica, dá o tom do caráter dinâmico, inventivo e inacabado de Exu. (...)Exu é o que substancia o contragolpe à colonialidade, uma rasura, um cruzo e uma traquinagem em tom de feitiço. As encruzilhadas nos apontam múltiplos caminhos, outras possibilidades. (RUFINO, 2017, p. 125, 127).

Entendo o conselho tutelar como um órgão chamado a dialogar, a encruzilhar e conectar outras instituições de modo a produzir cuidados com as crianças e os adolescentes. Esse entendimento começou a se dar já em minhas primeiras horas de estágio, conforme ia percebendo que um dos pontos centrais neste trabalho é abrir caminhos e conexões para compor redes de proteção a crianças e adolescentes ou fazê-las funcionar. Conforme ia me inserindo cada vez mais no estágio, não pude deixar de relacionar essa prática de compor caminhos a

Exu, por estar e nos colocar em encruzilhadas onde podemos compor caminhos ou não, que podem ser cuidadosos ou violentos.

Exu nas encruzilhadas nos diz de atenção e cuidado, da possibilidade de pluralizar ou universalizar experiências. É preciso então saber saudar e cuidar dos caminhos, senão nos perdemos neles e não conseguimos produzir cuidado. Ou seja, ao mesmo tempo em que estar nas encruzilhadas é potente na possibilidade da criação, também é um tanto arriscado, uma vez que se fazem necessário sustentar atenção e cuidado constantemente nas nossas práticas, sob pena de, em um piscar de olhos, cedermos à reprodução da universalização dos caminhos.

A encruzilhada é um ponto ambíguo na religiosidade afro-brasileira, podendo ser tanto o começo, o início de um fluxo, quanto o fim de um território existencial. Nesse mesmo local que se deve começar a vida, existe o perigo de se bloquear o fluxo. A encruzilhada é esse ponto de encontro, mas também local de tomada de decisões, pois é nela que os caminhos se encontram, mas também onde se escolhe o caminho para seguir. No trajeto que leva a pessoa para essa encruzilhada vão existir os conflitos, as tensões, e são construídos caminhos que levam a possibilidade de (des)encontros. (ANJOS, 2006, p 32).

Em relação ao estágio, essa prática no encruzihar se atualizava em uma questão fundamental: como sustentamos práticas éticas, como sustentamos a encruzilhada como potência de criar, de compor cuidados múltiplos e singulares, sem cairmos nas ciladas de universalizar caminhos e matar as encruzilhadas? De que forma é possível sustentar o exercício de uma prática ética - que minhas vivências me levaram a relacionar com uma ética de encruzihar - na correria do dia a dia, nas muitas demandas que nos chegam pelos diversos atendimentos às famílias, nos pedidos urgentes de respostas do Ministério Público (MP), nas convocações de estarmos intervindo nas ruas quando envolve crianças e adolescentes? Como nos mantermos atentos a todo um campo problemático que se estabelece de forma singular em cada atendimentos? Como fazer passar uma coletivização das nossas práticas, da nossa escuta, ouvindo os múltiplos agentes dando a possibilidade de uma passagem, de um fazerCOM (MORAES, 2010), ao invés de um fazer para ou sobre?

Estava imersa no entendimento de que era preciso cuidarmos das composições que se teciam e fazermos passar um *ethos* das encruzilhadas, “dos cruzos” (RUFINO, 2019), do enredamento das múltiplas vozes - sem nos colocarmos como profissionais que ali fortalecem e compõem saberes que dizem a verdade sobre e para aquelas vidas. Verdades essas produzidas para determinar futuros e trânsito sociais e delimitar acessos. Porque, ao se montar estratégias de se modular acessos, passa-se também a produzir uma maquinaria que tem por princípio impedir o aparecimento das políticas de sonhos, aniquilando-os. Essa maquinaria de

aniquilação das políticas de sonho e acessos é produzida e fortalecida por uma rede de saberes chamados a determinar normativas para dificultar e impedir o acesso de certas vidas, que sequer são consideradas, das políticas de sonhos.

O que se quer é o impedimento do aparecimento da pluralidade das políticas de sonhos porque essas justamente se tecem nas composições de outras relações com as políticas de acesso. E a nossa sociedade, hoje, fortalecida pelos ideais de competitividade tem seus valores pautados para nos fazer concorrer entre nós de modo que para poucos acessarem, muitos devam não acessar. Caminhava com muitas e provocadoras inquietações emaranhadas: como deixar aparecer as histórias das crianças e dos adolescentes, de suas famílias, sem ser apenas uma coleta de dados, ou uma adaptação do que deveriam fazer ou como se portar? Como, de fato, sustentar uma dimensão problemática, trazer e deixar o desconforto, sustentar no corpo também um lugar onde a política de Estado, dita pública, não nos oferece muitas possibilidades de cuidado e de tecer redes de apoio? Aliás, além de não ofertar possibilidades, o Estado nos coloca para determinar as falhas, individualizando nessas crianças, adolescentes e famílias um indicativo de fracasso. Como, ante a esse cenário, enfim, apostar em intervenções outras, criar outros possíveis?

Formar-se em psicologia estagiando no conselho foi estar diante dessas possibilidades de tecer práticas e olhares em meio à produção de verdades moralizantes, judicialização, políticas de aniquilamento, de morte. Por isso, acredito que estar no conselho fazia mover uma aposta de não seguir reproduzindo e fortalecendo essas políticas de aniquilamento, colocando-se na sustentação da problemática de lutar e combater esse universal colonial em nossas práticas. Combatê-lo na recusa a construção de verdades que trazem todo um carrego colonial (RUFINO, 2019). O que leva a indagar: Como atuar tecendo fazeres éticos nas encruzilhadas que se dão em meio às possibilidades de fortalecer o carrego colonial?

Como atender e não afirmar uma série de práticas de mau agouro, de desencantamento de mundo que são fortalecidas pelas lógicas de embranquecimento, pelas práticas de racismo colonial que ainda hoje querem encontrar forças de produção e reprodução nas nossas práticas, de modo a aniquilar nossas vidas, se colocar no desafio da tecedura de uma prática ética que não seja baseada em verdades absolutas, mas que é construída na composição de cada atendimento, na análise da cartografia que encontramos se desenhando em cada atendimento que diz da problemática singular que aparece em cada situação que nos chegava e nos desafiava para tecermos uma composição que pudesse ser de fato uma produção de reparação dos direitos que ali estavam sendo violados.

Penso a importância para nós psicólogos de exercitar o não silenciamento desse campo problemático que nos apresenta diversos atendimentos, no desejo de querer encaixá-los em normativas universais prontas a serem replicadas rapidamente, silenciando a vivência dessas famílias. Entendendo por encruzilhada a potência de nos conectarmos a um plano de atenção que se desenha em problemáticas que nos levam a uma modulação de um fazerCOM (MORAES, 2010) com todos os envolvidos no atendimento, produzindo com eles um saber sobre o que ali se passa, e o que ali anseia um possível.

Com isso em mente, e pensando nos desafios éticos das encruzilhadas que somos levados a compor, e apresentando quais foram as encruzilhadas que fui sendo conduzida na minha prática o conselho tutelar, lembro de que no tempo de estágio, um dos acontecimentos que mais me marcou, por sua complexidade e afetação foi o processo seletivo de escolha para a troca de gestão nos conselheiros tutelares de Niterói, que aconteceu entre os meses de setembro e outubro de 2015. O clima de tensão pairou no ar quando o CMDCA - Conselho Municipal da Criança e do Adolescente - divulgou o edital de seleção para novos conselheiros tutelares no município de Niterói a fim de atuarem na gestão de 2016-2019.

O edital apresentou que o processo seletivo se daria em duas etapas. A primeira seria a aplicação de uma prova, dividida em duas partes: objetiva, contendo 40 questões, cada uma valendo dois pontos, e a dissertativa, que traria uma proposta de redação. Os candidatos que fossem aprovados nesta primeira etapa estariam aptos a participar da segunda, que seria a de eleição dos conselheiros tutelares pelos moradores das áreas de referência de atendimento de cada conselho. Niterói, hoje, tem três conselhos tutelares e o I conselho (onde eu estagiava) se localiza no centro de Niterói, abrangendo o território das praias da baía.

Tomados pela candidatura, cada conselheiro foi construindo uma forma de se eleger. E, em meio a esses anseios, ia aparecendo os conselheiros que se sentiam prontos e preparados para a reeleição. E também os que recebiam a prova, tinham dificuldades com a escrita e não se sentiam aptos a ser novamente selecionados para ocupar aquele cargo. Tenho na memória uma discussão que tivemos com a equipe do estágio em relação ao entendimento levantado por uma estagiária de que os conselheiros deveriam ter formação superior. Nossas supervisoras levantaram a questão de que a história do surgimento dos conselhos tutelares nasce das lutas dos movimentos sociais, entendendo a necessidade de um espaço no qual os conselheiros fossem também membros das comunidades atendidas, uma aposta de que assim teriam maior proximidade com essa população e escuta mais afinada para suas demandas. Entre elas, muito provavelmente, a própria questão educacional.

"Escrever bem", ter o "português correto" é algo que todos têm acesso neste país, de maneira ampla e igualitária? E quando não se tem Excluimos tais ou quais indivíduos/grupos da composição das políticas, dos espaços de saber? Que políticas nós temos e vamos construir nas nossas práticas em relação ao fato de que a realidade neste país é a da formação dificultada e/ou desqualificada para muitos brasileiros. Políticas que não apenas impedem acesso àquilo que se reconhecem como legítimo, mas que, no mesmo passo, desqualificam, invalidam modos diversos de aproximação e uso da língua? Nesse contexto, Sá (2018) aponta que:

Sei que meu "português" não é formal o suficiente para a "legitimação" de uma escrita, mas hoje eu consigo perceber que esses processos de legitimação, que não são meus, têm a ver com processos de colonização e de aceitação somente daquilo que está dentro dos padrões tradicionais brancos. (SÁ, 2018, p. 11).

A sociedade se compõe na validação dos saberes escritos, acadêmicos, nos especialismos. Principalmente na validação dos saberes embranquecidos, que quando são tecidos, fortalecem o sistema capitalista neoliberal; que não quer admitir que o acesso não é possível a todos nós. Estamos num sistema que deslegitima saberes comunitários justamente os impedindo de poderem estar presentes nas instituições. E se não podem estar com seus corpos presentes, onde ficam representadas as suas políticas que não se tecem pelos saberes escritos?

Pensar os direitos de se exercer uma narrativa passa pela análise do que vai ser validado como construção de saber, e esse valor é carregado dos valores da branquitude (BENTO, 2002) que determinam qual a cultura, linguagem, sonhos possuem o direito de serem legitimados e quais não. Um exemplo da modulação dos acessos pelos padrões de validação da branquitude se deram na vida e no sonho de Carolina Maria de Jesus, seu sonho de se tornar escritora sofreu com o atravessamento das práticas de aniquilação produzidas para matar as possibilidades de que ao narrar seu cotidiano pela escrita, pudesse ser reconhecida como escritora justamente por sua escrita denunciar a violência da realidade em que viviam os favelados.

Escrevo a miséria e a vida infausta dos favelados. Eu era revoltada, não acreditava em ninguém. Odiava os políticos e os patrões, porque o meu sonho era escrever e o pobre não pode ter ideal nobre. Eu sabia que ia angariar inimigos, porque ninguém está habituado a esse tipo de literatura. Seja o que Deus quiser. Eu escrevi a realidade (JESUS, 2006, p. 34).

Tentaram invalidar suas formas de dizer mundo e narrar a realidade de sua vida, justamente porque evidenciava a denúncia das políticas de aniquilamento que atravessavam a sua vida, a de seus filhos, de vizinhos. Vidas que eram destinadas a estarem no quarto de

despejo, “Eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos.” (JESUS, 2006, p.17).

19/maio/1958 - Às oito e meia eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre. Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visitas com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo.(...)Quando eu vou na cidade tenho a impressão que estou no paraíso. Acho sublime ver aquelas mulheres e crianças tão bem vestidas. Tão diferentes da favela. As casas com seus vasos de flores e cores variadas. Aquelas paisagens há de encantar os olhos dos visitantes de São Paulo, que ignoram que a cidade mais afamada da América do Sul está enferma. Com as suas úlceras. As favelas (JESUS, 2006, p. 28).

Carolina Maria de Jesus escreveu a realidade de muitas mulheres negras moradoras de favela, no seu diário de uma favelada do Canindé. Falou do projeto destinado a suas vidas e sustentou políticas de sonhos não de uma maneira alienada de sua realidade, ao contrário disso entendeu a escrita como lugar de disputa política, de fazer existir aquilo que era resto. Dos restos dos papéis do lixo sustentou sonhar. (09/ maio /1958) "Eu cato papel mas não gosto. Então eu penso: faz de conta que eu estou sonhando"(JESUS, 2006, p. 25). Jesus (2006) narra as vidas marcadas como restos, destinadas à impossibilidade dos acessos, para fazer falar de sonhos e faz isso escrevendo e sustentando os sonhos que não são só os seus, mas foram os de sua mãe que não pode lhe ver professora.

Eu nada tenho que dizer da minha saudosa mãe. Ela era muito boa. Queria que eu estudasse para professora. Foi às contingências da vida que lhe impossibilitou concretizar o seu sonho. Mas ela formou o meu caráter, ensinando-me a gostar dos humildes e dos fracos. É por isso que eu tenho dó dos favelados. (JESUS, 2006, p. 48).

Esse gostar dos humildes e os que são entendidos como fracos, podemos dizer que fala dos que experienciam a vulnerabilidade. E a mãe de Carolina ao ensiná-la a gostar dos favelados, das pessoas que estão sofrendo com as ações de políticas que produzem que seus corpos possam viver a vulnerabilidade, que tenham sempre que construir estratégias de sobrevivência, a faz conectar a ancestralidade da luta desses povos que elas também constituem e são exatamente isso que Carolina vai narrar em sua escrita, a luta, a sobrevivência daqueles que sofrem constantemente os efeitos de projetos de aniquilação e morte. Carolina faz da sua escrita sua luta para que saiam do quarto de despejo. Por isso, ela dizia “quando não tinha o

que comer, em vez de xingar eu escrevia. Tem pessoas que, quando estão nervosas, xingam ou pensam na morte como solução. Eu escrevia o meu diário” (JESUS, 2006, p. 195).

A escrita é um campo de disputa e silenciamentos na nossa sociedade. É modulada por estratégias de fazer aparecer, autorizar, e de calar e silenciar. Em relação a que escritas são legitimadas no conselho fui percebendo que a maioria dos conselheiros que compunham suas práticas com as apostas de estarem mais próximas a ouvir as famílias e que se colocavam no exercício ético de analisar se suas práticas efetivamente produziam algum cuidado e reparações de direitos ou se não estavam voltadas apenas para a replicação das leis, dos modos punitivistas, eram os que diziam ter dificuldades na escrita. Justamente, demonstravam um lugar de insegurança quando tinham que fazer algo escrito, como a prova, ou algum relatório, mas era algo em si que não retirava a potência de suas práticas, a composição de saberes e forças que essas práticas representavam num questionamento de práticas judicializantes.

O que quero dizer é que ia percebendo que esses conselheiros com dificuldades na escrita pareciam estar mais dispostos ou se mostravam efetivamente mais capazes de escutar o que se passava com as famílias. Arriscaria dizer que a mim me parecia que estavam mais empenhados a entender e sustentar certa problemática ética nessa escuta, reconhecendo a necessidade de não replicar leis simplesmente, sem antes acolher, escutar, e, por essa escuta, estabelecer com o outro uma relação com essas leis - tensionando-as, inclusive. Quando digo isso, não significa dizer que esses conselheiros sempre tinham práticas de escuta inquestionáveis, e até mesmo que minhas práticas eram sempre de composição cuidadosa.

O que quero trazer é o desenhar de um mapeamento dos planos de disputas que se davam em torno dos encaminhamentos que fazíamos no conselho que poderiam se dar através da replicação dos universais, das verdades absolutas, que se teciam em atendimentos rápidos, de forma a apenas dar conta de apresentar uma rápida resolução ao caso. Uma solução que se fazia na replicação da lei, usando-a de maneira a afirmar sob as famílias uma legalidade fria que se aplicava ditando sobre elas práticas judicializantes que determinavam seus destinos. Aplicando a lei sem colocar em questão os múltiplos vetores que estavam produzindo e levando a situação de violação de direitos nos atendimentos.

Notei que em muitos casos que pude acompanhar o fato de negligenciarmos o acompanhamento das formações dos múltiplos vetores que produzem uma situação de violação de direitos fazia com que apostássemos num certo projeto que se constituía juntamente nas atuações as quais as leis eram aplicadas de modo a se tornarem punitivas as famílias. Percebi, também, que é possível estarmos atuando no conselho tecendo práticas de tensionamento a esse projeto judicializante. Tecendo uma aposta de sustentar certa problemática de escuta, que

demanda tempo, e o estar poroso a sentir os efeitos no corpo. Efeitos muitas vezes difíceis de serem sustentados. Sustentar uma ética questionadora desses modos de intervenção legalistas, que vão se fortalecendo de tal forma que são sentidos como caminhos naturais. Naturalizados para que possamos seguir aplicando e replicando um certo especialismo da lei. E é justamente nesse ponto que percebia que uma proximidade com o território fazia com que alguns conselheiros pudessem estar mais abertos à construção dessa intervenção ética de questionamento a esses universais justamente no interesse de ouvir essas famílias.

Acredito ser importante relacionar a importância da ligação dos conselheiros com o território ao apontamento de Nascimento e Scheinvar (2007) quando nos apontam para uma certa cartografia das disputas que se estabelecem em torno das práticas do conselho tutelar. Práticas que podem se dar tanto em aproximação a políticas de cuidado com a comunidade, com o território que o conselho abarca. Ou que podem ser fortalecedoras de práticas judicializantes. Para as autoras o que está em jogo nessas relações dos territórios que abarcam os conselhos tutelares é um certo desmonte das políticas que surgiram através das lutas dos movimentos sociais pelo surgimento do conselho para que ele possa ser um órgão de escuta das famílias, das crianças e adolescentes. Para que ele possa representar e ser voz dessa comunidade.

Vamos percebendo, ao atuarmos no conselho, como as práticas judicializantes que se tecem no cotidiano do conselho estão voltadas para a diminuição das forças de ligação dos conselheiros tutelar com o território de sua comunidade, como também com a história da sua comunidade e também com a história e surgimento do conselho tutelar que se fez a partir da luta dos movimentos sociais para que estivesse uma instituição que pudesse acolher a escuta da comunidade sobre as políticas de direitos em relação à criança e ao adolescente. Não podemos esquecer que o surgimento do conselho tutelar se deu numa aposta de ser um órgão autônomo que teria como função acolher a população de seu território de atuação quando parte dessa população, a criança e o adolescente, não tem seus direitos garantidos e se encontra em situações de violação de direitos. Afastar o conselho de sua história gestada a partir das lutas dos coletivos, dos movimentos sociais é a tentativa de desligar o conselho de sua ancestralidade, de sua conexão com os territórios prechos de sentido, usos e memórias em que se faz presente.

Afastar o conselho da sua comunidade é efetivamente uma prática de colonização dos conselhos tutelares. É pela universalização dos conselhos tutelares, desterritorializando-os, que esses passam a servir a um projeto de sociedade capitalista neoliberal que aposta num atuar a partir de uma lógica judicializante, legalista, que pressupõe que possa ser reproduzida em todos

os espaços e tempos A universalização dos conselhos tutelares é a retirada das possibilidades de fazer aparecer os campos de forças e das políticas em disputas que estão em jogo formando os territórios que abrangem determinado conselho.

Há uma clara tentativa de produzir o esvaziamento das arenas de políticas de vida que formam esses territórios; para isso se compõe uma série de práticas que se afirmam nas atuando de modo a enquadrá-las em moldes forjados nas normativas universalizantes. Esses modos padronizados tentam atuar para que esses territórios passem a ser modulados por verdades, que se afirmam de formas violentas, como absolutas. Essas verdades atuam produzindo saberes sobre essas vidas de modo a construir um controle das relações que se estabelecem naqueles territórios. O que se quer, com essas produções de verdades, é o esvaziamento da formação de políticas coletivas naqueles territórios; de modo que a composição das políticas naqueles territórios passem a se tornar a reprodução em massa dos valores e políticas burgueses, liberais, embranquecidos.

À medida que essas verdades construídas incidem nas vidas, nas políticas de vida, nesses territórios, passam a atuar nos projetos de si, nos territórios existenciais desses meninos e meninas que ali vivem. Muitos desses projetos de esvaziamento dos territórios vão mapeando as vidas que servem à sua lógica, aquele que responde bem a essas políticas tornam-se o “bom pobre”. Por outro lado, aquele que não responde bem a essas políticas passa a ser o “mal pobre”, o subordinado. O que é, quase por si só, justificaria a perda de investimentos do Estado sobre essas vidas. Essa é a lógica de uma certa atuação do juiz nos territórios.

O juiz julga, e seu poder é tamanho, que com esse julgamento passa a definir o sentido e as possibilidades da vida da pessoa sob seu poder. Assim, quando um ato é considerado uma transgressão, não é o ato que fica qualificado, mas a pessoa, a sua vida. Da mesma forma, quando uma medida é aplicada, ela incide na forma de vida, na possibilidade física e afetiva, como ocorre, por exemplo, quando se define quem pode ficar com uma criança, julgando, inclusive, os afetos implicados nas relações (NASCIMENTO; SCHEINVAR, 2007, p. 154).

Diante desse cenário, notamos que as práticas que tecemos no conselho tutelar podem vir a se tornar a reprodução desse modo juiz. Onde nós que atuamos no conselho vamos nos tornando os juízes dessas vidas e passamos, assim, a entender que nos é possível julgar as relações e os afetos das crianças e adolescentes a partir das lógicas que os adaptem ao capitalismo, ao mercado. Tornando-os corpos úteis, os "bons pobres" que, vivendo um contexto de total ausência de políticas públicas que o façam acessar direitos básicos como moradia, educação de qualidade, alimentação, saúde, cultura e lazer, passam a ser responsabilizados

individualmente e, em meio a essas políticas de aniquilamento, passam a ter que dar conta de fazer de si um bom projeto rentável a esse sistema.

Tomada por essas complexidades que tocam a análise em relação à prova de conselheiro, senti-me motivada a estudar com um dos conselheiros que dizia se sentir incapaz de passar no processo seletivo. Esse conselheiro, nascido e criado em uma das comunidades de Niterói, negro, com formação superior, encontrava-se no final de seu primeiro mandato de quatro anos no conselho tutelar e, mesmo assim, afirmava não possuir condições intelectuais de passar na prova. Dizia isso por meio de afirmações de que: “não conseguiria desenvolver uma redação, pois era peão mesmo, favelado”. Essa fala me foi dita na véspera da prova. E ainda hoje sou tomada pela lembrança do choro que me tomou enquanto voltava para casa.

Houve entre nós um encontro. Muitas vezes me sentia assim, incapaz de ocupar e estar nos espaços acadêmicos. E estava ouvindo, daquele conselheiro experiente, da produção de um sentimento de incapacidade de estar no conselho tutelar como conselheiro. O que se produzia ali e que produz em nós esse sentimento de incapacidade, essa sensação de que nossos corpos não devem ocupar tais ou quais espaços? Ressalto que assim como havia uma proximidade ao nos sentirmos alheados da possibilidade de ocuparmos esses espaços, também havia distanciamentos.

Estávamos nesses espaços e não nos sentíamos capazes de continuar neles. Como se houvesse produções, disputas dentro desses espaços que nos empurrassem para fora, ou fizessem com que nos sentíssemos despertentes. Mas mesmo essa produção atravessando a ambos, ela se atualizava em nós de modos diferentes, e também produziam um abismo entre nós. Ao perceber esse abismo senti vontade de me aproximar mais para entender o que se atualizava em nós naquela vivência. Percebi que ao trazer essas falas, algumas pessoas ignoravam o conselheiro e julgavam como se não fosse nada. Notava, então, uma ausência maior de escuta enquanto ele falava, do que quando outros falavam.

Num primeiro momento, estranhei suas falas e quase não o ouvi também, pois, ao acompanhar tal conselheiro, percebia-o como extremamente dedicado ao seu trabalho e destacado - em sua comunidade e por outras - como referência. Era muito comum chegarem pessoas ao conselho procurando por ele para resolverem alguma situação ou até mesmo para conversar. As pessoas o procuravam no conselho como sendo uma referência a elas por sentirem com ele uma certa aproximação e representatividade, justamente a sentiam porque e nos atendimentos diziam que ele entendia a realidade em que viviam sem fazer com que elas tivessem muito que explicar. Notava que muitos de seus atendimentos abalavam uma determinada hierarquia existente entre conselheiros e as pessoas atendidas que víamos recorrer

no conselho. Ele se aproximava das famílias, dos problemas que traziam, se importava em como estavam depois de passar pelo conselho.

Ao estar junto dele nessa história, senti-me chamada a essa encruzilhada, a entender esse campo problemático que se desenhava e que nos aproximava e também que evidenciava distâncias. Passei a estar mais com ele em seus atendimentos e a me sentir ainda mais convocada por essa encruzilhada. Fui, assim, permeada por muitos desassossegos que me povoaram e povoam com muitas outras questões: o que faz com que uma pessoa, já no exercício de determinada função, sendo reconhecida como referência na mesma, sintam-se incapazes diante de uma prova para exercer tal função? Não me parecia possível responder a essa pergunta por uma via simplesmente técnica, muito menos por um caminho que corroborasse a desqualificação do saber ali envolvido, encarnado naquele corpo, naquela história e experiência singular. Em meio a tal processo, realizei um atendimento com esse conselheiro a uma adolescente de 12 anos.

Essa adolescente, segundo sua mãe, encontrava-se indisciplinada em casa, por ter se envolvido com outro adolescente de 16 anos que trabalhava para o tráfico. Para minha surpresa, o conselheiro foi mapeando para a adolescente toda a problemática que há em estar apaixonada por alguém envolvido com o tráfico e afastar-se da escola devido a isso. Dizia a ela que eles eram moradores do morro e que ela sabia das leis que lá regiam e explicou que: “namorar com o cara da boca era ser para sempre dele. Você sabe que amanhã ele pode estar com outra na sua frente e você não poderá fazer o mesmo, porque, caso faça, vai correr risco de lhe serem arrancados os cabelos” (sic). Ao ouvir isso, fui tomada por extrema emoção, apertado no peito, segurei o choro várias vezes enquanto olhava para a tristeza da adolescente negra que estava à nossa frente. Entendia que, para ela, apaixonar-se era muito diferente.

No decorrer do atendimento, em dado momento, fixei meus olhos nos nossos braços que estavam perto um do outro sobre a mesa, meu e do conselheiro. O meu branco, o dele negro. Levantei os olhos e encontrei a adolescente negra, apaixonada, cheia de desejos, tendo que ouvir que aquilo que ela sentia, vivia e escolhia não era permitido. Entendi que esses encontros entre braços e olhos diziam de diferenças (várias) de existências que estavam presentes naquele atendimento e que se atualizavam nas falas dele para a adolescente. Ele continuava o atendimento dizendo: “Nós somos favelados e moramos no morro, sabemos o que a polícia faz lá, eles sobem atirando e não querem nem saber. Você se tornando mulher de bandido corre o risco de sofrer ainda mais. Quer a polícia indo atrás de você? Veja, eu estou falando para o seu bem, nós do morro não temos as mesmas condições, não queremos que a gente lute e você vai mesmo entrar para essa vida? Vai largar a escola? Sabemos que os políticos em

sua maioria só sobem o morro para ganhar votos, dar algum dinheiro para alguém ser cabo eleitoral e, depois que conseguir o que queria, nunca mais sobe na comunidade. A gente sabe que tem que lutar contra isso para ser alguém e a sociedade não quer que a gente vença” (sic).

Esse atendimento me deslocou por completo. As falas faziam-me perceber que a insegurança, o sentimento de incapacidade do conselheiro, durante o processo seletivo para conselheiro tutelar, falava de outras questões, que, nesse momento, apresentavam-se como um corte a evidenciar que as questões dele estavam relacionadas com os acessos sociais que se pode ter como morador de comunidade. O racismo se produz nas práticas e narrativas de modo a marcar os corpos, categorizando-os a partir de hierarquia racial que determinará também os critérios de acessos desses corpos.

raça é um dos principais conceitos que organiza os grandes sistemas classificatórios da diferença que operam em sociedades humanas. E dizer que raça é uma categoria discursiva é reconhecer que todas as tentativas de fundamentar esse conceito na ciência, localizando as diferenças entre as raças no terreno da ciência biológica ou genética, se mostraram insustentáveis. Precisamos, portanto - diz-se - substituir a definição biológica de raça pela sócio-histórica (HALL, 2015, p. 01).

Definirmos a categorização raça como caráter sócio-histórico é poder entender que esse critério se fortalece hoje nas práticas que afirmam o racismo. Nossa sociedade é movida pelo racismo estrutural. O que significa dizer que é impossível estar inserido na nossa sociedade e desejar analisar fazeres que exercite práticas éticas, sem analisarmos o quanto desses saberes podem estar legitimando práticas racistas.

(...) o racismo é uma ideologia de abrangência ampla, complexa, sistêmica, violenta, que penetra e participa da cultura, da política, da economia, da ética,..., enfim, da vida subjetiva, vincular, social e institucional das pessoas. Trata-se de uma estratégia de dominação que estrutura a nação e cada um de nós e é pautada na presunção de que existem raças superiores e inferiores. Essa primeira definição sobre racismo pode ser usada como base para, de forma geral, também pensarmos o sexismo e o “classismo” . A diferença é que, em vez de se pautar na crença de que há raças superiores e inferiores, o sexismo fundamenta-se no pressuposto ideológico de que há uma identidade de gênero superior, a do homem heterossexual, e que as demais são inferiores, o que inclui as mulheres, lésbicas, gays, transexuais, travestis, intersexos, queers, dentre outras; por sua vez, o “classismo” ou a discriminação de classe tem como lastro a crença de que em qualquer âmbito da vida os ricos são superiores aos pobres (CFP, 2017, p. 10).

A partir dessas análises, ao mesmo passo, minha atenção era convocada a pensar (e a pensar-me) sobre ser mulher e as vivências da adolescência: as que eu havia vivido muito distante dali e em outro tempo, e aquelas que ali se diziam. Éramos mulheres, a adolescente e eu, mas com vivências totalmente diferentes no que diziam respeito às distintas formas de

opressão. Ambas éramos mulheres, reconhecíamos-nos como mulheres, mas com situações que apontavam para singularidades de vida que se costuram de modo muito distinto quando somos identificadas como mulher branca e mulher negra. O racismo produzia, um abismo de distâncias entre nós, em relação à qual é amparada e assegurada pelas políticas públicas de Estado para poder viver.

Ao estar nesses encontros, naveguei numa onda de questionamentos cujos efeitos fizeram surgir mais e mais questões em relação à produção de direitos que estávamos tentando promover. O que estávamos promovendo em nome do direito não a permitia namorar o garoto pelo qual se apaixonou? Havia naquele alerta do conselheiro um cuidado necessário a partir de um saber que eu não possuía? Mas a questão é, por fim, pessoal dela ou diz respeito ao território? O que mesmo nos cabia mudar? Quem deveria responder, quem deveria se responsabilizar ou se reposicionar diante daquilo que aparecia no atendimento, ela ou toda uma máquina do Estado que estava presente e se atualizando em nossas práticas? Somos oprimidas em nossas vidas como mulheres, mas como essas opressões podem ser tão diferentes? O que de minha experiência de vida poderia ali fazer escutar, e o que ela, perigosamente, poderia ali calar? O que aquele encontro dos braços fazia falar em mim e naquele dispositivo?

Passei a semana toda indo ao conselho para estudar com o conselheiro. Fizemos uma equipe de pessoas chamadas pela psicóloga que atuava no conselho. No sábado anterior à prova, estava com eles no conselho e, ao me despedir desse conselheiro, ele me dizia do sentimento de que não passaria na prova. Falou que faria a prova e daria o seu melhor, mas não garantia que conseguiria. Talvez se desculpando comigo por sentir que não iria conseguir. Ao sair dessa conversa, fui tomada de choro ao perceber que a produção do sentimento de incapacidade também me compunha, de maneira diferente e por outros caminhos, mas também se fazia sentir em mim. A produção de incapacidade nos atravessava e possibilitava um certo encontro; as histórias pelas quais nos (des)encontrávamos faziam emergir um comum - ainda que provisório (MORAES, 2008).

A sensação de incapacidade que o conselheiro trazia dizia de um racismo que ele tinha que enfrentar cotidianamente. Isso se fazia cada vez mais palpável para mim - não por simples compreensão intelectual de uma conjuntura estrutural de nossa sociedade, e sim por estar ali, naquele mínimo comum que nos tocava e interpelava. O que me fez, talvez, pela primeira vez indagar se minha sensação de incapacidade dizia de um ser mulher vinda do interior do país, longe das capitais. Quando aponto ao mesmo tempo para o fato de vir do interior e do conselheiro ser morador de uma favela, ressalto o deslocamento, o descentramento em relação às narrativas hegemônicas que embalam os sonhos neoliberais e que operam disputas

territoriais; disputas por se narrar esses territórios, dizendo-os marginais às histórias, ou melhor, à História contada a partir de um padrão do homem branco europeu.

Tal apontamento fez-me caminhar no sentido de poder reconhecer de outro lugar as disputas na cidade no que se refere à produção de direitos de maneiras muito diversas nos diferentes territórios. As experiências de cidade são tecidas de muitas formas, mas será que nessas formas nossas vivências aparecem? Ou só aparecem as vivências de um certo modelo de cidade, que já não contemplam ao conselheiro e nem a mim, quem dirá as famílias atendidas no conselho. Então como disputar sentidos de cidade? E o lugar da psicologia nisso?

Essas perguntas possibilitaram o início da ruminação das indagações norteadoras dessa pesquisa; que se tece em torno de apresentar e problematizar as políticas de sonhos e acessos. Inicialmente mostrando uma percepção que foi se apresentando em relação a quais forças insistem em modular, normatizar, as políticas dos sonhos. E que políticas, essas forças que insistem em modular os sonhos e os acessos - normalizá-los, e aniquilar a possibilidade de sonhos possíveis - querem fortalecer. Para, então, poder fazer aparecer e apresentar uma cartografia das disputas que se desenham em torno da composição das políticas dos sonhos e acessos.

A partir desse mapeamento cartográfico queremos nos conduzimos a todo um plano de disputas e lutas políticas que se dão no presente em torno ao que se produz enquanto política de invenção dos sonhos. E colocar o questionamento como os saberes psi têm se relacionado com a produção de políticas de sonhos, entendendo que é preciso localizarmos as encruzilhadas que os saberes psi se encontram em relação às lutas pelas políticas dos sonhos e acesso. E para isso,

(...)devemos interpelar todos aqueles que ocupam uma posição de ensino nas ciências sociais e psicológicas, ou no campo de trabalho social - todos aqueles, enfim, cuja profissão consiste em se interessar pelo discurso do outro. Eles se encontram numa encruzilhada política e micropolítica fundamental. Ou vão fazer o jogo dessa reprodução de modelos que não nos permitem criar saídas para os processos de singularização, ou, ao contrário, vão estar trabalhando para o funcionamento desses processos na medida de suas possibilidades e dos agendamentos que consigam por para funcionar. Isso quer dizer que não há objetividade científica alguma nesse campo, nem uma suposta neutralidade na relação (por exemplo, analítica). Na verdade, essas teorias servem para justificar e legitimar a existência dessas profissões especializadas, desses equipamentos segregativos e, portanto, da própria marginalização de alguns setores da população. As pessoas que, nos sistemas terapêuticos ou na universidade, se consideram simples depositárias ou canais de transmissão de um saber científico, só por isso já fizeram uma opção reacionária. Seja qual for(...), elas ocupam efetivamente uma posição de reforço dos sistemas de produção de subjetividade dominante (GUATTARI; ROLNIK, 1988, p. 29).

A responsabilidade ética de apresentar as encruzilhadas de se atuar no conselho tutelar sem cair no perigo de narrar as resistências dessas mulheres, meninas e meninos romantizando o atravessamento das violências de aniquilamento e morte que vivem diariamente. Entendendo que eles bem sabem dizer de si. E não é preciso que diga por eles, isso seria apenas fortalecer mais a violência do silenciamento que é produzida para não permitir o aparecimento de suas vidas e falar no espaço social. Ao me posicionar numa responsabilidade ética das encruzilhadas entendo que é preciso me responsabilizar, não de forma individual, mas coletiva, enquanto profissional de psicologia em formação aprendendo como exercer as práticas em psicologia no conselho tutelar em relação a como essa vai atuar

Não falar por elas, porque bem sabem falar e narrar de si, assim como Jesus. Mas falar e narrar da experiência dos sonhos, que também me atravessa na minha vida de mulher do interior Minas Gerais que sonhava em estudar, mas não via essa possibilidade acontecer por ser filha de uma mulher viúva, professora que sofreu e sofre violências de gênero e classe, no atravessamento do patriarcado que pairou sobre ela com suas práticas de aniquilamento desde a morte do marido. Afinal de contas uma mulher viúva não possui o mesmo acesso aos direitos que uma mulher casada. Narro as políticas de sonhos enquanto campo problemático a partir da minha experiência que se costura na luta das mulheres da minha família tida como doentes, por ter uma ancestral que teve hanseníase, loucas e pobres por terem sido criadas numa casa simples e terem uma família de trabalhadores.

Narro para dizer da impossibilidade de sonhar em acessar a universidade pública, estudar, transformada a partir das lutas coletivas de muitos que apostaram e apostam na abertura das universidades públicas para a população que antes sequer a entendia enquanto possibilidade. E entendo o privilégio que ainda envolve quem a pode acessar, visto que, a maioria ainda precisa contar com uma rede de apoio, que no meu caso se dá pelas mulheres da minha família. Entendo que muitos dos que encontrei no conselho tutelar sequer acessam a possibilidade de estar na escola pública, porque embora o ECA exija o acesso de todas as crianças adolescentes na escola, ainda faltam vagas e não é a realidade de todas, muitos menos estar na universidade. Ainda mais nesse momento em que as políticas coletivas de aposta de abertura das universidades públicas estão sendo desmontadas e a maioria da população não lhe foi possível sequer fazer a prova do ENEM.

Por isso, esse trabalho se tece enquanto denúncia da desigualdade dos acessos, das políticas de impedimento dos sonhos, dos movimentos coletivos, ancestrais de cuidado com as vidas, com a terra. Como anúncio de que é preciso sustentar as encruzilhadas e lutarmos para tecermos nossas políticas coletivas de sonhos possíveis, que escrevo. Assumo, enquanto

semeadora de sonhos, que escrever, uma pesquisa das políticas de sonhos é assumir uma luta de que nossos sonhos podem ser exercitados. Conecto assim a ancestralidade do semeador de sonhos, Paulo Freire, no estarCom ele na afirmação de que

Escrever, para mim, vem sendo tanto um prazer profundamente experimentado quanto um dever irrecusável, uma tarefa política a ser cumprida. (...) escrever não é uma questão apenas de satisfação pessoal. Não escrevo somente porque me dá prazer escrever, mas também porque me sinto politicamente comprometido, porque gostaria de convencer outras pessoas, sem a elas mentir, de que o sonho ou os sonhos de que falo, sobre que escrevo e por que luto, valem a pena ser tentados. (FREIRE, 1994, p. 15-16).

3. CAPÍTULO II: As Lutas por Políticas de Sonhos e Acessos

Políticas de sonhos e acessos

Políticas de sonhos são afirmação das lutas do esperar em nós: na qual sustentamos um *ethos* sonhador, nas apostas de que sempre nos é possível sonhar coletivamente, de modo a tecermos nossos projetos coletivos de produção de vida. Políticas de sonhos se tecem nos fazeres coletivos, nas lutam para que possamos entender que não precisamos acreditar nessas ideias de fim de mundo (KRENAK, 2019), que querem nos fazer acreditar que o mundo está fadado à destruição e nada pode ser feito, que não podemos mudar os modos de nos relacionarmos com o mundo, de modo a não o destruir.

A produção dessas políticas - que querem nos fazer acreditar no fim do mundo - é efeito dos projetos de sonhos neoliberais em nós. Esse projeto neoliberal lança seus venenos sobre nossas potências de sonhos fazendo com que essas se tornem a reprodução dos projetos neoliberais que nos levam a acreditar que o mundo está aí para que possamos explorá-lo até a última gota. E quando passamos a nos movermos e nos relacionarmos no mundo, a partir dessa crença neoliberal exploratória - de que nós, humanos, somos superiores a outras formas de vida - passamos a esgotá-lo a tal ponto que vamos deixando rastros de destruição e morte por onde passamos.

Esgotamos o mundo quando o usamos de forma a expropriar seus recursos para a produção de nossos produtos, e não nos preocupamos com que, para isso, tenhamos que destruir ecossistemas inteiros e as mais diversas formas de vida presentes nesses ecossistemas. Assim vamos, mesmo sem percebermos, afirmando o necrocapitalismo (KRENAK, 2020). O perigo de passarmos a destruí-lo efetiva-se quando consideramos que o mundo é nosso, que o possuímos e podemos usá-lo ao nosso modo, para satisfazer nossos desejos, sem colocarmos em análise que toda forma de nos movermos no mundo afeta toda a comunidade, o ecossistema, do qual fazemos também parte. Matando ecossistemas inteiros, tornando as perdas irreparáveis.

Fazemos isso justamente porque vamos aprendendo a estabelecer com o mundo relações baseadas na crença exploratória de que nossas ações são independentes das relações com outros organismos vivos, que compartilham do mesmo ecossistema. De forma a denunciar o perigo que são os efeitos de vivermos no mundo, desrespeitando e ignorando que somos mais um organismo nele, também afetados pelas condições que se estabelecem entre as diferentes formas de vida nesse território, Krenak (2019) apresenta-nos as ideias para adiar o fim do mundo, proposta em que sustenta a afirmação de que é possível lutarmos coletivamente para

adiarmos o fim do mundo e, para que isso aconteça, é preciso cair um certo projeto de mundo pautado na lógica exploratória.

Não se evidencia essa afirmação de modo a cairmos numa romantização de que a globalização do projeto de sonho neoliberal não está explorando a terra a tal ponto que passa a se tornar possível a sua destruição; mas, diferentemente, defende-se que temos de assumir coletivamente que nos é sempre possível sonhar modos outros de estar no mundo, de nos relacionarmos com a terra, que possam não apenas adiar o fim do mundo, como podem garantir que ele nem sequer aconteça. Krenak (2019) defende que nos é possível exercitarmos diferentes modos de construirmos nossas relações, nossos territórios, fazendo-os tramados nas composições do sonhar coletivo que vão se fortalecer a tal ponto que passam a produzir pluralidades de políticas de sonho. Essa composição coletiva e plural para Krenak está ligada às conexões mundo onde:

a gente se afilia ao rio, à pedra, às plantas e a outros seres com quem temos afinidade. É importante saber com quem podemos nos associar, em uma perspectiva existencial mesmo, em vez de ficarmos convencidos de que estamos com a bola toda (KRENAK, 2019, p. 42).

Quando tecemos nossa vida a partir das aberturas das conexões mundos, dos encontros e das afinidades, passamos a existir junto, conectados às diversas formas de vida. Vamos existindo conectados em redes, atentos ao fato de que a ação de um organismo afeta o outro e, por isso, atentamo-nos a cuidar das ações e conexões, principalmente cuidando coletivamente da comunidade e entendendo que os modos com que cuidamos do coletivo, da comunidade, semeiam os modos de vida que crescem no amanhã. E, se sonhamos com o amanhã e queremos cuidar para que aconteça, é necessário nos atentarmos para quais políticas tecemos hoje nas relações que estabelecem e formam os territórios. Se vamos apostar em sonhar, é preciso sonhá-las nas conexões dos territórios, nos chãos dos saberes tecidos nas relações de afiliação-mundo que desenham apostas de sonhos possíveis.

Assim como Krenak (2019) aposta que o caminho para adiarmos o fim do mundo é forjado nas políticas coletivas, no cuidado com a terra, com os sonhos, ele propõe que: “quem acredita que cantando é possível suspender o céu, quem acredita que o modo como vivemos e o mundo onde vivemos é recriado a toda hora.” (KARIRI, COSTA, KRENAK, 2020, p. 20) de onde se pode inferir que um sonhar coletivamente de modo a sustentar a ética da utopia dos sonhos do bem viver. Da:

(..)arte de sonhar-sentir o corpo enquanto constelações afetivas de outros corpos”
Tratam também da defesa das terras onde os indígenas vivem e onde querem morrer,

projetando um radical desejo de uma outra vida, uma outra utopia (XUCURU-KARIRI, COSTA, KRENAK, 2020, p. 20).

Freire (2018) apontou que os projetos políticos de educação precisam ser compostos por sonhos coletivos; nos exercícios da educação libertária, nos quais a educação é sempre luta coletiva, possível pela ampliação da passagem de exercícios libertários. São os exercícios de liberdades possíveis no cotidiano dos espaços da educação que fazem tornar possível o exercício das políticas de sonhos coletivos que formam projetos de sociedade pautados nas identidades culturais que produzem determinados territórios.

Freire (2018) vai aproximar-se dos sonhos e das políticas de sonhos a partir das disputas que se faziam presentes na educação, as quais o fizeram atentar para as arenas que se embatem no campo social, disputando as políticas que estarão fortalecidas na formação dos nossos sonhos. O fato de atentar aos jogos que se estabeleciam na educação, preocupados em estabelecer projetos de educação que fossem capazes de normatizar as nossas capacidades de sonhar, impedindo de estabelecermos relações como mundo que possam afirmar políticas, as quais apontem para um fazer em que a sociedade é composta nos exercícios coletivos, éticos que aparecem na:

existência ou existenciar-se ético-político-pedagógico identificado, assim, com os sonhos, com a utopia de um mundo melhor, mais justo. Nesse existenciar-se radicalmente ético ele nos ofereceu uma teoria política que nos possibilita tornarmos conscientes de nosso papel como sujeitos éticos da história, portanto capazes de viabilizarmos, se quisermos, por ações culturais movidas pelos sonhos, a utopia libertadora (FREIRE, 2018, p. 14).

A ética da utopia sonhadora se entrelaça na ética de adiar o fim do mundo e denuncia que seja anunciado um fim do mundo, desse projeto de mundo bancário (FREIRE, 1987, P. 67). carregado de herança colonial, que se presentifica em nós, vendendo o sonho neoliberal. Projeto de sonho que se afirma com tamanha força, que se tornou hegemônico o anúncio de “um mundo em ruínas: assentado na supremacia da racionalidade e em uma noção de humano/humanidade que deixou fora do âmbito semântico e político um conjunto de grupos e populações que não estão inscritas no privilégio da hegemonia branca.” (LIMA; ANDRADE, 2020, p. 87). São as lógicas dos sonhos neoliberais, em nós, que precisam se findar. E para que anunciemos seu fim é preciso que lutemos para:

o esfacelamento da ideia de homem, de humanismo, de Direitos Humanos como foi projetada, a partir de um projeto racional sustentado na falsa ideia de igualdade racial. O esfacelamento da noção de indivíduo, que sustenta, até hoje, os domínios da psicologia, da psicanálise e de algumas dimensões dos estudos da subjetividade e o esfacelamento da própria matriz da cisheteronormatividade, que não dá conta da

pluralidade de corpos, desejos e sexualidades. Mas, o que marca esse mundo findo, antes de tudo, no seu princípio e no seu fim, é a reverberação de um mundo assombrado, marcado pela fantasmagoria da ficção racial ou a invenção da raça a partir das práticas racistas. Um mundo tomado por uma histeria, uma neurose fóbica ou, no nosso caso, tomado por essa neurose cultural à brasileira, como nos dizia Lélia Gonzalez (1984) em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. (LIMA; ANDRADE, 2020, pp. 87-88).

A aposta que defendo é a de que todos nós temos sonhos, mas é preciso nos indagarmos sobre quais são os nossos sonhos e quais políticas têm movido nossos sonhos. Pensemos quais são, de fato, as produções libertárias que coletivamente fazemos de nós quando sonhamos. É preciso que atentemos para quais políticas estamos produzindo com nossos sonhos e, principalmente, para o fato de que nossos sonhos são carregados pela atualização de projetos de mundo possíveis, podendo se tornar, a tal ponto, o exercício de políticas libertárias, que passam a produzir a passagem de mundos possíveis permeados por cosmovisões e dos cosmosentidos. Ou podem ser a reprodução dos sonhos neoliberais. Para que nossos sonhos não se tornem a afirmação das políticas neoliberais, é necessário que deixemos cair o céu, cair uma certa noção de humanidade, de normativas de como devemos estar no mundo e que caiamos num lugar que nos abre para outros horizontes e acena para outros mundos (KRENAK, 2019).

lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um lugar onde a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho. Não o sonho comumente referenciado de quando se está cochilando ou que a gente banaliza “estou sonhando com o meu próximo emprego, com o próximo carro”, mas que é uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo a outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza. Não é nomeada porque só conseguimos nomear o que experimentamos. O sonho como experiência de pessoas iniciadas numa tradição para sonhar (AILTON KRENAK, 2019, p.66).

Cuidar das nossas políticas de sonhos, do que temos sonhando, é justamente o esfacelamento desse horror colonial que produz sonhos que não são pautados na formação de um mundo assombrado, marcado pelas práticas racistas. Sonhos comunitários, ancestrais, pautados nas lutas dos movimentos sociais passam, então, ao “lugar do sonho(...) - lugares com conexão com o mundo que partilhamos; não é um mundo paralelo, mas que tem potência diferente” (KRENAK, 2019, ps. 66-67). Ter potência de diferente é composto por outros modos de se relacionar, de compor espaço e território. Uma relação que, no povo Krenak, afirma-se sendo a natureza e não apenas a compondo, como se fosse possível entender que o que está aí e não sou eu, esse padrão humano de que “sou” pode ser desapropriado,

destruído. Evidencia-se a importância do sonhar coletivo, de nos percebermos natureza conectados a todos os mais diversos organismos vivos:

Os saberes ancestrais(...)nos chegam de todas as formas de vida que estão entre nós ou estiveram antes de nós onde agora estamos: vidas minerais, vidas vegetais, vidas animais, vidas espirituais, vidas... que incluem aqueles que muitas vezes designamos como mortos. A sabedoria ancestral nos aponta que não há morte, mas vida em variação. Vida que se faz como chão, como ar, como sonho, como rede (OLIVEIRA JUNIOR; WUNDER, 2020, p.18).

Vida que se tece enquanto cuidado coletivo, sonho enquanto chão das passagens de políticas de vidas. Das possibilidades de podermos tecer modos de estar no mundo com a imensidão de formas na implicação ética do encruzilhar que pressupõe a

perspectiva em encruzilhadas nos permite ler as gramáticas dos terreiros cruzadas a tantas outras e adentrar esses outros caminhos. As encruzilhadas versam acerca da pluralização, e seu caráter decolonial (transgressão e resiliência) advém dos cruzos, da reivindicação da não pureza, dos efeitos de Enugbarijó e das sabedorias fronteiriças, aquelas praticadas nas frestas. O cruzo em si, como um princípio e potência da Pedagogia das Encruzilhadas, é a rigor um efeito de mobilização do axé. (...)axé conforme a cosmogonia iorubá e as cosmovisões da afro-diáspora emerge como uma perspectiva para inscrevermos a educação. Dessa maneira, lançamo-nos mais uma vez em um rolê epistemológico para também praticarmos um ebó epistêmico. A codificação de uma pedagogia em encruzilhadas, projeto antirracista/decolonial pluriversalista, só é possível a partir de uma educação que opere como axé. Ou seja, um fenômeno parido de nossas energias vitais, que se lance em cruzo, que circule e se multiplique de forma diversa e inacabada, produzindo encantamento, potencialização da vida em toda a sua pluralidade e imanência (RUFINO, 2017, p.105).

Por isso, essa pesquisa se coloca nos diálogos com os saberes ancestrais, com as encruzilhadas, composição de axé. Vida e força vital permitem analisar a produção de saberes que foram se apresentando nos espaços e territórios que compus e tensionam, e tensionam o que sonho na minha prática enquanto psicóloga. Mais do que isso, tensionam as práticas e os saberes produzidos na psicologia, principalmente em relação à atuação da psicologia no conselho tutelar, nas políticas de direitos da criança e do adolescente; atentando para a necessidade de analisarmos os efeitos das políticas de acesso e sonhos nas experiências das meninas e meninos, de suas famílias; destacando que, muitas vezes, estão sendo fortalecidas práticas de aniquilamento e morte que impedem seus sonhos, seus acessos e suas composições coletivas.

A importância de se encontrar, nesta pesquisa, com os saberes ancestrais de Beatriz (2018) e Abdias Nascimento(1987) é a de ressaltar a formação dos saberes dos quilombos, que são uma das maiores afirmações políticas de sonhos possíveis, da luta para se tecer projetos de

sociedade libertários. O que desejo evidenciar, a partir do diálogo com essas autoras e autores, é que podemos lutar por nossos sonhos; que não precisamos estar fadados a viver o que tem se estabelecido sobre nós enquanto políticas de sonhos, mas que têm efeito de adoecimento em massa. É sempre possível apostarmos na composição de práticas libertárias para as nossas políticas de sonhos nas lutas coletivas.

Práticas libertárias para as nossas políticas de sonho nada tem a ver com práticas individuais e individualizantes. As políticas de sonhos possíveis são eminentemente coletivas, trazem nas suas composições as narrativas de exercícios de lutas por liberdades possíveis para diversos povos, coletivos. E, por isso, evocam e se inspiram nos saberes de um dos povos originários, os Krenak. Assim como os saberes dos quilombos defendidos por Abdias e Beatriz Nascimento, e os saberes tecidos no chão das lutas da educação popular de Freire, esses saberes são a passagem de diversas lutas do esperar que afirmam exercícios libertários. São, portanto, ancestrais das políticas de sonho ao nos trazerem os sentidos coletivos que somos aqueles que vieram antes de nós e nos tornamos aqueles que vêm depois de nós.

Como fala a artista e bailarina Ana Pi na performance *Noirblue*, E eu sei que eu agora também estou sonhando com as pessoas que virão depois de mim. Além de azul e preto, as pessoas vão ver todas as cores, todas as formas, sentir todos os cheiros e provar todos os sabores. Acho que isso é liberdade: poder ir para um lado ou para outro da ponte. E é por isso que eu peço a benção também dessas pessoas mais novas que virão depois de mim (PI, 2017, grifo nosso *apud* FÁTIMA LIMA; ANDRADE, 2020, p. 86).

Sobre o exercício de sonhos possíveis que afirmam liberdades, Krenak (2019) e Freire (1997) provocam-nos ao afirmarem que nos é sempre possível tecermos, juntos, exercícios coletivos de sonhos possíveis. A importância desses exercícios de sonhos possíveis reside justamente em podermos disputar sentidos de ser e estar, fazer mundo, compor sociedade, estar nas cidades. Por isso, recuso-me a acreditar que todos nós nos vemos representados pelas políticas neoliberais de sonhos que, violentamente, estabelecem-se sobre nós, adoecendo-nos.

Em razão disso, o caminho desta pesquisa faz-se na denúncia dos efeitos das violências em nós, vindas da imposição das políticas de sonhos neoliberais, ao mesmo tempo que anunciamos que nos é possível, coletivamente, livrarmo-nos do carregamento dessas políticas quando pautamos exercitar uma luta de afirmação dos nossos sonhos possíveis e dessa luta ampliamos nossos acessos combatendo justamente as políticas neoliberais que nos querem fazer concorrer entre nós, produzindo a sede de vencermos, de sermos amparados e protegidos, em detrimento de outros que podem ser aniquilados e mortos.

Defende-se por políticas de sonhos as invenções coletivas de modo de viver que tecemos quando, juntos, conduzirmo-nos a sonhar o que é possível fazer de nós. Sonhamos exercitando a conexão coletiva - de estar no mundo conectados a todos organismos vivos. O estarCom (MORAES, 2010) das políticas de sonho se conecta aos saberes indígenas de Krenak (2020), que aponta para a importância de tecermos modos de estar no mundo conectados a todo organismo vivo, a mãe terra, a natureza. De forma importante, atualizamos esse sonho de mundo possível no qual não nos pautamos na hierarquia de humanidade produzida em nós para acreditar que somos superiores a outros organismos vivos.

Somos parte de tudo: 70% água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas que ficou fora da gente como "natureza", mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida. (KRENAK, 2019, p..69-71).

Mapeados e entendidos como quase humanos, muitos são tirados de cena pelas práticas de violência que são produções de aniquilamento e morte justamente por não se relacionarem com o mundo pelas lógicas neoliberais de exploração e expropriação do mundo. E, se pensarmos que o Estado é quem mapeia quem são os humanos e os quase-humanos, e que os saberes e as práticas em psicologia estão presentes nas instituições que formam o Estado, intensifica-se a problematização de quais políticas de sonhos estamos sonhando.

Krenak(2019) mapeia, então, um certo sentido de disputas de políticas de sonho que se estabelecem desde a colonização e ganham outras modulações no presente, de modo a produzir, em massa, subjetividades pautadas na exploração da terra. O autor aponta para a conexão dos sonhos na ancestralidade. Sonhos pautados nos que virão no futuro. Não num futuro onde devem se preparar para serem rentáveis aos moldes neoliberais, mas um futuro tecido nos exercícios de ancestralidade. Nas ancestralidades das políticas de sonhos, entendidas, nesta pesquisa, por composições de lutas presentes nos mais diversos territórios quando esses apostam nas produções das políticas coletivas para formar o sentido de comunidade, de territórios, e também o sentido de políticas, de composição de saberes. É justamente a possibilidade de entendermos que nos é possível disputarmos o tecimento das políticas que nos formam, que produzem sentidos de nossos territórios, nossas comunidades.

Políticas de sonhos consistem em uma série de práticas e formas de ser e estar no mundo, de disputar sentidos de mundos possíveis, que estão em disputa em nossas vidas, nas práticas mais simples do nosso cotidiano. Essas disputas pela efetivação de políticas de sonhos, acontecem, por exemplo, quando vamos aprendendo a direcionar nossos pensamentos e desejos para o que queremos fazer de nós, das nossas vidas no futuro. Projetar a si, formar-se, coloca em jogo todo um plano de disputas de sentidos de mundo possíveis que vão e estão se efetivando ou não em nossas práticas, em nossa formação.

Políticas de sonhos possíveis são, então, compostas nas nossas relações, no que nós fazemos de nós quando estamos tecendo nossas existências, vivendo nossas vidas, produzindo nossas políticas - nossas formas de estar e fazer mundos. E são plurais as possibilidades da formação de sonhos possíveis, de mundos possíveis. Plurais, porque existem inúmeras formas possíveis de se produzir políticas de sonhos e de mundos possíveis. Mas quando digo isso não significa romantizar o campo das políticas dos sonhos dizendo, então, que todos os sonhos estão aí, são possíveis, só nos basta sonhar.

Todos podemos sim sonhar, mas precisamos entender que nossos sonhos não estarão livres das relações políticas, sociais, econômicas e territoriais que fazem parte dos nossos sonhos e que podem atuar tanto como máquinas facilitadoras na produção dos nossos sonhos, como podem ser também máquinas de aniquilamento dos nossos sonhos. Por isso, Freire (2018) ressalta que para a efetivação das políticas de sonhos possíveis necessitamos da produção de um *ethos*, da sustentação de uma ética coletiva, da tecedura de um plano comum que só é tecido quando lutamos coletivamente por nossos sonhos.

Desejando mergulhar e entender mais a problemática em torno das disputas e da arena que tece esse campo das políticas dos sonhos possíveis, aproximamo-nos mais de Paulo Freire (2018) quando, em uma entrevista, ele nos diz de uma certa percepção política em relação aos planos de disputas em torno do campo político dos sonhos que aparece quando fazemos a alguém as seguintes perguntas: "Quais são os nossos sonhos?" e "Quais são os sujeitos beneficiários dos seus sonhos?".

Para Freire (2018), quando perguntamos: "quais são seus sonhos?" podemos, a partir das respostas a essas perguntas, mapear quais são as políticas de sonhos que estão sendo tecidas e defendidas no discurso e na prática daquela pessoa e nas relações que ela estabelece com o mundo. Podemos assim, com esse mapeamento, aproximar-nos de suas apostas de fazer/produzir o mundo. Por isso, quando fazia essa pergunta a alguém, Freire entendia que, através das respostas, passava a aparecer e tornar possível um certo mapeamento de com quais mundos ela dialoga e de quais estéticas de mundo se aproximam suas práticas. A partir desse

mapeamento, tornava-se possível analisar se essas estéticas de mundo fortalecem o esperar ou a desesperança; se fortalecem a boniteza do mundo, de justiça social, ou as políticas de aniquilação do mundo.

Importa percorrermos uma certa cartografia (KASTRUP; PASSOS, 2013) dos encontros e dos acontecimentos que se deram no momento quando Paulo Freire pensou sobre as questões das políticas de sonhos possíveis. Ele as considerou a partir da relação dessas políticas com a educação popular. Nesse contexto, estava diante de todo um projeto de normatização educacional de herança colonial que queria tecer a educação retirando-a da relação dos corpos e colocando-a na relação dos conteúdos, onde os corpos eram vistos como copos vazios a serem preenchidos pelos conteúdos.

Nesse sentido, havia a clara intenção de esvaziar e separar a educação popular do plano político. Era preciso esvaziar os corpos, suas políticas, para esvaziar também a educação, que se tornaria apenas um repasse e preenchimento de conteúdos, do mesmo modo que os corpos passariam a serem vistos e entendidos apenas como peças adaptáveis e moldáveis a esses conteúdos, como se esses corpos não tivessem formas, produções, e se tornassem apenas corpos mão-de-obra a serem moldados pelo capitalismo, que quer - de todo modo - tornar-nos úteis e rentáveis a seu sistema. São corpos, não vistos nos seus potenciais políticos de produção de vida, mas vistos como usáveis, passíveis de aniquilamento se não se tornam úteis (FOUCAULT, 1987), se não respondem positivamente ao preenchimento dos conteúdos. Se não se tornam empreendimentos de sucesso aos moldes neoliberais. Se não se tornarem máquinas neoliberais, como corpo "dócil, um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado" (FOUCAULT, 1987, p. 126).

Freire (1997), em suas relações com a educação, ia entendendo que esse plano de formação, do que aprendemos a fazer de nós, passava a atuar e a estar em jogo nas nossas vidas desde que nascemos. Desde tal momento, somos compostos de encontros, atravessamentos, políticas de fazer mundo que nos tecem, ao mesmo tempo em que as tecemos. Somos tecidos por políticas em disputas no mundo. E, diante dessas disputas, podemos nos posicionar em lutas por um *ethos* comum, coletivo, tecido, tramado em nossas histórias e nossas raízes. Ou podemos reproduzir, nos nossos sonhos, todo um jogo de forças capitalistas que insistem em subjetivar nossos sonhos fazendo com que sonhemos o sonho das políticas neoliberais, que nos coloca num plano do sonho individual, do vencedor que busca um sucesso apenas seu, uma vitória sua mesmo, à custa de outros, de todo um coletivo.

Dessa forma, Freire (1997) infere que a educação é sempre relacional e se tece de maneira singular, mas não de forma individual. O que significa dizer que se tece num plano

coletivo dos encontros que estão, sempre, sendo tecidos, ainda que esses planos encontrem com políticas de enquadre e aniquilamento. E ressalta que não podemos nos esquecer de que as políticas, até mesmo as mais violentas, só ganham força à medida que são produzidas/reproduzidas no nosso cotidiano. Para Freire (1997), é importante combatermos o fatalismo que nos tira o entendimento de que a vida e as políticas estão sempre em arenas, em planos de disputas; estão por se fazer, por se produzir. O que significa dizer que é sempre possível a invenção e a criação de projetos tecidos por lutas nossas. E que, mesmo diante do horror do que está aí e entendemos como injustiça social, podemos sim intervir, lutar pela produção de projetos de justiça social, por políticas de sonhos possíveis.

Freire defende que é extremamente necessário podemos perceber que o fatalismo, os projetos de aniquilação da vida, produzem em nós a desesperança. E “a desesperança nos imobiliza e nos faz sucumbir no fatalismo onde não é possível juntar as forças indispensáveis ao embate recriador do mundo” (FREIRE, 1997, p. 05). Que o fatalismo, a desesperança, servem, então, para nos tirar a potência de criação de movimentos e lutas coletivas que podem ser tecidas por nós de forma a tecer formas libertárias de fazer mundo. Isso serve para nos desvencilharda noção de que as políticas são e estão constantemente sendo produzidas e, portanto, podem ser mudadas através de projetos coletivos.

O que Freire (1997) quer nos fazer ver é a falácia de que não há nada por ser feito, de que a ordem social é automática e irreversível; é assim e sempre será. Isso nos é ensinado justamente por ser e fazer parte de um projeto político de mundo, inscrito num sonho neoliberal. Sonho que reedita as bases do liberalismo, constrói as relações mercantis como padrão dominante de interpretação das relações, da vida, e lança no mundo um novo imperialismo, cuja violência nunca se restringe à esfera do econômico: é indissociavelmente política e cultural. O exercício de violência intrínseco a esse sonho nos faz acreditar e aceitar o que há, o que está produzido, como necessário, como único modo possível ou válido de construir as relações sociais e produzir mundo.

Trata-se de um projeto de sociedade que se alimenta da percepção de que não há formas plurais de produzirmos mundo, de que é ele *O* projeto que há por se realizar. Ou, em outros termos: de que não há política, não há disputas de projetos de sociedade, há apenas um rumo necessário a se seguir. É, pois, um projeto que necessita, para seu funcionamento, tirar-nos a possibilidade de sequer imaginarmos, fabularmos, ansiarmos mundos outros, vidas outras que não aquelas que - ainda que sob outras roupagens - operam ininterruptamente uma mesma lógica, uma mesmidade. E isso é fundamental, uma vez que esse projeto de sociedade calcado no sonho neoliberal funciona justamente na medida em que nos arranca os instrumentos

indispensáveis para sua subversão, ou ainda, arranca-nos os instrumentos para que se faça possível uma política de sonhos coletiva e calcada não no fatalismo, mas no esperar - isso que se faz radicalmente avesso às práticas aniquiladoras das forças que movem os sentidos das mudanças - fruto não da espera ou da sina, mas da ação conjunta e libertária.

Se, como dissemos, as violências desse sonho neoliberal operam nos planos da economia, da política e da cultura, então elas operam de maneira totalizante e capilar no tecido mesmo da experiência: em sua consistência, memória e virtualidade. Estamos diante da própria individualização como violência. São políticas que cindem os corpos, interrompem memórias e experiências compartilhadas, privatizam sonhos e vivências. São políticas individualizantes que se produzem e reproduzem com força e intensidade a ponto de se tornarem hegemônicas, a ponto de se fazerem ver como modos naturais de existência e princípio que rege as relações sociais:

encontramo-nos mergulhados numa cultura individualista, no interior da qual definimos nossas práticas e concepções, nos socializamos e educamos. Desse modo, torna-se difícil perceber que o indivíduo possa ser uma categoria do espírito humano (Mauss, 1974), uma categoria não inata, mas construída historicamente e socialmente. Torna-se difícil apreender que o indivíduo é apenas um dos modos de subjetivação possíveis e que cada época, cada sociedade põe em funcionamento alguns desses modos, sendo a categoria indivíduo, o modo hegemônico de organização da subjetividade na modernidade (MANCIBO, 2002, p. 110).

Esse modo de organização de subjetividade - pautada no indivíduo - só ganha tamanha força por estar sendo sustentada cotidianamente nas mais diversas mídias, nas escolas, nas empresas, nas instituições, nas práticas de Estado - em nossas práticas psi. E - se analisamos quanto essa formação de subjetividade individualizada nos adoce, impedindo as passagens de movimentos de subjetividades construídos nas ações coletivas - precisamos então nos responsabilizar, eticamente, para lutarmos pela composição em nós, nos coletivos, para fazermos parte desse sustento das passagens de subjetivações que abram as possibilidades de outras subjetividades, que já estão construídas, mas que são violadas e violentadas pelas práticas de silenciamento das subjetividades comunitárias, construídas nos chãos dos movimentos coletivos.

Assim como são produzidos, esses planos de individualização constroem nossas subjetividades aos moldes do capital: reconhecer as disputas, dar lugar à política, implica, pois, que existam outras forças em jogo e que é possível fazer falar e emergir outros modos de subjetivação. Modos esses, tecidos no plano dos encontros, do estarCOM, que fazem parte da construção de projetos e sonhos libertários. Políticas de sonhos tecidas num exercício ético

comunitário de coletividade, o qual compreende que nós estamos e somos conectados a todo um corpo social que precisa abarcar todos os seres vivos, todo ecossistema (KRENAK, 2019).

À medida que ia se tornando professor, Freire (1997) percebia que havia todo um projeto de educação que tentava negar a potência das políticas dos corpos. Um projeto que queria negar a memória das nossas histórias - e das relações da formação dessas histórias e desses corpos no mundo. Esse projeto queria negar a memória justamente por querer negar o aparecimento dessas memórias das nossas produções de saberes. Negá-las é a tentativa de retirar da composição dos nossos saberes os encontros e as relações que temos com as nossas experiências de mundo e que formam nosso corpo.

Freire (1997) percebeu que as políticas que querem negar o entrelaçar dessas memórias - corpo que se presentifica e nos impulsiona na nossa formação - são políticas de educação bancárias forjadas nos valores neoliberais. Foi justamente por estar no campo da educação, que Freire (1997) mapeou como aquilo que nos tornamos está sempre se fazendo e sendo tecido nas potências e forças políticas dos corpos, das memórias. Por isso criam-se disputas políticas na educação em relação a políticas dos corpos. Disputas que têm um claro projeto de educação que deseja a negação do corpo e das nossas raízes, das nossas narratividades e memórias populares nos espaços da educação.

Esses são projetos de educação pautados num ideal de humanidade que é, em si, excludente, gerando "sobras viventes", seres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema" (RUFINO; SIMAS, 2020, p.7). Projetos de educação que servem a um modelo que quer capturar os corpos não lhes permitindo serem e se tornarem o que são na afirmação de suas identidades culturais. Há um projeto de sociedade pautado na formatação do corpo em normativas e padrões universais que servem como espelho em que devemos nos observar e enquadrar, de forma que, ao seguirmos na reprodução desses espelhos, sejamos desconectados de nossas identidades culturais, da formação de nossos corpos, de nossas memórias, das raízes que nos formam (KRENAK, 2020).

Contraopondo a essas políticas de universalização, adoecimento e aprisionamento dos corpos, Freire (2018) nos chama atenção para a importância das afirmações das identidades culturais, para que as políticas de educação, sejam forjadas nas políticas de sonhos possíveis. As produções das lutas por políticas de sonhos só se tornam possíveis quando as narratividades das nossas identidades culturais, que nos localizam no mundo, podem aparecer nas nossas produções de saberes. Elas aparecem quando podemos localizar quando há o respeito na produção de saberes pelo o que se é, pela cor, pela classe, gênero, linguagem, orientação sexual.

Se não é possível tecerem saberes implicados em quem se é, nas construções de experiências e memórias que formam o chão que somos, não nos é possível existir no campo dos saberes sem podermos dizer do chão de nossas experiências.

Não nos é permitido sonhar sem localizarmos que somos nas nossas identidades culturais e de como essas estão no mundo. Por isso, não há como aceitar que a educação e a formação da nossa sociedade sejam feitas baseadas num único projeto de vida apregoado como universal. E não há possibilidade: isso se mostra, a cada dia e escancaradamente, insustentável.

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos (KRENAK, 2019, p. 14).

Foi justamente a percepção da violência e das opressões a essas gentes - usadas como mão de obra - que orientou Paulo Freire a desejar lhes possibilitar se entenderem também como produtores de saber. E que, se havia nele o saber do professor, havia também neles o saber dos operários, e que muitas coisas que eles sabiam, Freire não conhecia, assim como eles percebiam ao contrário. Freire (1997) quis fazer que percebessem que também possuem e constroem saberes, que sabem muito bem entender de suas vidas e seus trabalhos e podem muito bem dizer deles. E mais do que isso, que eles produziam, eram produtores de saberes. O que os levava a pensar que não produziam saber era um projeto de hierarquia dos saberes que servia para o afastamento dos saberes da classe trabalhadora dos espaços da educação, das instituições.

Percebeu, assim, que havia projetos de educação que afirmavam o impedimento do aparecimento desses saberes. Por isso, Freire (1997) encontra - no campo da educação - a tentativa de fortalecimento de um projeto universal, conteudista, capitalista que quer nos produzir enquanto copos vazios que devam ser preenchidos com conteúdos que nos tornem usáveis e rentáveis as políticas capitalistas. Pela pedagogia de Freire, os educadores compreendem que a formação é sempre tecida nas relações e nos embates com o mundo. E nessas relações com o mundo, aparecem os projetos de mundo possíveis que nos fazem plurais e nos mostram que é sempre possível atentarmos aos campos de disputas em relação às práticas que se tecem e tecemos em nosso cotidiano; para entendermos com quais práticas e forças estamos compondo quando construímos nossos sonhos. Por isso, o autor afirma:

Ninguém nasce feito: é experimentando-nos no mundo que nós nos fazemos (...) na prática social em que tomamos parte () Na verdade, não é possível separar o que há em mim de profissional do que venho sendo como homem (...) das minhas experiências de menino, de jovem, dos meus desejos dos meus sonhos, com o meu bem-querer ao mundo ou seu desamor à vida () (FREIRE, 1997, pp. 81-82).

Quando Freire (1997) pensa na pedagogia de - a partir do *ethos* do educador - tornar-se um semeador de sonhos possíveis, de um esperar, ele vai afirmar que os educadores - na afirmação da ética dos sonhos possíveis - podem vir a ser aqueles que sabem que os modos em que nos relacionamos com o mundo, com a terra, com os outros, são políticos. Políticas que estão sempre sendo disputadas e efetivadas em termos de dar sentido e construirmos sentidos de mundo. Por educadores, temos aquelas e aqueles que constroem e disputam sentidos de mundo, os educadores no presente. Aquelas e aqueles que entendem que estão diante de forças de formações de nós que se fazem em projetos de aniquilação dos mundos, de colonização de mundo, mas que entendem que isso diz que, se há um projeto político de universalização de formar de estar e se relacionar com o mundo - é porque temos e sempre houve outros projetos de mundo e que podemos, em nossas relações com o mundo e com a formação, fortalecermos as composições, e abrir “frestas”.

Frestas, como nos propõe Rufino (2019), são aberturas das possibilidades, das passagens de sentidos de mundo plurais, aberturas à alteridade, ali onde se operam reconexões e sabedorias táticas, onde se "irriga o ser de possibilidades de liberdade" (RUFINO; SIMAS, 2020, p.08). Se foi produzida a lógica colonial - que despotencializa e desvitaliza essas conexões e saberes - é preciso que atentemos a outras lógicas que também foram e são produzidas, inventadas ao mesmo tempo. De tal modo que falar de possíveis, de mundos possíveis, não significa sustentar idealizações que desprezam o que existe em favor de um utopos desimplicado. Pois sabemos que o projeto de carrego colonial, que é o projeto de mundo embranquecido - presente neste país desde sua invasão – fortaleceu-se a tal ponto, que se faz presente de maneira ampla e contínua em cada aspecto do nosso cotidiano, instituições e relações.

Imersos nesse projeto ainda hegemônico, abrir frestas significa nos aproximar daqueles e daquelas que sempre sustentaram e sustentam outros possíveis. Povos de luta. Culturas que são de resistência. Resistência porque sempre viveram seus projetos de sonhos possíveis. Indígenas, quilombolas, mulheres que cuidam de si e dos seus quando não lhes é dado nenhum possível. Ao entendimento de que é preciso e urgente nos aproximarmos desses saberes, modos de vida e ancestralidade, e disputar sentidos de mundo na educação, Freire (2018) chamou de

pedagogia dos sonhos possíveis. E, ao fazer essa proposição dos sonhos possíveis como sendo construções de projetos de mundo que se tecem coletivamente na construção de um plano comum, esse autor traz um importante passo nos estudos dos sonhos, ampliando o nosso olhar e entendimento para os sonhos, não os contemplando apenas em sua face onírica, ou em seus planos individuais. O que Freire traz é um aspecto para os sonhos ligado à coletividade, ao plano das subjetividades em seu estatuto político (CABRAL, 2006) e dos embates, das arenas sociais.

E - se até então na educação (e porque não também na psicologia?) - os estudos sobre as políticas de sonhos se encontram mais voltados aos sonhos oníricos e aos impactos do sonho onírico no campo social, Freire traz a radicalidade de pensar os sonhos no plano das políticas de subjetividades. Trazer os sonhos para o campo das políticas de subjetividades é pensá-lo a partir das arenas das disputas políticas que se desenham nas sociedades em determinado momento. É colocar as políticas de sonhos sendo produzidas no campo das políticas que estão em jogo na produção da sociedade em certa época. Oferecer a possibilidade de entendermos que as políticas de sonhos são e estão sendo - constantemente produzidas - atreladas ao plano das subjetividades em suas tessituras e disputas, significa dizer que é possível assumirmos coletivamente uma prática ética do sonhar: e isso nos é seminal... De tal sorte que a crítica à privatização da subjetividade como modo hegemônico é contígua à interrogação da individualização e fatalismo das políticas de sonhos.

Ressalta-se em Freire (2010) que os sonhos, as políticas que se relacionam aos sonhos não são tecidas, portanto, necessariamente e apenas de forma individual. O sonho bancário do vencedor, daquele que faz de si um depósito de conteúdos e um corpo marcado pela lógica e primazia do utilitarismo usável pelo capitalismo carrega uma apropriação e uma escassez do sonhar, oferece uma vivência da aniquilação dos sonhos naquilo que têm de inventivo e disruptivo. Freire (2010), por estar no campo da educação, foi atentando a falas que nos são repetidas desde que somos crianças. Falas que demonstram a produção de um projeto de educação colonial, neoliberal, embranquecido que se interessa sobre o que sonhamos, e mais ainda se interessa em modular nossos sonhos.

É preciso ressaltar, então, que as condições de produção dos sonhos estão sempre sendo moldadas e disputadas por condições político-socio-cultural-econômicas que estão atuando de forma a moldar nossos sonhos e nossos modos de sonhar. Moldá-los nas lógicas neoliberais identifica que não podemos nos esquecer de que:

A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como

se ama, como se trepa, como se fala, etc. Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro- em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p.42).

A lógica capitalista atua para fabricar todas as nossas relações com o mundo, e não seria diferente com as nossas relações com os sonhos. Há forças de modulações capitalistas, em nós, para que possamos produzir nossos sonhos de modo a se tornarem sonhos neoliberais. Sonhos os quais vão nos tornando empreendedores de nós (LAZZARATO, 2011), modulando-nos no nosso país a partir dos sonhos das elites, da ostentação, do desejo modulado pelo consumo. O sonho aparece desde as vivências mais simples do cotidiano - como o sonho de estudar, de casar, de ser e se tornar determinada coisa - até os sonhos nas esferas macro. O sonho de um país mais justo onde pessoas não são mortas pela sua cor ou não são abandonadas pelo Estado para viverem vulneráveis sem poder acessar condições mínimas de vida, ficando sem rede de apoio social. O que está em jogo nas produções sociais dos sonhos são as redes subjetivas.

O sonho possível é o sonho que se tece nas relações coletivas. Não é o sonho individualizado do vencedor. Nem o sonho em sua face onírica pode ser levado a entendimentos individualizados ou não, visto que Krenak (2020) nos descreve uma relação do povo com os sonhos oníricos que se dá de maneira coletiva quando se conta o sonho a outros e esse sonho ganha contornos coletivos. Krenak (2020, p. 31-48) nos apresenta "os sonhos para adiar o fim do mundo", relatando-nos como, na sua comunidade, eles se juntam para ouvir do narrar dos sonhos que tiveram durante a noite para que possam estabelecer conexões com os ancestrais através das mensagens que aparecem nesses sonhos - e vão fazer parte das decisões das ações que a comunidade vai compor naquele dia. Os sonhos são, pois, uma conexão ancestral com o cotidiano e compõem o exercício coletivo das políticas que são compostas para orientar as ações do grupo.

Sonhar é uma prática que pode ser entendida como regime cultural, em que, de manhã cedo, as pessoas contam o sonho que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo. Você não conta o sonho em uma praça, mas para as pessoas com quem tem uma relação. O que sugere também que o sonho é um lugar de veiculação de afetos. Afeto no vasto sentido da palavra: não falo apenas de sua mãe e seus irmãos, mas também de como o sonho afeta o mundo sensível; de como o ato de contá-los é trazer conexões do mundo dos sonhos para o amanhecer, apresentá-los aos seus convivas e transformar isso, na hora em matéria intangível. Quando o sonho termina de ser contado, quem o escuta já pode pegar suas ferramentas e sair para as atividades do dia: o pescador pode ir pescar, o caçador pode ir caçar e quem não tem nada a fazer pode se recolher. Não há nenhum véu que o separa do cotidiano e o sonho emerge com maravilhosa clareza (KRENAK, 2020, p. 37-38).

Krenak aponta para o fato de como os sonhos oníricos podem afetar a vida cotidiana pelo fato de tornarem possível a conexão com os ancestrais e que permitem se conectarem a tal ponto que não há nenhuma separação entre esses mundos. Quando nos fala isso, ele começa a colocar o sonho num estatuto das políticas das conexões que nos orientam nas nossas escolhas cotidianas. Se, ao narrar os sonhos e trocar sobre ele com aqueles com quem se nutre afinidade, isso estabelece para eles a possibilidade do exercício coletivo de poder indagar nessas conexões como vão se relacionar no mundo naquele dia a partir do que compõem juntos, vai-se construindo o exercício das políticas de sonhos que são - nas composições coletivas - poder sonhar as relações políticas que compomos nas nossas vidas.

Esse sonho pode ser de beleza, por lutas de justiça social ou esse sonho pode ser conteudista, rendido ao capital que faz de nós, tornando-nos capitais humanos. Como aponta Mbembe (2014) quando nos fala do devir negro no mundo, isto é, desse plano das políticas de morte que se iniciou na *plantation*, na escravização, mas que foi se capilarizando de tal forma dos nossos modos de se relacionar, que, ainda que alguns corpos sofram mais as políticas de morte, nenhum de nós está isento de sofrer com essas políticas de aniquilamento, de desencanto. Como apontam Simas e Rufino (2018, p. 10), "o contrário de vida não é morte. É desencanto". E desencanto é o silenciamento, a escassez. Políticas de silenciamento e escassez dos sonhos estão em jogo nas composições das políticas neoliberais. Por isso, faz parte das políticas de sonho a denúncia e o anúncio dessas políticas de destruição de mundo, da escassez. Dessas práticas que produzem o silenciamento através das violências raciais, de gênero, de classe, é preciso reafirmar que:

O sonho possível não se trata de uma idealização ingênua, mas emerge justamente da reflexão crítica acerca das condições sociais de opressão cuja percepção não se faz determinista, mas compreende a realidade como mutável, a partir da participação dos sujeitos que a constituem, sendo igualmente por ela constituídos. Desse modo, incluir-se na luta por sonhos possíveis implica em assumir um duplo compromisso: O compromisso com a denúncia da realidade excludente e o anúncio de possibilidades de sua democratização, bem como o compromisso com a criação de condições sociais de concretização de tais possibilidades (FREIRE, 2018, pp. 40-41).

É preciso que tenhamos o compromisso ético de luta para que criemos condições coletivas a fim de que possam surgir sonhos coletivos, de produção de projetos coletivos decoloniais que forjam sentidos de mundos nas pluralidades sociais, políticas, econômicas e existenciais. Possam aparecer no sentido de não serem silenciados e sufocados por uma série de práticas que o inviabilizam. Ainda é necessário ressaltar que o "critério da possibilidade ou impossibilidade de nossos sonhos é um critério histórico-social e não individual" (FREIRE, 2018, p 43).

Nunca é demais grifar que pensar a sociedade a partir dos sonhos não nos garante que haja, no plano de disputas sociais por sentido de sonhos, apenas sonhos que aprazem nossas expectativas ou análises acadêmicas progressistas, sonhos que tragam a estética da boniteza, onde a aposta está num *ethos* de sonhos coletivos que potencializam as relações sociais. Existem sim outras políticas de sonhos que, ainda que não se reconheçam como tal, isto é, ainda que não se reconheçam como políticas, e sim como realidades e rumos objetivos da história, seguem bradando um sem-número de estilos, receitas e modos de sonhar. Elas, em sua disposição normativa, no entanto, não se tecem no viés da perspectiva de sonhos possíveis. Ao contrário, abastecem-se da aniquilação da dimensão do político, aferrando-se às artimanhas dos fascismos, do esvaziamento dos sentidos de coletivo.

Somos conduzidos ao entendimento de que “O projeto de normatização deste Brasil de horrores, para que seja bem-sucedido, precisou de estratégias de desencantamento do mundo e aprofundamento da colonização dos corpos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 12). O projeto de país em que vivemos se pauta justamente no silenciamento e aniquilamento das possibilidades do aparecimento de narratividades que nos mostram que existem - nisso que chamamos de Brasil - incontáveis histórias, projetos de sociedade, sonhos, sentidos do sonhar e modos de sonhar. São invenções políticas de mundos possíveis sendo vividas e sustentadas constantemente, mas que não encontram passagem e escuta nas instituições, nos espaços sociais. Não encontram, amiúde, reverberações nos corpos que se tecem num viés utilitarista-racional-universal-colonial de mundo.

Como nos afirma Foucault (2006), os planos das racionalidades são fortalecidos no campo social de tal forma, que passam a agir sobre nós ditando as regras morais do bem viver; guiando assim nossas condutas. Em seus cursos sobre Segurança, Território e População, o pensador nos chama atenção justamente para a criação dessas formas de racionalidades políticas que se instituem como governos sobre as vidas, incidindo-lhes normas e padrões sobre os modos de ser-estar no mundo; exercendo sobre nós um poder de definir quais vidas são protegidas num regime biopolítico e quais vidas estão desprotegidas, podendo e sendo usadas para fortalecer um padrão de vida que vai ser defendido como digno de ser cuidado e protegido num certo regime de governo.

Ao evidenciar a formação dessas racionalidades, que se fazem e se fortalecem em nossas práticas mais cotidianas, Foucault (2006) nos destaca o fato de que os modos sociais que temos em nossa sociedade não são algo distante de nós, como se fossem determinados apenas nos moldes do judiciário ou no plano político das instituições governamentais. Pelo contrário, o que o autor nos mostra é o quanto as racionalidades, que formam sistemas de

governabilidade, são fortalecidas e formadas por práticas, que mesmo sem perceber, vamos formando em nossos cotidianos. São essas práticas que ganham força nas instituições, ao ponto de se tornarem instituídas, serem naturalizadas.

Pensar que essas formas de racionalidades são construídas em nossos cotidianos nos leva a problematizar quais são as políticas que se colocam em jogo em nossas vidas. E quais racionalidades pretende-se presentificar em nossas práticas, em nossos sonhos. Modula-se quais dão às vidas dignas de acesso os sentidos de humanidade. É preciso pensar quais racionalidades estão sendo formadas em nosso cotidiano de maneira a mapearmos os campos de tensões que se tecem em nossas vivências para podermos nos responsabilizar e nos implicar nas políticas que temos fortalecido.

Que políticas estão sendo compostas e semeadas nos nossos sonhos?

Quando perguntamos a alguém: "Qual são seus sonhos?", não é incomum que suas respostas a essa pergunta venham compostas por falas dizendo o que desejam para a sua vida daqui a alguns anos. Podemos observar que, até mesmo as crianças, têm na ponta da língua respostas prontas a essa pergunta. Algumas crianças vão nos dizer que querem ser bailarina, médica, astronauta, entre outras profissões que têm em comum o fato de nos indicarem o que essas crianças desejam ser no futuro. Parece, portanto, quase automático e natural que a resposta a essa pergunta seja, quase sempre, composta por falas que indiquem o que elas desejam fazer delas no amanhã.

Esses modos de responder a tal indagação - de quais são seus sonhos - vão, então, apontando-nos que se tornou natural em nosso cotidiano que estejamos sempre planejando o que fazemos de nós e de nossas vidas numa projeção para o futuro. Que pensemos sempre onde queremos chegar e, a partir disso, traçamos metas inscritas num tempo que parece ser tecido em uma linha reta, homogênea e contínua, que aponta sempre para frente, para um resultado de sucesso, que será alcançado no futuro caso cumpramos à risca essas metas, esses degraus pré-estabelecidos.

Assim, é comum que, desde criança, sejamos impelidos a uma narrativa dos sonhos como uma série de planejamentos do que iremos ser e onde iremos chegar em nossos empreendimentos individuais e até coletivos - e isto não passa despercebidamente como um modo com que seremos julgados, valorizados, vistos, significados socialmente. Isso é de tal forma naturalizado em nós, que levantar uma questão ou único estranhamento a tal narrativa parece um despropósito, uma perda de tempo. Quando, então, acionamos sentidos de sonho

que não tenham nessa individualidade seu crivo e sentido primeiro, mas que signifique numa certa transmissão, compartilhamento, política ou composição, os tensionamentos se evidenciam, distintos projetos se fazem ver em suas diferenças radicais.

Isso significa pensar como os sonhos (individuais) não apenas podem se somar (como unidades que eventualmente se justapõem), mas como podem ser narrados a partir de outros lugares de enunciação, de outras lógicas; como podem ser indagados por outros caminhos, sustentáculos e sentidos. E, por essa diferença de políticas de sonhos, nos conectar a experiências coletivas de produção de modos de dizer sonho que nos ofereçam a possibilidade de que mais pessoas possam sonhar, que possam acessar uma vida digna, com boniteza e encantamento. Uma vida que, em nada, ressoa paraísos idílicos, mas que - efetiva e concretamente - possam compor com mais políticas vivas e vivificantes de saúde, moradia, alimentação, cultura, educação.

Assim, afirmar as políticas de sonhos fazendo ver e falar essas tensões, fazendo ver e falar suas frestas, consiste em nos implicar na tessitura de sonhos plurais, onde o acesso não seja apenas ao estado de bem-estar social, mas o acesso de cosmovisões, a possibilidades de estar no mundo modificando um caráter exploratório, extrativista, mercantilista, utilitarista. Que possamos estar no mundo cuidando do ethos de mundo que queremos produzir nas nossas relações, nos espaços da formação e na estética em que apostamos. Seguimos a pista trazida por Paulo Freire:

Jamais pude pensar a prática educativa [...] intocada pela questão dos valores, portanto da ética, pela questão dos sonhos e da utopia, quer dizer, das opções políticas, pela questão do conhecimento e da boniteza, isto é, da gnosiologia e da estética (FREIRE, 2018, p.01).

Podemos cuidar da sociedade da qual fazemos parte, cuidar do que vamos produzindo, desde crianças, em nossas composições políticas de construir um sonho de si. Quando pensamos em realizar um sonho e projetamos o que vamos ser a partir desse sonho, um projeto de sociedade se efetiva através dos nossos sonhos, do que projetamos de nós junto a uma coletividade. Pois um:

sonho pela humanização, cuja concretização é sempre processo, é sempre devir, passa pela ruptura das amarras reais, concretas, de ordem econômica, política, social, ideológica etc., que nos estão condenando à desumanização. O sonho é assim uma exigência ou uma condição que se vem fazendo permanente na história que fazemos e que nos faz e refaz (FREIRE, 2018, p.01).

Sonhar é uma exigência ética: disputas/lutas em torno das políticas de sonhos e acessos

Ainda que plasmado hegemonicamente por políticas neoliberais, é preciso perceber que o sonhar - nas diversas narrativas das infâncias - pode ser múltiplo e apresentar aspectos que dizem da relação singular delas com o mundo. Ou seja, da relação que entretém com a natureza, com outras crianças, com os mais velhos, com o tempo. Mas ainda que haja essa potência e que haja também uma beleza em demorar-se a ouvir crianças falarem de seus sonhos, é preciso situar que estamos imersos em uma política de sonhos adultocentrada: e isso escamoteia essas potências e belezas em jogo.

O sonhar adultocentrado opera sobre os corpos infantis modulando modos de ser criança a partir da instauração de formas de se relacionarem com o mundo, de experienciar mundo. Estas, amplamente amparadas numa educação neoliberal, bancária, que faz com que já nas suas brincadeiras, em seus modos de brincantes de constituir mundo, possamos notar o aparecimento de fórmulas e sentidos que corroboram certas práticas de apropriação do sonhar dessas crianças. E isso de tal modo que, faz-se evidente o quanto se tornam alvo de uma maquinaria que esvazia o brincar em prol de se fazerem simples passos dos desenvolvimentos necessários, para que elas estejam úteis e bem aptas a fazer funcionarem as engrenagens sociais e o status quo. O que, muitas vezes, é edulcorado pela retórica de que tais modos de brincar e sonhar têm a grande vantagem de lhes permitir encarar e enfrentar os desafios do futuro.

Ocorre que essa retórica nos moldes do sonho adultocentrado e do desenvolvimento como rumo teleológico não dá visibilidade a uma questão nodal:

Se nós buscarmos esse futuro somente como uma prospecção, como uma seta, sempre prospectando em direção reta, a gente estaria construindo aquilo que a querida Chimamanda [Ngozi Adichie] alerta: um mundo com uma narrativa só. [...] O risco de projetar o futuro com uma narrativa só é muito grande, porque ele vai estar embalado nessa aceleração, e nós estamos vivendo uma experiência real de aceleração do tempo. [...] . Muitos cientistas já observaram que essa aceleração está mudando inclusive a maneira como as crianças estão experimentando a infância. Ao invés de experimentar como um lugar folgado, elas estão caindo nesse lugar como uma chapa quente, onde elas têm que responder perguntas do mundo, e isso é muita violência para aquele primeiro período da infância” (KRENAK, 2020,p.28).

Precisamos afirmar que há todo um projeto de violência das infâncias, justamente desejando lhes impor narrativas únicas, universalizantes, que anunciam modos de se garantir num futuro que apenas se desdobra a partir do viés neoliberal. Em função disso, desde a infância, já aparece aos pais ofertas de escolas que dizem garantir um bom retorno do processo de escolarização para aquela criança no futuro, prometendo bons resultados no futuro, construindo bons cidadãos aptos para darem conta do mercado. Hoje a criança é um

empreendimento no qual é preciso garantir a obtenção de resultados de sucesso para, assim, tornar-se rentável.

Pois é importante situar que o capitalismo

lança modelos (subjetivos) do mesmo modo como a indústria automobilística lança uma nova linha de carros.” Portanto, o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de tal maneira que a economia política se mostre idêntica à "economia subjetiva.” (LAZZARATO, 2010 p. 14).

De um outro lugar de enunciação e modo de dizer sonho, Krenak (2020) se contrapõe a esse projeto de formação das infâncias subjugada aos sonhos dos adultos e nos propõe que se:

[...] em vez de ofertar um futuro produzido por adultos, deveríamos recepcionar a inventividade da infância que faz parte da natureza das crianças. [...] as crianças, em qualquer cultura do mundo, são portadoras de novidade. Ao invés de ser pensada como uma embalagem vazia que precisa ser preenchida, entupida de informação, nós deveríamos considerar que dali de dentro emerge uma criatividade e uma subjetividade capaz de enfrentar outros mundos, e seria muito mais interessante do que inventar futuros” (KRENAK, 2020, p.30).

Como maquinarias reprodutoras de uma realidade que se vende como múltipla e repleta de opções, os sonhos neoliberais que embalam as infâncias apontam como uma seta para um futuro que é, antes de tudo, efetivamente, uma sina e uma experiência de captura que vai operar sobre os diferentes corpos com violências distintas. De certo modo, podemos afirmar que o objetivo desses modos de projeções do que fazemos de nós é que nos tornemos empreendedores de nós mesmos. São práticas que se tornam estratégias de perpetuar nossas formações por lógicas coloniais, pelo desejo de sonhos pelos quais vamos disputando, competindo uns com os outros, na ânsia por nos tornarmos os vencedores, os vitoriosos: pessoas de sucesso que, individualmente, deram conta de se empresariar, de se investir, e que, assim, tornaram-se bem-sucedidas. Por serem bem-sucedidos, ganham como prêmio o direito à vida, o direito de se tornar um sujeito merecedor de direitos.

Esses serão vistos como exemplos de modos de ser um bom cidadão, que mostram aos outros como é possível darmos conta da crise individualmente. Alguns dos slogans neoliberais que fazem parte do cotidiano incitam os espíritos empreendedores de si a darem conta, no plano individual, da escassez: "trabalhem enquanto eles dormem"; não há crise para quem trabalha, "quem quer faz acontecer", "toda crise é também uma oportunidade".

Isso se torna tão mais claro e grave quando compreendemos algumas concepções:

neoliberalismo não é apenas uma ideologia, um tipo de política econômica. É um sistema normativo que amplificou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e todas as esferas da vida [...] O

neoliberalismo não destrói apenas regras, instituições, direitos. Ele produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. (...) o que está em jogo no neoliberalismo é nada mais nada menos que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 01, 16).

O capitalismo se fortalece justamente pela modulação e escassez dos acessos, fazendo com que possamos concorrer entre nós para atingirmos um padrão que nos faça não nos tornarmos corpos descartáveis desse sistema. É importante ressaltar que o neoliberalismo se beneficia também das práticas coloniais, como não consegue garantir o acesso a direitos básicos, utiliza-se das práticas coloniais para modular aqueles que devem ser aniquilados, fazendo com que se operem, principalmente, estratégias de racismo, misoginia, machismo, capacitismo, lgbtfobia, gordofobia etc...

Ainda é preciso destacar que o capitalismo, hoje, faz-nos viver diariamente os efeitos de uma crise econômica, onde há poucos empregos, os equipamentos das políticas públicas sofrendo desmontes como a saúde e a educação. E, segundo dados do IBGE (2022), o desemprego no país atinge 14 milhões de pessoas, que não acessam uma renda mínima e condições de trabalho dignas ou, sequer, acessam as possibilidades de trabalho. Por isso, o trabalho por conta própria atingiu a marca de 24,8 milhões de pessoas que estão tentando se virar diante da crise para poder conseguir renda mínima.

Num contexto de desmonte e precarização das políticas públicas, da modulação ainda mais presente das políticas de aniquilamento, há o efeito em nós, nas nossas práticas, de forças do que Rufino (2019) chamou de carrego colonial. As forças, em nós, dessas políticas herdeiras do carrego colonial, agem modulando e controlando nossos sonhos de modo que não sejam tecidos como algo que fazemos juntos, coletivamente, mas sim uma disputa por quem acessa os sonhos ou não.

Disputas por modos de sonhos herdeiras de políticas coloniais dão-se entre uma vitória e um vitorioso e um perdedor e um fracassado. Essa é a estratégia de produção em massa de um sentido privatista das políticas de sonho. É uma atualização do fazer morrer, deixar viver, onde podemos viver a partir do momento em que nos tornamos rentáveis ao sistema capitalista. Nossa vitória se dá, pois, a partir de projetos de aniquilamento do outro, que, ao não se tornar um sucesso rentável aos modos neoliberais, passa a não poder acessar direitos básicos.

A produção daqueles que não têm acesso aos direitos básicos num sistema neoliberal quando não se torna um corpo rentável é o que sustenta as lógicas de competição em nós, as quais conduzem a que pactuemos com práticas de políticas de aniquilamento. Práticas de aniquilamento podem se dar em várias esferas: cultural, social, política, das cidades. O que se

quer nessas políticas - que nos são colocadas desde que somos crianças - é que nas nossas práticas cotidianas nós possamos reproduzir as práticas de aniquilamento do outro.

Essa competitividade que foi estimulada durante séculos acabou formando um mundo de pessoas que são jogadores, são dados. Se o futuro der certo, bingo! Mas o futuro não existe, existe o aqui e agora. Estamos vivendo projeções de futuros muito improváveis que venham a acontecer, mas preferindo o futuro ao presente. [...] A fricção com a vida proporciona um campo de subjetividade que prepara a pessoa para qualquer tarefa na vida. A gente não precisa formatar alguém para ser alguma coisa, mas antes pensar na possibilidade de proporcionar experiências que formem pessoas capazes de realizar tudo o que é necessário” (KRENAK, 2020,p 33).

Mas com a crise que o liberalismo instaurou, a promessa de que o “trabalho de si” deveria oferecer “trabalho” em termos de emancipação. (prazer, um senso de realização, reconhecimento, experimentação de novas formas de vida, mobilidade de ascensão social etc.) tem se transformado no imperativo de tomar para si os riscos e os custos para os quais nem a atividade comercial, nem o Estado estão dispostos a pagar. Na crise, para a maioria da população o “trabalho sobre si” não significa mais que uma gestão empresarial do desemprego, dívidas, salários e custos de receitas, redução de serviços sociais e impostos crescentes (LAZZARATO, 2014, p.. 50/51).

Angela Davis (2017), em capítulo chamado: *Destruindo o sonho: A família negra e a crise do capitalismo* vai nos afirmar que, em todas as culturas do mundo, as crianças representam a esperança. A possibilidade de acesso às riquezas materiais e espirituais que suas mães e pais foram incapazes de alcançar. E, para o povo negro, a criança é a possibilidade de preservação de um legado vital de luta coletiva por liberdade. Quando a autora descreve uma projeção de futuro para as crianças negras, ela está ressaltando o fato de que esse futuro é tecido através de uma resistência coletiva. De uma luta para que a todo um povo - ao qual sempre tudo foi negado - o acesso a direitos básicos possa, de geração em geração, ir se libertando, cada vez mais, da violência da escravidão a que foram submetidos.

Quando Davis (2017) nos traz uma perspectiva de futuro fundada numa relação de ancestralidade, a autora vai apresentar esse modo ancestral como modo de sonho de liberdade passado às gerações seguintes. Tal sonho está sendo disputado diante a um fato que nos é inegável: “que a vida e o futuro das pessoas a quem o sonho deve ser proporcionado estão em grande risco”. (DAVIS, 2017, p.70.) E o risco que seu povo sofre são os de viverem em situação de alvos das políticas de aniquilação. Políticas de aniquilação que sempre atuaram na tentativa de destruição dos sonhos coletivos de seu povo, seja o sonho de liberdade, o de família, o de poder viver as infâncias. Por isso ela aponta que:

o povo negro, tanto durante como após o período de escravidão, foi forçado a construir, de modo criativo e frequentemente improvisado, uma vida familiar compatível com os ditames da sobrevivência. Contudo, por não refletir a norma, a família afro-americana tem sido repetidamente definida como patológica em suas

características e injustamente culpada pelos problemas complexos que existem no interior da comunidade negra - problemas em geral imputáveis à promoção social, econômica e prática do racismo. Não se trata, obviamente, de refutar que as famílias negras estejam em sérias dificuldades. Mas focar de forma equivocada nos problemas familiares como base da opressão da comunidade afro-americana - como se colocar ordem na família erradicasse automaticamente a pobreza- é aderir o falacioso argumento de que “a culpa é da vítima” (DAVIS, 2017, p.71).

Quando li sobre esse trecho onde Davis faz uma análise sobre a “transferência de culpa” para as famílias negras de problemas de ordem política e social como uma estratégia de privatização e individualização das questões sociais, lembrei-me do que se fazia presente no cotidiano do conselho tutelar. Atendíamos, todos os dias, inúmeras crianças e adolescentes que tinham – reiteradamente - seus direitos violados. Estávamos sempre muito próximos de projetos de aniquilação das vidas, de destruição dos sonhos, das possibilidades. Acompanhávamos assim, de perto, toda montagem de um projeto neoliberal de modulação dos acessos que marcavam os corpos que deveriam morrer - não acessando o mínimo, os direitos básicos, garantidos pela constituição para poderem desenvolver suas vidas. Nosso dia a dia ali era estar junto às famílias de crianças e adolescentes que não acessavam a escola ou que, se acessassem, eram as escolas que estavam sendo desmontadas e, por isso, havia ausência de professores, de merenda, de livros, de materiais. Escolas que possuíam estruturas precarizadas, com mofo, carteiras quebradas...

Acompanhava famílias que não acessavam moradias dignas, que moravam próximo a espaços de descarte de esgoto ou que sequer moravam em casas, mas em barracos, em casas feitas de papelão. Lembro-me de uma história que começou, para mim, com uma lista, do primeiro conselho, de mais de quatro páginas, contendo nomes de crianças que não conseguiram vagas na escola. Essa lista era feita pela nossa educadora social que entendia ser necessário possuímos tais dados registrados de forma a facilitar a cobrança à secretária de educação de Niterói, a fim de que se encontrasse uma resolução a essas violações de direitos que não aconteciam de forma pontual. A lista ia sempre crescendo ao longo do tempo.

Mas, além disso, a lista era um importante instrumento de fazer ver pistas de uma desindividualização da questão da falta de vagas nas famílias. A lista indicava que grande parte daquelas famílias se encontrava em situações de vulnerabilidade. A proposta veio de uma cuidadora social e foi uma importante estratégia que iria se confirmar, para mim, quando recebemos no conselho uma ligação de certa mulher que relatava que sua vizinha estaria sendo negligente com o filho de sete anos, pois esse não estaria indo à escola. Diante dessa denúncia, a cuidadora pediu para que se verificasse o nome da criança e da sua mãe na lista de não acesso

à escola. Os nomes estavam na lista, o que significava que essa mãe já havia vindo ao conselho pedindo ajuda em relação à falta de vaga para seu filho e que, inclusive, era acompanhada por um dos nossos conselheiros.

Como a conselheira que acompanhava o menino estava de férias, a cuidadora pediu que outro conselheiro acompanhasse o caso. Logo em seguida, recebemos outra denúncia - vinda do médico de família - em relação a essa mãe: a mesma não estava fazendo acompanhamento de sua gravidez no acompanhamento de família. Depois das denúncias, fomos fazer uma visita domiciliar. Lembro ainda a insistência da cuidadora social do conselho de indicar que essa mulher estaria precisando de ajuda. O acesso a sua residência era difícil, subimos muitas escadarias e lá no alto estava a casa, feita de papelão, metade molhada porque havia chovido fortemente dias antes.

Eu havia me mudado naqueles dias, usado e descartado caixas de papelão: caixas como aquelas que formavam as paredes da casa da mulher, casa rente ao barranco, depois da qual estava a casa da vizinha que havia feito a denúncia de negligência. Assim que a chamamos, ela nos recebeu muito bem, estava com o filho em casa, grávida entre 8 e 9 meses, pés inchados e evidente cansaço. O conselheiro que foi fazer a visita perguntou como ela estava, perguntou sobre a vaga na escola, do que ela precisava, e se ela já havia ido ao CRAS e CREAS. Ela ia nos contando que já havia estado nesses espaços e que estava sem emprego; o marido que saía para trabalhar. Além disso, disse que não estava podendo sair de casa junto do menino porque não conseguia correr atrás dele ou segurar suas mãos. Tinha medo de que ele saísse correndo muito, à frente dela, e algo lhe acontecesse. Também tinha medo de escorregar. Essa mulher, grávida e mãe, não tinha acesso a saneamento básico, não tinha banheiro, a luz era de “gato”, e água guardada - das goteiras - nos baldes, e nós fomos chamados ali para averiguar se ela estava sendo negligente em relação a seus filhos.

Essa narrativa, eu gostaria que fosse incomum em nosso trabalho no conselho tutelar, mas fazia parte do nosso dia a dia. Era nítido que essa mãe estava abandonada: tanto de uma rede de apoio que lhe fosse próxima, de familiares e vizinhos, quanto do poder público. Por isso, propusemos a ela que fosse ao conselho no outro dia - se a buscássemos - para fazermos os encaminhamentos possíveis, mas dessa vez faríamos nós os contatos com outras instituições. E não o faríamos apenas de forma burocratizada, dando-lhe papéis para que fosse até os outros órgãos. Iríamos assumir o papel de tecer os caminhos para a reparação dos direitos àquelas crianças que estavam sendo violadas.

Esse caso apresentava muitas demandas tanto em relação a moradia, quanto vaga na escola, acesso à saúde, renda - porque a renda que tinham não lhes garantia o básico necessário,

a restituição de vínculos familiares, visto que a mãe nos disse que sua mãe morava em outro bairro e cuidava da filha mais velha, mas ela não estava conseguindo contato por não sair de casa, não ter dinheiro para o ônibus e sequer possuir telefone. A complexidade desse caso fez com que entendêssemos não ser algo para apenas um conselheiro, ele precisaria ser do conselho como todo. A partir disso, foi sendo relatado no grupo do conselho, no nosso grupo de estagiários do conselho, tornando-se um caso coletivo, de modo que dêssemos conta de acolher essa família.

Dividíamos as funções: alguns de nós entraram em contato com o conselho da região onde a mãe dela morava, outros com a saúde e, antes de ir ao conselho, ela foi levada pelo carro do conselho para fazer uma consulta de pré-natal ao médico de família. Também estabelecemos contato com sua família, que foi muito acolhedora, e inclusive quis que a filha fosse morar numa casa próxima a eles. Mas antes dessa resolução, o caso teve uma tentativa de contato com a assistência social pelo CRAS, o qual apresentou a falta de vaga no abrigo.

A família não recebia bolsa família porque a criança não estava na escola, mas por falta de vagas, e isso acabava sendo um motivo de a família perder o direito do benefício que lhes ajudaria muito. Esse fato revela a necessidade de problematizar como e em favor de quem são estabelecidos os critérios para o recebimento de um benefício e o quanto esses critérios podem se tornar dificultadores do acesso. Tais critérios dependem de outros acessos, como no exemplo acima, em que o menino não recebeu o benefício porque não conseguiu uma vaga na escola.

Se o Estado e a prefeitura não garantem vaga nas escolas a todos, como mantermos esse critério - de estar presente na escola- se inúmeras crianças não acessam a vaga na escola? E se o critério é para valorizar um direito das crianças e adolescentes de acessarem escolarização, não se faz importante também que problematizemos esse critério, até mesmo quando as crianças e adolescentes estão escolarizados, visto que isso não garante em si uma boa formação num contexto em que o próprio governo e Estado desinvestem na educação e, mais do que isso, o desmonte da educação se torna um dos principais projetos do governo.

Vale ressaltar uma certa relação que vai se estabelecendo entre os critérios para o acesso aos benefícios oferecidos pelo governo com a burocratização dos serviços. Os critérios passam a servir, portanto, mais como barreiras burocráticas - impedindo o acesso aos benefícios - do que como uma experiência de cuidado e produção de direitos às crianças e adolescentes como afirma ser a intenção do Estado ao estabelecer esses critérios. O resultado disso é a produção da responsabilidade individualizada nas famílias, em que se devem cumprir os critérios exigidos para a obtenção dos benefícios, mesmo vivendo num contexto de

precarização e desmonte, no qual faltam condições mínimas para o acesso necessário ao cumprimento desses critérios.

A falta de condições é tecida, desse modo, por políticas que fazem com que parte da população de crianças e adolescentes não acessem a escola. Ou seja, os critérios se tornam burocráticos e não produzem em si os efeitos cuidados para os quais se diz que eles foram pensados. Se a intenção era produzir cuidado com essas crianças para que acessem uma formação, boa parte dessas crianças ficam de fora desse cuidado, seja porque não acessem vagas na educação, seja porque acessam espaços educacionais que estão desmontados. Que estão ali só para constar, mas quase sem nenhum recurso disponível.

O projeto de retirada de investimentos da educação serve às políticas de aniquilamento dessas famílias, crianças e adolescentes e faz parte de todo um conjunto de desumanização desses corpos, de culpabilização dos mesmos por não acessarem. Participamos de uma sociedade que, ao mesmo tempo que diz que todos podemos acessar, sonhar e alcançar, é também sociedade de desmonte e aniquilamento das possibilidades dos sonhos.

No conselho tutelar, atendíamos justamente as famílias de crianças e adolescentes que estavam sofrendo com políticas de aniquilação de suas vidas, de seus corpos, de seus sonhos. Tornando-se assim vidas nuas (AGAMBEN, 2004), números e estatísticas burocratizadas servindo de dados ao Estado. O Estado - práticas presentes nas instituições que formam o Estado - passam a atuar sobre essas vidas aplicando-lhes normativas de estado de exceção (AGAMBEN, 2004) de onde se retiram os acessos ao campo dos direitos humanos. Ao assumir o processo de exceção enquanto práticas de aniquilamento das vidas que não servem, o Estado não as vê como rentáveis e passa a agir como soberano, reduzindo essas vidas a passíveis de serem culpabilizadas pelos acessos às redes de sociabilidade que lhes são negadas, tornando-se assim vulneráveis e alvos para serem aniquiladas. Ou seja, essas vidas - dentro das próprias instituições estatais - são reduzidas a vidas passíveis de não acessarem o campo dos direitos humanos.

Ressalta-se a linha tênue - nada difícil de ultrapassar - trabalhando nessas instituições, no conselho tutelar, dos modos de atuação que ao ultrapassar a fronteira das vidas defendidas como vidas, portadoras de direitos, lidam com os destituídos de suas vidas, de seus corpos, de suas histórias. Os atravessados por saberes instituídos, burocratizados, tornam-se alvos, únicos responsáveis pelas suas situações de violação de direitos que vivem e sendo assim são destituídos do campo dos direitos humanos. Corpos individualizados e separados do acesso aos direitos são tidos como responsáveis pelos efeitos dos projetos de aniquilação que sofrem. Por um certo entendimento de que estava em jogo - em cada prática no conselho tutelar - cedermos

à reprodução dos projetos de aniquilação dessas vidas, alguns de nós estagiários conversamos sobre implicação, porque - diante aos atendimentos nos quais lidávamos com violações e violências - éramos levados a dedicarmos mais tempo no estágio, mesmo que soubéssemos que essa dedicação de tempo não supria a escassez de tempo diante das inúmeras demandas como as que nos chegavam todo o tempo.

Nosso receio era de que a escassez de tempo produzisse em nós, enquanto equipe, a produção de respostas rápidas que apostassem num tecnicismo, mas que esvaziassem as problemáticas. E, como nos apontam Coimbra e Nascimento (s.d.) essa escassez de tempo faz aparecer os modos de fazer dos peritos que respondem às lógicas de modo capitalista, como esteira de produção em massa, onde cada caso precisa ser resolvido com rapidez, mesmo que com isso se esvaziem as análises que são necessárias para não cairmos num lugar de culpabilização das famílias, principalmente nas figuras das mulheres.

Havia, por isso, a preocupação com que, atuando num contexto de escassez e precariedade, éramos convocados eticamente a estar presentes tecendo políticas de reparação de violências e violações e a não nos esquecermos de que era importante sustentarmos as análises problemáticas das práticas; não era simplesmente sustentar essas análises de modo individualizado, que ficasse em nós ou em grupos que realizavam certas práticas. Como no exemplo acima, não apenas nos unimos para encaminharmos o caso, mas problematizamos as verdades que se levantavam rapidamente para culpabilizar as mães. Tencionamos que há escassez do que podemos ofertar em relação a políticas públicas. Quem trabalha no CRAS ou CREAS não nega moradia, o que acontece é que são poucos os investimentos sociais e poucas possibilidades de oferecermos, de fato, acesso à moradia através das políticas do Estado.

Era preciso entender e sustentar essas análises sobre a escassez de recursos, estar na ponta de um equipamento de reparação de direitos e entender toda a maquinaria que permite que os direitos sejam violados. Entender que essas situações de violações de direito faz parte de políticas de modulações de acesso que fazem e produzem essas violações porque há um interesse em uma política para que corpos sejam aniquilados e a luta pela não aniquilação dos corpos não pode ser um movimento individualizado e salvacionista que não questione os “efeitos dessas práticas de sobreimplicação que, ao impedirem a análise, podem estar contribuindo para a fragilização dos espaços coletivos de discussão com a reificação “do modo-de-ser-indivíduo” e o fortalecimento da institucionalização de determinadas práticas”(COIMBRA;NASCIMENTO, s.d., p. 02).

O que é - para uma criança e adolescente que está passando fome - chegar à escola que também não tem merenda porque aquele dinheiro da merenda foi desviado e sequer foi enviado

àquela escola? O que são - num contexto de desemprego- famílias, em sua maioria sob a responsabilidade de mulheres (mãe, avós, tias) que assumem o cuidado com as crianças, mesmo em total ausência de políticas públicas que amparem o cuidado com estas? Dados do IBGE de 2020 revelam que o número de mulheres responsáveis financeiramente pela renda familiar é de 34,4 milhões e dessas mulheres grande número delas ficou desempregada durante a pandemia.

Como trabalhar no conselho tutelar encarando essa realidade sem cairmos no negacionismo e sem nos rendermos ao fatalismo? Sem nos rendermos aos discursos e práticas fatalistas que dizem que é assim mesmo e não há nada por fazer ou, no negacionismo, de não reconhecer que estávamos compondo um espaço com o qual havia muitas possibilidades de que, mesmo com as melhores intenções possíveis, afirmarmos políticas de aniquilamento. Como, em meio às bombas de aniquilamento, sustentar um ethos, um estarCom, diante dos desmontes de um fim do mundo que, no conselho, faz-se presente todo o tempo? Retomando a fala do conselheiro, como sustentar eticamente trabalhar num espaço que você lida cotidianamente com o estourar das bombas, tendo poucos recursos para poder socorrer os feridos?

E quando digo “poucos recursos”, refiro-me ao que experimentávamos cotidianamente. A falta de vagas na escola, que não se dava apenas com uma ou duas crianças, mais várias; as diversas reuniões com a fundação da educação na tentativa de reparar esse fato e o arrastar do problema, que diziam da ausência do Estado e eram diferentes de quando uma criança, adolescente ou sua família dava-se como problema. Problemas que deveríamos tolerar, porque pareciam estar sendo resolvidos, mas sabíamos e víamos se arrastarem. Ao mesmo tempo, havia demandas de famílias que não levavam os filhos às escolas e cujos responsáveis eram denunciados como negligentes.

Não podemos deixar de citar o fato de que uma das questões que o Estado solicita ao conselho tutelar é a atuação com crianças e adolescentes, com investimento nestes para que se tornem bons cidadãos. Acontece que esses investimentos são, muitas vezes, permeados justamente pelo que as práticas do Estado vão estabelecendo por bom cidadão, boa criança e adolescente que é passível de ser investido pelo Estado, e o mal pobre que é marcado para sofrer com o não investimento do Estado e, muito além disso, deixado para viver a partir da lógica da vulnerabilidade.

Pensamos vulnerabilidade a partir de Butler (2018) que defende o fato de que todos nascemos vulneráveis e o que faz com que não vivamos experiências de vulnerabilidade são os acessos às redes de sociabilidade, aos espaços sociais, às políticas públicas que passam a

proteger nossa existência em sociedade de tal forma que deixamos de experimentar a vulnerabilidade justamente porque passamos a viver em sociedade, em comunidade. Ou seja, quando ficamos sem acesso às redes de sociabilidade - que incluem sermos amparados pelas instituições, por redes de apoio, por políticas que nos protejam - nós passamos a experimentar a vulnerabilidade que é aquela de não pertencimento às redes comunitárias e sociais. Ser deixado para viver e experimentar a vulnerabilidade, no limite, pode afetar qualquer um de nós, quando somos deixados para viver isolados das redes de sociabilidade.

Butler (2018) nos alerta para o fato de que, os nossos modos de nos relacionar em sociedade tecem projetos de desinvestimento social em algumas vidas, de alguns corpos, deixando-os e marcando-os como indesejáveis, não aptos para viver em sociedade; sendo assim, devem ser deixados para experimentar estados de vulnerabilidade. Ou seja, se nascemos vulneráveis e nos tornamos não vulneráveis a partir dos projetos políticos, sociais que nos fazem pertencer às relações sociais e comunitárias, as políticas que agem sobre nós se tecem justamente de modo a nos isolar socialmente, individualizando-nos ao ponto de nos desprenderem das redes comunitárias, das nossas raízes.

Ocorre-nos que a nossa sociedade, a maior parte dela, se tece de maneira neoliberal, tece políticas e projetos políticos que produzem práticas de aniquilamento onde se deixa uma boa parte da população para viver e experimentar a vulnerabilidade: projeto de fazer e deixar vulneráveis. Por isso Butler (2018) questiona o modo como um indivíduo pode ser responsabilizado a tornar-se um empreendedor de si, capital humano, num ambiente social de aumento constante da precariedade, na produção de políticas que impedem as redes de sociabilidade deixando-nos vulneráveis.

Se nenhum de nós consegue agir sozinho, transitar socialmente, sem que possamos acessar condições mínimas, precisamos de redes de apoio, que nos permitam ter suporte social para acessarmos o mínimo de condições possíveis para o desenvolvimento de uma vida. Sem acessarmos o mínimo de condições básicas de suporte social, de direitos, não é possível que ajamos. Não é possível não experimentar a vulnerabilidade num contexto em que se tecem políticas para nos deixar vulneráveis.

Somos levados a dar conta - de forma individual - de toda uma série de precariedade. Deixados vulneráveis, pensamos no contexto social brasileiro atual de acesso à escola a crianças e adolescentes. Segundo o IBGE, cerca de 4,1 milhões de pessoas não tinham acesso à internet em 2019 e que, devido à pandemia, a maioria dos alunos de escolas públicas ficaram sem participar das aulas justamente porque estas passaram a ser online. Para permitir o acesso gratuito à internet por esses alunos e professores, foi pedido um repasse de verbas para

educação ao governo federal, vetado pelo presidente: veto posteriormente derrubado pelo congresso, tanto na Câmara quanto no Senado, o que demonstra as disputas para que fosse liberada a verba que permitiria ações de acesso à internet a professores e estudantes.

Se o artigo 53 do ECA (1990) dispõe em seu ponto I - sobre obrigatoriedade da igualdade de condições para o acesso e permanência na escola, o contexto da pandemia, no qual uma parte dos estudantes de escolas públicas ficaram sem poder acessar a educação, é uma quebra dos direitos de igualdade de acesso e permanência desses estudantes. Evidentemente a pandemia escancara essa realidade -já bem presente durante meu estágio no conselho- daqueles que não acessavam vagas na educação. Em matéria no jornal O Globo, o título era: “Mais de 3.500 crianças de até 3 anos estão fora da escola em Niterói” e esses números são de 2021, ano em que houve um aumento de 26% em relação ao anterior. Na matéria, os conselheiros falam da sobrecarga de pedidos de vagas na escola e o quanto esses pedidos são afetados por questões do bolsa família e do renda básica - que é um benefício de 500 reais oferecido pela prefeitura de Niterói no momento da pandemia.

Outro fato marcou os desmontes na educação: as políticas do ENEM e a medida adotada pelo governo de que os estudantes que não compareceram à prova no ano de 2020 por medo da covid-19 também não teriam isenção de taxa da prova nesse ano. Cerca de 5,7 milhões de estudantes - 55,3% dos inscritos - não teriam direito à isenção de taxa, o que acarretou o menor número de inscritos no exame em 16 anos. Nas universidades, também sentimos os efeitos dos desmontes na educação. Se o texto começa falando do grande sonho de estar na universidade, é preciso dizer que esse sonho foi tecido por lutas e políticas que apostaram e sustentaram movimentos de abertura das universidades. Minha presença na universidade é fruto desses movimentos e lutas por sonhos que me fizeram sair da minha cidade natal, do chão de uma fábrica de costura onde trabalhava, para poder tentar estudar na universidade.

Meu caminho não se deu diretamente da conclusão do ensino médio para a universidade: consegui acesso à universidade, muito posteriormente, após meu irmão ter se formado e minha família ter tido condições de me enviar para universidade. Sempre digo que minha formação é fruto de lutas, quer de políticas públicas que investiram em educação, quer das mulheres da minha família, minha mãe e tias, que se uniram para cobrir os gastos da minha formação.

O destaque é que as políticas públicas não se fazem sem projetos e os projetos estão sendo disputados constantemente, até mesmo em relação ao acesso às universidades. E nós - universidade - não podemos nos esquecer das lutas que se tecem e do quanto estamos atravessados por essas lutas. As universidades não são espaços blindados do mundo e não está

garantida a sua abertura a uma pluralidade de corpos, vivências e saberes sem lutas. É preciso, então, que entendamos que existem arenas de projetos de mundo e alguns desses projetos não querem muitos de nós sequer vivos, quiçá ocupando as universidades.

Ao pensar nas arenas de disputas que se montam para formação desses projetos, podemos entender - através dos parceiros citados anteriormente - que, se alguém sofre de alguma falta, ela não pode ser vista como falha individual. Se determinada ação não se efetiva, isso acontece pelo efeito de uma rede desfavorável a seu acontecimento. Como aponta Butler (2018) não vivemos apenas individualmente, todos nós somos dependentes das relações sociais e de uma infraestrutura permanente para manter uma vida vivível.

(...)ninguém sofre de falta de moradia sem que exista uma falha, sem que haja um fracasso social no sentido de organizar a moradia de um modo que ela seja acessível a toda e qualquer pessoa. E ninguém sofre de desemprego sem que exista um sistema ou uma economia política que fracasse em salvaguardá-lo dessa possibilidade. Isso significa que em algumas de nossas experiências de privação social e econômica, o que se revela não é apenas a nossa precariedade como indivíduos - embora isso também possa ser revelado -, mas também os fracassos e as desigualdades das instituições socioeconômicas e políticas (BUTLER, 2018, p. 27).

Então, se pensamos na lógica da falta de trabalho, de escola, de oportunidades, de acesso à educação, saúde, esporte...tudo o que constitui a composição de uma vida vivível, se isso não se dá na prática, precisamos colocar em análise o sistema social, econômico, político que tem sustentado nossas vidas, produzido nossas formas de nos relacionarmos, modulado nossas relações pela insegurança social, pelo medo de partilharmos da precariedade e desigualdade.

De fato, estamos no meio de uma situação biopolítica na qual diversas populações estão cada vez mais sujeitas ao que chamamos de “precarização”. Geralmente induzido e reproduzido por instituições governamentais e econômicas, esse processo adapta populações, com o passar do tempo, à insegurança e à desesperança; ele é estruturado nas instituições de trabalho temporário, nos serviços sociais destruídos e no desgaste geral dos vestígios ativos da socialdemocracia em favor das modalidades empreendedoras apoiadas por fortes ideologias de responsabilidade individual e pela obrigação de maximizar o valor de mercado de cada um como objetivo máximo de vida (BUTLER, 2018, p. 21).

Individualizados pela moralidade neoliberal, cada um de nós entende-se apenas como responsável apenas por si e não pelos outros. Butler (2018) nos chama atenção para o fato de como esses modos individuais têm sido construídos justamente para nos afastar da composição de um *ethos* de solidariedade. Construído por práticas de afirmação da razão neoliberal, que produz nas nossas relações a lógica da descartabilidade, vai-se tornando um movimento de afastamento entre as pessoas. Como aponta Lazzarato (2011):

na concepção neoliberal, a concorrência não é o resultado de um “jogo natural” dos desejos, dos instintos, dos comportamentos. Ela é mais um “jogo formal” entre desigualdades, um jogo que deve ser instituído e continuamente alimentado e sustentado (LAZZARATO, 2011, p. 17).

Essa é a forma do mercado, como nos aponta Lazzarato (2011), de fazer com que estejamos num igual estado de desigualdade. Ou seja, as formações das normas das políticas neoliberais favorecerem a proliferação e a modulação das desigualdades, montando o que ele chama de governo das desigualdades, que é produzido por uma modulação da precariedade e da insegurança, que não é construída nos espaços fechados das instituições, mas fazem-se no espaço aberto da modalidade. Edifica-se pela mídia, internet, nas redes sociais, a construção de todo um aparato que te coloca como principal responsável pelos investimentos que faz, que não separa mais os investimentos que faz no mundo dos investimentos que se faz em si.

A crença que se produz é de que todos os seus investimentos serão frutos do seu fracasso ou sucesso e estará ao seu alcance chegar a qualquer lugar social, fazendo distinção dos que possuem características entendidas como importantes para o desenvolvimento de certas atividades e os que não as possuem. Aqueles que não possuem, vão sendo marcados e vão ficando para trás nessa corrida produzida pelo sistema capitalista que nos coloca em disputa para ocupar espaços de modo a nos excluir do acesso aos mesmos.

O capitalismo faz, então, com que as construções dos espaços estejam sempre ligadas a uma escala de requisitos necessários para se ocupar os espaços e quais não o são. Isso acaba gerando o não acesso, porque o sistema capitalista se constrói de modo tão excludente, que aqueles que não têm determinado nível de desenvolvimento são descartados, impossibilitados de acessar até mesmo ferramentas para poder se desenvolver para acessar determinado lugar, visto que o mercado assentado na concorrência e na empresa garante esse estado igual de desigualdade, do não acesso de todos, de descartabilidade e de necropolítica (MBEMBE, 2012).

O mercado não quer a redução das desigualdades, mas a gestão delas de modo a acirrar em nós para que não sejamos os que estão em pior lugar dentro dessa escala de desigualdade. É na concorrência, inclusive com nós mesmos, na procura em ser a sua melhor versão hoje do que relação ao ontem, que passamos a viver subjetivados pelo que Lazzarato (2011) chamou de um estado de igual desigualdade. Nesse modo neoliberal de tecer as relações, não vendemos apenas o objeto do nosso trabalho para a troca, o que vendemos agora é nossa alma para os modos neoliberais. Vendemos a alma porque o sistema neoliberal é um sistema normativo que

vai tirar sua força do modo como governa a vida. O neoliberalismo retira sua força da produção de subjetividades as quais engendra (DARDOT; LAVAL, 2016).

Vivemos, portanto, subjetivados por um sistema de racionalidade neoliberal no que exige que nos suportemos individualmente, ao mesmo tempo que o contexto econômico é totalmente desfavorável a que consigamos suprir nossas necessidades básicas e sejamos os únicos responsáveis e responsabilizados por tal situação (BUTLER, 2018). Butler, em seu livro “Corpos em aliança, a política das ruas”, também vai nos dizer sobre como o termo responsabilidade individual é defendido por aqueles que defendem o neoliberalismo e as concepções de individualismo econômico e político. Ela diz que os pensamentos neoliberais são usados para atacar os direitos sociais na posição de afirmar que cada um de nós é responsável por si e que essa responsabilidade, em primeiro lugar, é a de fazer de nós economicamente autossuficientes em meio a condições completamente desfavoráveis a isso.

A autora afirma, então, a existência de um sistema de moralidade política que se tece na responsabilidade individual e que opera num modelo de privatização do cuidado. Essa privatização do cuidado estaria ligada à ideia de possível descartabilidade, à sensação de se tornar dispensável ou descartado que não se dá de maneira igual na sociedade. Estamos vivendo sob as lógicas do sonho político neoliberal, onde nos sentimos úteis e realizados a partir do que produzimos, dos sonhos que realizamos. Alcançar sonhos nos moldes neoliberais está estritamente ligado ao fato de sermos capazes de nos tornarmos corpos úteis para a sociedade. Ou seja, desde crianças, somos subjetivados a partir de políticas de sonhos neoliberais que nos ensinam que precisamos fazer de nós algo produtivo e não apenas nos tornarmos mão-de-obra, corpos úteis e disciplinados. O cerne desses processos de subjetivação neoliberais é fazer que nos tornemos agentes fortalecedores de práticas que fortifiquem as políticas neoliberais, onde o que somos passa a ser sempre pautado pela lógica de nos tornarmos produto de lucratividade para as políticas neoliberais.

No processo de nos tornarmos produtos, os nossos sonhos, o que almejamos fazer de nós, as políticas que tecemos para o nosso cotidiano, serão alvo do enquadre e das disputas políticas em torno de quais políticas efetivamos nas nossas vivências quando sonhamos. Sonhar, aqui, diz do ato daquilo que almejamos fazer de nós, o que estamos e vamos produzindo para nós enquanto políticas para as nossas vidas, seja no presente, seja o que projetamos para o futuro. Mas o que acontece conosco quando não alcançamos essa utilidade, quando não conseguimos nos tornar úteis a ponto de realizarmos nossos sonhos? O que se passa quando não conseguimos atingir uma meta, um desejo de realizarmos determinada vontade em nossa vida?

Podemos até mesmo problematizar como se tecem e quais são as nossas vontades, nossos desejos, porque muitos de nossos sonhos, do que projetamos de futuro para nós, está pautado no que faremos de nós no sentido de utilidade no mundo. Quanto seremos úteis - socialmente falando - e estaremos dando alegria, a nós e aos nossos, conquistando cargos e lugares sociais...? Quanto estamos competindo e exigindo de nós mesmos para que esse projeto de fazer de si um corpo útil aconteça? Quanto, desde criança, somos chamados a esse lugar de fazer de nós um projeto que dê certo, que renda um produto útil? Mas o que nos acontece quando vemos e sentimos que não conseguimos fazer de nós um corpo útil? Como nossa sociedade lida com as políticas de sonhos que não se pautam em se tornar um corpo útil para a política neoliberal?

Não é novidade que a nossa sociedade pautada por práticas neoliberais se tece em práticas de descarte e se fortalece por todo um plano de morte para os corpos que classifica como não úteis. Como aponta Krenak (2020), os discursos de governantes que vemos nesse momento da pandemia, como o atual presidente do país, que dizem às claras, nos jornais, que muitos vão morrer, não tem nada de loucura, ou de não saberem o que dizem. Numa lógica de políticas neoliberais, pautada para corpos úteis, os corpos que não são assim classificados podem e devem ser descartados. Para tal descarte dos corpos, é preciso que se fortaleça toda uma composição de políticas de morte.

Como se faz a composição das políticas de morte no nosso cotidiano? Como elas se fortalecem? E se problematizamos o fato de que a naturalização da necropolítica é formada em nós desde muito novos, quando somos chamados a almejar lugares sociais e somos levados ao entendimento de que, para sermos vitoriosos ao alcançar esses lugares, precisamos vencer. Precisamos nos preparar melhor que os outros. Temos escolas que, desde a educação primária, vendem promessas aos pais, de que seus filhos sairão de lá mais preparados para disputar e concorrer, no futuro, a vagas para universidade. Que produções políticas são essas que naturalizam em nós a competição? As lógicas do vencedor e do perdedor e que, desde pequenos, é preciso saber que os fortes, os mais bem preparados vão sobreviver.

O que me leva a pensar no conceito de vulnerabilidade problematizado por Butler (2018), é a percepção de haver diretrizes em políticas públicas que mapeiam os corpos em situação de vulnerabilidade de modo a atuar para reparar tais situações, nas quais a autora se aproxima do termo de modo a problematizar o fato de nos tornarmos vulneráveis. Na maioria das vezes, planejamos o que fazer de nós, do nosso futuro, de modos individuais aos quais vamos projetando o que será de nós, sem pensar que, no decorrer da vida, vamos sendo compostos por atravessamentos e encontros que podem mudar nossos projetos pessoais. Parece

que, quando planejamos algo, fazemo-lo pensando num modo estático de vida, como se a vida fosse tal qual um experimento científico que se faz em certa assepsia de mundo, onde não estaríamos contando com as variações possíveis e, menos ainda, com aquilo que nos escapa.

Vamos sonhando numa certa projeção bastante reproduzida por nós desde criança e o fazemos individualmente, chegando a acreditar que nossas vidas vão se fazer nessa individualidade, que nossos sonhos podem e são tecidos de maneira individual. Serão nossas vitórias que comemoraremos individualmente. É como se tivéssemos vencido o mundo, se estivéssemos aquém dele e, por isso, pensávamos sonhar individualmente. Desenvolve-se a ideia de que, ao realizar um sonho, não existe nele condições de possibilidade para sua produção. Com isso, vamos nos subjetivando de um modo neoliberal, embranquecido, de se relacionar com os sonhos, pensando neles sempre de maneira meritocrática, como uma dádiva individual reservada a poucos, aos vencedores.

Evidenciar as disputas em relação às políticas de sonhos neoliberais ganha destaque, neste momento da pesquisa, por evidenciar o fato de que, atuando no conselho tutelar, pude tecer certa percepção das arenas que se montavam naquele dispositivo em relação a modulação dos acessos. que me conduziu a problematizar as políticas de sonhos. Essa problematização se iniciou enquanto estava no estágio e ouvia constantemente a preocupação de que aquelas crianças e adolescentes viessem a se “tornar gente”, não se tornando “tralhas”, gente dentro de um registro que é entendido como importante de ser tecido, para que elas e suas famílias assumissem o lugar de responsabilidade de si, num contexto precarizado e, se não conseguissem se manter dentro da fronteira do acesso, seriam culpabilizadas justamente por não se mostrarem dignas de processos de humanização, da fronteira do direito.

As estratégias de tecer políticas de “fazer gente” carregam uma série de práticas de violências simbólicas, em que ocorrem processos enredados das ditas boas intenções de adaptar as vidas dessas crianças e adolescente a estarem dentro da fronteira dos direitos do Estado, onde ainda são corpos passíveis de investimento do Estado, como se a responsabilidade de não se tornar - fora da fronteira dos corpos dignos de serem vistos como humanos - fosse individual. São mecanismos que, neles mesmos, escondem uma série de modulação de violências simbólicas que declaram a essas famílias serem elas as responsáveis pela precariedade com o que são violentadas.

Criam-se critérios para os acessos desses corpos às cidades, aos espaços públicos, aos direitos básicos como saúde, alimentação, escola etc... Além de terem o acesso aos espaços negado, nega-se também a essas famílias o direito de ter suas narratividades ouvidas e legitimadas em relação a poderem falar e serem ouvidas sobre os projetos de violações de

direitos pelos quais estão sendo atravessadas. Faz-se com que essas violências não sejam ouvidas como violação e projetos de aniquilamento e, para isso, cria-se uma série de condições para se legitimarem ou não as denúncias em relação às violações na culpabilização das vítimas, que, no conselho tutelar, muitas vezes produzem rapidamente os lugares das mães-mulheres negligentes. Os meninos bandidos, as faltas de acesso das quais se pensa que não haver nada a ser feito.

Essa modulação de escuta das narrativas me faz lembrar o atendimento mais triste que pude acompanhar no conselho tutelar. Meu encontro com o menino e sua mãe se deu inicialmente no corredor do conselho. Estavam ali para serem atendidos em relação à vaga escolar para ele e também por uma preocupação com o menino, que amava cavalos, e quando os via passando pela comunidade, não importava de quem fosse, montava no cavalo e ia pela comunidade e percorrendo a cidade. O problema era que esses cavalos eram usados pelo tráfico e, com isso, houve uma reclamação dos proprietários à mãe, bem como a ameaça de que, se ele continuasse a pegar os cavalos sem permissão, haveria problemas pra ele. A mãe, preocupada, tinha insistido com o filho sobre o perigo de ele usar esses cavalos, mas ela dizia que ele não entendia o que era explicado. Por isso, “trouxe ele no conselho, porque se acontecer alguma coisa vocês vão vir sobre mim”.

A mãe ressaltava que o menino não entendia o que ele estava fazendo e o risco que ele estava correndo. Ela queria ajuda para a vaga na escola e para um curso com que ele pudesse ter uma ocupação, mantendo-o longe das ruas para não correr o risco de ao sair pela cidade a cavalo. A tentativa de uma das assistentes sociais foi de entrar em contato com um haras em Niterói, de modo a permitir o acesso desse menino a uma relação com cavalos. Era visível o brilho dos olhos do menino quando ele falava sobre como conhecia a cidade andando a cavalo, como ele sonhava em ter cavalos e em cuidar dos animais.

Não houve tempo para que o menino pudesse acessar o haras. Infelizmente sua relação de sonho e amor com os cavalos fez com que esbarrasse em certa relação com o tráfico o que acarretou seu assassinato da comunidade, em frente à sua mãe. A tristeza que tomou o conselho foi imensa. Talvez se torne repetitivo dizer que não desejaria essa realidade no conselho e muito menos como realidade brasileira, mas infelizmente ainda é a realidade de um projeto onde a preocupação de nos tornarmos “gente”, dignos do pertencimento aos direitos humanos, já é em si excludente e, em certos territórios, alguns corpos sofrerão do projeto de não serem vistos como seres humanos e serão excluídos.

Lembro-me do impacto sentido quando li a notícia da morte de Kathlen. Mulher grávida assassinada por uma ação policial que aconteceu em Lins de Vasconcelos, bairro onde mora

sua avó. Fazia tempo que não visitava a avó porque está sempre indicava que a coisa lá estava quente, que estava sempre tendo tiroteio. Mas naquela semana, segundo sua avó, a situação tinha melhorado e permitiu que a neta fosse até lá. Entretanto, passando juntas por uma rua próxima à casa, foram atingidas por tiros dados pela polícia, de dentro da casa. Infelizmente, ambas passavam pela rua.

Digo infelizmente, porque a mãe de Kathlen, em sua dor, disse do quanto é comum essas ações policiais serem realizadas de qualquer maneira, sem respeito aos moradores do Lins, por serem tidos como favela e comunidade. Com muita dor ela dizia:

Na favela não só mora bandido. Parem de matar a gente! Essa bagunça está no Lins há muito tempo. (...) Se a minha filha fosse morta por bandido eu não falaria nada com vocês porque eu sei que eu moro em um lugar que eu não poderia falar. Então ficaria na minha. Mas não foi. Foi a polícia que matou a minha filha; Foi a PM que tirou a minha vida, o meu sonho. (...) (Jaqueline de Oliveira - Mãe de Kathlen - O GLOBO, 2021).

Quando ela falou a palavra sonho e estava já escrevendo essa pesquisa, senti como se me cortassem o peito. A morte dos sonhos daquela família, de Kathlen e seu bebê, o projeto de aniquilação, do genocídio nas comunidades do povo preto, era a notícia do projeto de aniquilação dos sonhos das famílias negras. Era o apontamento de Davis (2017) em seu capítulo *Destraindo o sonho: A família negra e a crise do capitalismo*. Era a efetivação de que, em certa medida, é uma falácia de que - se a pessoa negra, moradora da favela cuidar de si e se fizer gente, ou seja, aceita dentro dos critérios estabelecidos de gente e bom cidadão - estará isenta das políticas de aniquilamento.

Inclusive, em sua intensa dor, Jaqueline afirmou, em entrevista, da sua luta para que a filha não fosse para o caminho errado. Do tanto que educou sua menina para não se envolver com nada errado. Sua filha não era bandida, seu neto ou neta que nem chegou a nascer não era bandido. Jaqueline falou que fez de tudo para a sua filha agir pelo certo para não ser errada - como falam -, mas a filha foi assassinada pela polícia como bandida. Seu pai também falou sobre seus sonhos e de ele ter marcado de conversar com ela porque tinha conseguido uma oportunidade para a filha na área em que se formou: Kathlen era designer de interiores. O pai dizia da dor de que “não deu tempo de ela experimentar seu futuro”. E também falou de sonhos:

Minha filha era a coisa mais especial da minha vida. Cheia de sonhos, uma pessoa do bem, inteligente, que tinha o sonho de ser blogueira, modelo. Estava na melhor fase da vida dela. (Luciano dos Santos Gonçalves - Pai de Kathlen - O GLOBO, 2021).

Foi e é doloroso acompanhar essas notícias e ter de trazê-las aqui para problematizar as políticas de sonhos no apontamento de que essas políticas são atravessadas pelo racismo. Políticas que estão atuando no genocídio dos jovens pretos periféricos incidindo neles com maior brutalidade, mas também agindo sobre homens pretos não periféricos.

Enquanto escrevo este texto, vejo no Instagram o vídeo do apresentador da MTV, Spartakus Santiago, abordado em sua caminhada matinal por dois policiais quando parou sua caminhada para mudar, em seu celular, a playlist de músicas que ouvia. Sendo um homem preto, foi abordado por não poder estar parado com seu celular sem que os policiais façam uma leitura racista sobre essa cena normal e direito de homens brancos. Mas como Spartakus é um homem negro, esse direito lhe é negado, e ele é autuado tendo armas apontadas para ele até que prove não ser bandido, não ser perigoso.

Jovens, homens e mulheres negros assassinados, mortos por projetos de mundo que não lhes permitem viver, sonhar. Conforme disse Spartakus, que abriu uma live no Instagram, como forma de se proteger da abordagem policial racista, não importa que ele seja apresentador da MTV, Youtuber, morar bem, a polícia - as políticas de Estado que ela representa - não são feitas para o protegê-lo. Não importa se ele paga impostos e traz ao Youtube discussões raciais: isso não vai impedir que ele sofra a violência racial.

Ou seja, o fato que ele ressalta e que atravessa as histórias que apresento nesta pesquisa é que, mesmo que lutem por meios de conduzir suas vidas, os quais os colocariam dentro dos corpos rentáveis para o capitalismo, lidos como aqueles que deram gente, conseguiram empregos, moradia, constituem família, vivem sobre lógicas do ser bom cidadão, cidadã... Ainda assim estão fora do campo das vidas entendidas como as que devem ser protegidas pelo Estado. Que isso lhes é determinado desde seus ancestrais, que, na diáspora foram trazidos forçadamente para serem escravizados e seus trabalhos serviram para construir e fundar um país ao qual não podem pertencer senão para serem violentados, silenciados, explorados, aniquilados em seus projetos de vida, de sonhos.

São vidas sobre as quais sempre incidiu esse projeto colonial de aniquilamento, vidas que resistem, insistem, mas que sabem que são alvos, inimigos desse projeto colonial hegemônico de sociedade que se montou neste país desde seu projeto de Estado-nação e continua a atuar até hoje. São vidas atravessadas por projetos de aniquilamento de seus sonhos. Isso me faz recordar também as notícias sobre Ágatha Félix, de oito anos, assassinada por policiais que, em nome do Estado, sentem-se à vontade para entrar nas comunidades e atuar como querem,

pois sabem que têm junto deles um - até então - governador que afirmava a legalidade desse tipo de atuação.

Em nome de uma dita “guerra” contra ao tráfico de entorpecentes, o ex-governador Witzel legitimava que os policiais pudessem atirar - para matar - em qualquer pessoa da comunidade que apresente situação de risco. Nota-se o fortalecimento dessa política, através do apoio do ex-governador, a partir de sua atuação junto a policiais em Angra dos Reis. Numa ação em conjunto e estando presente na ação com esses policiais, o ex-governador legitimou que os policiais, estando em um helicóptero, atirassem contra um galpão que acreditavam estar tomado pelo tráfico. Depois, contudo, após referência em quase todos os noticiários, que o lugar no qual atiraram era apenas um galpão de encontro para cultos evangélicos.

Com a naturalização desse tipo de atuação, o referido governador sustenta e afirma um poder que dá direito aos policiais de atirarem assim que identificam um possível risco. Mas o que se enquadraria, para a polícia, em um possível risco? Um galpão, uma casa, uma moto? Com esse poder de atirar, os policiais assassinaram Ágatha enquanto ela voltava para casa de Kombi com a mãe. Moradora da Fazendinha, parte do complexo do Alemão, não era incomum para ela e sua família a presença de confrontos com a polícia, que entra na comunidade dizendo querer limpar dos "tralhas" o local - traficantes que sustentam o que se chama de comércio ilegal de drogas.

Em nome de exterminar o tráfico, afirma-se o uso do confronto policial para entrar nas comunidades. Os policiais entraram na Fazendinha atirando numa moto dita – por eles - suspeita e acertaram o corpo de Ágatha, uma menina de 8 anos. Para justificar essa atuação, referem-se ao efeito de um confronto, já que identificaram uma moto suspeita e atiraram contra ela. Dois disparos a esmo e mata-se uma criança! Há, por trás desse disparo, um projeto de morte das infâncias negras. Projeto reforçado por dados do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) que mostram que, no Brasil, todos os dias, morrem 32 crianças e adolescentes assassinados⁹. E que esses números superam, por exemplo, o número de crianças e adolescentes mortos em áreas de conflito como Síria e Iraque. O que é preciso dizer do interesse na formação dos projetos de aniquilação desses corpos, dessas infâncias?

Revoltado, o avô de Ágatha grita que fizeram isso porque não é a neta deles. "Atirou na Kombi e matou a minha neta. Foi isso. E isso é confronto? A minha neta estava armada, por acaso, para poder levar um tiro?" "As armas que ela gostava de usar eram lápis e caderno." O avô de Ágatha grita desesperado que a neta era estudiosa, só tirava dez e sonhava em ser

⁹ Matéria completa disponível em <https://www.unicef.org/brazil/homicidios-de-criancas-e-adolescentes>

bailarina. O grito do avô é para mostrar que eles estavam fazendo o "certo", criando a menina, apostando que o acesso à escola, suas boas notas permitiriam para ela um futuro. A família sonhava com o futuro de Ágatha, apostava nele e, mesmo diante de todas as dificuldades de se viver num ambiente em que, constantemente, corre-se risco, eles batalhavam, trabalhavam de modo a permitir que Ágatha acessasse educação e pudesse sonhar em ser bailarina.

Mesmo em um território no qual qualquer prática de violência policial está legitimada, com uma educação muitas vezes precarizada, em que a escola não tem infraestrutura, faltam professores, não há muitos livros, os trabalhadores precisam sair de casa para trabalhar, quando a polícia invade para “caçar” os traficantes. A família de Ágatha insistia em sonhar e permitir a ela acessar. Mas agora ela está morta, por dois tiros que eram para *possíveis* traficantes. *Eram possíveis traficantes em uma moto*. Essa possibilidade legitimou uma ação policial que retirou a possibilidade da vida de Ágatha e afetou, de forma violenta, sua família. Essa ação matou a menina, silenciou-a e nos deixa uma mensagem: Ela já não pode mais sonhar!

Ágatha tinha sonhos, sua família também, mas ela foi assassinada por dois tiros legitimados pelo Estado que me fazem perguntar: Quem pode acessar? Quem pode sonhar? O avô de Ágatha grita que são trabalhadores e fizeram tudo por ela. Para acessar. "Dar gente", não é isso que se espera dos moradores das comunidades? Esse tiro deixa uma mensagem, ela não pode mais sonhar, muito menos acessar e, independentemente do esforço que fizeram, sua família, seu corpo foi despedaçado por duas balas nas costas. Sua mãe, que tanto apostou em sonhar com a filha e fez de tudo para que ela pudesse acessar o mínimo de condições de existência, agora segura a menina agonizando em seus braços, vivenciando uma das piores dores que pode existir. E querem nos fazer acreditar que todos podem sonhar e acessar?

Há uma relação dos projetos de impedimento das possibilidades de sonhar com os projetos de aniquilação dessas vidas, dessas infâncias. Há o interesse em que essas infâncias não sejam tecidas em suas existências, suas narratividades, seus projetos de sonhos possíveis. Há um receio de que essas infâncias cada vez mais se fortaleçam em lutas pela possibilidade de se narrarem, de acessarem, de produzirem outros sonhos para essa sociedade. As possibilidades de esses corpos poderem compor e construir narratividades sobre suas vivências, que afetem o que coletivamente estamos criando como sentido de sociedade, é tolhido justamente pelo entendimento de que esse é um possível rastro de reinscrição social.

Vimos apresentando no percurso desta escrita o entendimento sobre projetos de aniquilação, de políticas de destruição e destituição dos direitos da humanidade. Optamos, aqui, por abordagens sobre as políticas de morte, referindo-nos a elas como políticas de aniquilação de mundos, de vidas e de possibilidades. Ao fazermos isso, optamos por esse termo devido aos

apontamentos de Simas e Rufino (2019) que nos alertam para o fato de que o contrário da vida não é a morte, mas sim o aniquilamento. Aniquilamento é a violência, o silenciamento, as impossibilidades provocadas, compostas por ações violentas. Aniquilamentos são projetos de violências e violações.

Como ressaltam os autores, nas culturas de terreiro, a morte é orisá e faz parte do ciclo da vida morrer. Mas morrer não necessariamente é o fim, o esquecimento. Nas práticas ancestrais, ao morrer no corpo material, ainda continua-se vivendo nas memórias, nas histórias contadas. A morte seria, então, a possibilidade de existir de outras formas, e corre-se o risco de, ao nos referirmos aos atos de violência como políticas de morte, passarmos a não mais cultivar a morte como ciclo da vida. A não respeitar a morte enquanto Iku, ancestral, e a colocarmos num viés cristão de demonização da morte. Por isso se faz necessário que passemos a relacionar que o contrário das políticas de vida são as políticas de aniquilação, produzidas por silenciamentos, pelo ato de se impedir inclusive o cultivo e passagem das memórias.

As práticas de aniquilamento de mundos, de possibilidades se tecem entremeadas pelo colonialismo que é tramado por práticas de desencanto do mundo, são efetivadas nos abusos, nos silenciamentos: tecimento de um estado radical de violência; da tentativa da retirada total de possibilidades; de nos colocar num lugar de abandono social, onde a vulnerabilidade é sentida ao máximo na impossibilidade de criação de redes de apoio; de se tornar alvo de uma maquinaria de guerra tecida em subjetividades que a reproduzem enquanto torna alguns corpos mais do que abandonados pelas políticas públicas, pelas redes de sociabilidade, pelas conexões-mundo, mas é a composição de que esses corpos se tornem alvo da produção incessante da humilhação e do trauma.

A colonização (pensamos a colonização como fenômeno de longa duração, que está até hoje aí lançando seus venenos), gera “sobras viventes”, seres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses; um depende do outro. Algumas “sobras viventes” conseguem virar sobreviventes. Outras, nem isso. Os sobreviventes podem virar “supraviventes”: aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, armando a vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 05 -06).

Quando os autores abordam a diferença entre as vidas atravessadas pelas práticas de aniquilação, ressaltam uma distinção entre os sobreviventes ao ressaltar que nem todas as vidas conseguem se tornar o que eles chamam de supraviventes. As vidas que conseguem se tornar

supraviventes são aquelas que se juntam, em plano comum, na criação de formas políticas de modos de estar no mundo. Aqui acredito haver um importante pista de que, para nos tornarmos inventores de políticas de sonhos, de modos de vidas supraviventes, precisamos exercer um *ethos*, uma ética coletiva de estar com que permita o aparecimento de sonhos possíveis, de invenções de modos de políticas coletivas possíveis.

Esses planos de invenção das vidas, dos sonhos e dos mundos estão sendo disputados a todo instante. E alguns desses planos dos sonhos são silenciados, oprimidos e violentados por forças que querem aniquilar qualquer possibilidade de surgimento da pluralidade dos sonhos. Por isso, nem todos os sobreviventes encontram formas de se tornarem supraviventes. Há uma maquinaria que, constantemente, cria mecanismos de impedimento do aparecimento de qualquer modo coletivo de sonhos que possa desestabilizar o que é definido pelas práticas coloniais, neoliberais do sonho.

Freire (1987) - quando nos afirma que se a educação não for libertadora, o sonho do oprimido é se tornar opressor - está trazendo esse entendimento a partir do fato de que o sonho é que as políticas de sonhos são produzidas e que algumas dessas políticas ganham força de tal maneira, que passam a atuar em nós, em nossos sonhos de forma colonizadora. Ele concede o entendimento de que, se a educação não for libertadora o sonho do oprimido será ser opressor porque é essa a política de sonho do opressor, do colonizador branco, que está de forma hegemônica nas instituições deste país. E está nas instituições e também na educação, no seu interesse de produção de subjetividades, de políticas de sonhos ligados a esse hipercapitalismo: ao fazer morrer para que se tenha sucesso e nos tornemos vencedores.

Segundo a proposta de Freire (1987), se não lutarmos por políticas libertárias dos sonhos, passaremos por processos apontados por Fanon (2008) em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, em que aponta o fato de como vai se montando toda uma política de mundo que não permite ao povo negro tornar-se negro. Não é permitido tornar-se negro a partir de seus referenciais, da beleza de seu povo, porque numa sociedade embranquecida vai sendo criada a desvalorização da cultura negra. Essa é uma estratégia racista de fazer que os negros possam odiar quem são, sua cultura e ancestralidade.

Relacionando o pensamento de Fanon (2008) ao de Freire, quando este propõe ser o sonho do oprimido tornar-se opressor, compreendemos que o oprimido será bombardeado pelos valores e o mundo do opressor, de tal modo que é sufocado por esses valores a não poder tornar-se o que é. Somos uma sociedade na qual, hegemonicamente, temos um projeto branco de ideal de vida, de desejo que vai produzir - violentamente - sobre os povos negros o desejo

de se embranquecer de modo a poder ser aceito, digno de amor, de acolhimento social de uma sociedade que se faz e se funda num projeto onde o branco é o modelo ideal de vida.

Diante desse modelo só restaria aos povos negros se embranquecerem e se adaptarem ao desejo do branco e, então, viverem sob a máscara branca. E o que permite que os povos negros possam se livrar dessa máscara branca, desse carrego colonial do branco, é fazer de si um processo de tornar-se negro. Uma política de enfrentamento ao sonho de embranquecimento que está sendo produzido para elas, no convívio social, a todo momento.

Vale destacar que essa frase traz certa polêmica de que Freire (1987) estaria dizendo que o desejo do oprimido é se tornar opressor, mas isso é reduzido ao fato de que o oprimido escolheria, como se tivesse unicamente nas suas mãos não ser subjetivado pelos valores do opressor. Freire tenta evidenciar, aqui, as maquinarias de controle de quem nós somos e dos nossos sonhos, por políticas que nos oprimem a tal ponto que retiram de nós também as possibilidades de inventarmos nossas próprias vidas e experiências, bem como de nos reconhecermos capazes de produzir nossos modos de vidas, de afirmar nossas políticas

Freire (1987) não está olhando para o campo do desejo como algo individualizado, mas sim como algo produzido historicamente. Dessa maneira, reflete sobre as políticas de sonhos que estão formando nossas experiências de mundo a partir de uma relação de formação mundo que nos tem sido ensinada nas nossas relações sociais...E é inegável que nossas relações sociais - de forma hegemônica - estão ligadas a políticas de racismo, machismo, elitismo, misoginia, capacitismo, LGBTQIAPfobia, gordofobia... Freire (1987) destaca que todos nós devemos nutrir práticas de luta para nos emancipar coletivamente dos projetos políticos dos sonhos da branquitude, dos sonhos do machismo, dos sonhos de opressão... Dos projetos de sonhos que nos oprimem, mas que nos são ensinados. Somos ensinados a produzir e reproduzir essas práticas, desde nossa formação enquanto crianças. E, se não nos emancipamos coletivamente, seremos aniquilados por toda uma maquinaria de morte, de enquadre e normatização dos nossos sonhos.

Essa maquinaria forma-se e se fortalece para impor sobre nós formas violentas a fim de que nos tornemos objetos de reprodução desse sistema opressor que é o capitalismo. Principalmente para que possamos reproduzi-lo nas nossas potências inventivas de sonhos e, com isso, passemos a apenas nos subjetivarmos a partir dos sonhos do opressor. Assim, tornamo-nos objetos desse sistema capitalista, tecido nas violências das práticas de aniquilamento, das quais devemos nos desvencilhar – coletivamente – por meio de lutas, pelas possibilidades de nos tornarmos – juntos – sujeitos das nossas políticas inventivas de sonhos, que se tornam a afirmação de práticas de vida, de encantamento de mundos possíveis.

4. CAPÍTULO III: Memórias de um campo problemático

Cotidiano do conselho tutelar

Não digam que eu fui rebotinho,
 Que vivia à margem da vida
 Digam que eu procurava por trabalho
 Mas sempre fui preterida.
 Digam ao meu povo brasileiro
 Que o meu sonho era ser escritora,
 Mas eu não tinha dinheiro
 Pra pagar uma editora.
Carolina Maria de Jesus¹⁰

O problema desta dissertação foi-se construindo enquanto estava envolvida pelas diversas análises que me tomavam através da memória da minha prática de estagiária no conselho tutelar. Pensar, analisar e problematizar minhas práticas faziam-me ser conduzida por inúmeros questionamentos que se relacionavam com o problema principal diante da minha formação naquele momento: Como me formar psicóloga? Quais dessas questões, colocadas diante de mim, dar-me-iam pistas do que seria exercer uma prática ética enquanto psicóloga? Seguindo, tentando achar pistas que me ajudassem a dar algum contorno para esses questionamentos, fui remetida a inúmeros pensamentos que me levavam a analisar a atuação no estágio.

Atuar no conselho tutelar era chegar a um espaço no qual não sabíamos o que aconteceria ou ainda que iríamos encontrar. Era sempre atuar no inesperado. Passando pelo portão do conselho tutelar, sabíamos que estava garantido lidar com várias problemáticas no campo dos direitos das crianças e dos adolescentes. Problemáticas essas que sempre nos surpreendiam visto que, por mais que entre elas houvesse algo comum de atravessamento, havia também algo singular nas tramas que apareciam nas problemáticas presentes em cada atendimento.

Pensando nesse espaço do inesperado, lembro o meu primeiro dia de estágio no conselho tutelar. Era proposta das supervisoras que, no nosso primeiro dia no conselho, um

¹⁰ (In: Folha da Noite, 09/05/58, p. 5)

estagiário antigo levasse um novato de modo a ambientá-lo com o espaço. Nesse dia, da minha chegada ao Conselho, assim que passei pela porta de entrada - onde as pessoas esperam atendimento - olhei para a recepção e senti como se aquele lugar fosse imenso. Sentia que não sabia como me portar, como me posicionar naquele lugar. Mas, de alguma forma, parecia já saber sem bom falar boa tarde para todos. Assim, cheguei olhando as pessoas e ainda me sentindo um pouco fora daquele ambiente, enquanto ia sendo apresentada pelo estagiário. O estagiário me apresentava em cada sala e a cada pessoa do Conselho e eu os conhecia, olhando como quem vê algo pela primeira vez e precisa prestar atenção em cada detalhe. Olhava com bastante atenção de modo a não deixar escapar nenhum detalhe.

Sobre esse primeiro dia de estágio, tenho à memória o fato de permanecer mais silenciosa. Ainda que outro estagiário estivesse me apresentando ao conselho - o que de certa forma trazia conforto e maior tranquilidade naquele espaço - existia alguma estranheza, algum desconforto e um entendimento de certo distanciamento em entender aquele espaço como uma possibilidade. Hoje, quando me recordo desse dia, da chegada ao espaço do conselho tutelar, é-me interessante pensar o quanto sentia o distanciamento, estranhamento e não pertencimento àquele espaço. Sentimento que se desfazendo com o tempo.

Ir toda a semana ao estágio construía a familiaridade com o espaço, com o trabalho. Familiaridade essa, que esteve distante no início do estágio —em que o desespero era de tal ordem, que tinha vontade de chegar para as supervisoras e pedir que elas me dissessem, com muitos detalhes, o que deveria fazer e como deveria me portar agora, que era estagiária no conselho tutelar. Queria perguntar: Quais são os passos que devo preencher para atender da melhor maneira? O que se espera de um estagiário de psicologia no conselho tutelar? Queria muito que elas me respondessem ou que alguém, algum outro professor ou estagiário antigo, o fizesse. Mas eles não tinham essas respostas... Como hoje também não as tenho: não porque não tenha atuado naquele espaço ou por não haver feito as minhas apostas de como atuar no conselho tutelar, muito pelo contrário!

Exatamente por vivenciar o dia a dia do conselho, pude passar a entender a política que era sustentada quando não nos eram oferecidas - por nossas supervisoras - respostas prontas. Era preciso permitir um espaço de formação que se abrisse à possibilidade do surgimento de apostas singulares, que desviavam de receitas prontas. Era permitir a possibilidade de construirmos uma atuação na qual fôssemos também tomados pela tensão de sustentar uma atuação tecida nas apostas e no correr o risco de, todo o tempo, ter de analisar essas apostas e, muitas vezes, ir percebendo que não foram as melhores e as mais adequadas de modo a poder compor outras intervenções. Ora, deparávamo-nos também com a questão de que essas apostas

estavam longe de serem as ideias, mas eram as possíveis em realidades muito complexas onde a violência - principalmente do Estado – faziam-se muito presente e não nos permitiam muita invenção.

Entender que esse cotidiano se tecia nas apostas foi-me compondo a tal ponto, que pude perceber algo - na atuação do conselho - que sempre escapava do previsto, do correto, do ideal. Afinal de contas, nós não atuávamos em "condições ideais de temperatura e pressão". Muito pelo contrário, atuávamos sob pressão, por exemplo, de ter de compor rede com a assistência social para pensarmos na possibilidade de abrigar uma família que morava na rua. Tínhamos de garantir que essa e outras famílias acessassem um abrigo, pudessem ter a garantia, pelo Estado, de poder ter uma casa. Mas sabíamos que faltavam vagas no abrigo, que o prescrito em lei nem sempre é o que está garantido.

Ter espaço de moradia é algo prescrito na lei e deveria abranger a todos, mas não é o que víamos acontecer. Sabíamos disso na prática, já que atendíamos várias crianças e adolescentes desabrigados. Experenciávamos - cotidianamente - a prática de um trabalho em instituição onde não somente as violações de direitos - como também as narrativas sobre elas - eram recorrentes o tempo todo. Para nós, destacavam-se os efeitos, o resultado final, de todo o processo que permitia determinada violação. Por exemplo, era natural aparecer alguma narrativa que nos indicasse determinada mãe como negligente, mas a narrativa não nos mostrava quais fatos permitiram a produção daquela condição. Não apareciam, nos relatórios, as condições que essa mãe e filhos viviam, de modo que pudéssemos entender quais vetores permitiam tal situação de vulnerabilidade social. Na maioria das vezes, não havia relatos que não nos permitissem chegar ao ponto em que a mãe era apontada como única responsável por uma série de vulnerabilidades sociais. Além de ela própria sofrer com isso, era muitas vezes marcada como única responsável pela situação de violação de direitos e apontada como negligente.

Ao revisitar os atendimentos que fiz e relatei nos meus diários de campo, não é difícil tomar como analisador o fato de que - em muitos casos de mães que atendíamos no conselho - já chegavam até nós a afirmação de negligência ou essa marca ia aparecendo e se naturalizando ao longo do processo. Ao perceber essa questão, é possível identificar uma vertente de naturalização acontecendo no processo. Vertente que produz uma história única e linear da mãe vista como sujeito individualizado e responsável por toda uma rede e tramas que se compõe para construir a experiência de mãe negligente.

Quando pensamos esse termo “mãe negligente” não apenas como o efeito de experiência, mas como enredar de práticas que se entrelaçam e formam essa produção, somos

levados a problematizar a formação da mãe negligente. Problematizar essa formação da produção da mãe negligente não se faz pelo fato de tentarmos apagar a possibilidade de existirem mães, de fato, negligentes. Mas a questão se coloca - na naturalização dessas produções - pelo fato de que algumas mães, por pertencerem a determinado grupo racial, econômico, são analisadas e julgadas cotidianamente pela nossa sociedade como sendo negligentes.

Quem são essas mães, hoje apontadas como negligentes? Como se tecem esses apontamentos das mães negligentes em nossas práticas como psicólogas/os? Qual a relação da psicologia com esses signos que somos chamados a usar, como ferramentas, quando vamos atender famílias e pensar caminhos das produções de direitos para as mesmas? Analisando essa produção da mãe negligente, lembro-me da história de uma visita domiciliar que acompanhei em comunidade de Niterói. Fomos lá para averiguarmos uma denúncia vinda do médico de família, da escola e da vizinha dessa mãe, dita por eles como negligente. Quando chegamos a sua casa, vimos que a mãe morava com os filhos num cômodo pequeno, feito de papelão.

Assim que começamos a conversar com ela, sobre o porquê de não ir às consultas de pré-natal, explicou-nos que o seu filho - agarrado em sua perna - era hiperativo e, por isso, tinha dificuldade de descer o morro, pois estava grávida e tinha receio de cair ou de acontecer algo mais grave: muitas vezes, sozinha, não conseguia segurá-lo. Disse-se saber ser preciso fazer o pré-natal, mas como não tinha ajuda de alguém para ficar com o filho ou ajudá-la a descer, ficou difícil ir às consultas do médico de família. Percebendo essas dificuldades, o conselheiro decidiu fazer um combinado com o motorista do conselho, que a levaria - no dia seguinte - até o médico e, depois, até o conselho, de modo que pudéssemos atendê-la com mais atenção e fizéssemos os encaminhamentos necessários para reverter as violações de direitos que estava vivendo. Ela gostou do combinado e, no outro dia, estava no conselho.

Assim que ela chegou ao conselho, fomos ver os encaminhamentos relativos a essa família e percebemos que já tinham sido feitos alguns encaminhamentos ao Centro de Referência da Assistência Social (CREAS), solicitando que atuassem em conjunto com o conselho para conseguirmos uma moradia digna a essa família. Ou seja, os encaminhamentos já haviam sido realizados, deram-se justamente em relação à precariedade da moradia em que viviam, mas demonstravam que nada de efetivo teria sido feito para retirar a família dessa situação. A mãe já teria passado por uma série de lugares, sem que sua situação tenha sido escutada, modificada.

Nesse mesmo atendimento, a mãe nos contou sobre seus filhos: uma filha morava com sua mãe e tinha mais três filhos: o que estava ali com ela, o que esperava e o que havia perdido.

Ao falar do filho que perdeu, narrou sobre o desejo de não mais ter filhos e que estava, havia mais de um ano, esperando pela cirurgia de laqueadura pelo SUS, mas não tinha conseguido. Essa cirurgia seria feita após sua última gravidez, mas um aborto impediu- depois de ter ido a um dos hospitais públicos de Niterói, em trabalho de parto - e não ter sido internada porque a equipe médica pediu que retornasse para casa. Dias depois, quando voltou ao mesmo hospital, o bebê já estava morto.

A morte da criança gerou muitos problemas de saúde para ela, inclusive sangramentos inesperados. Por conta da cirurgia ter sido programada para o momento do parto - o que não aconteceu - nem mesmo foi concedida a possibilidade de ser realizada em outro momento. Até hoje não me sai da memória a naturalidade com que essa mulher contava os acontecimentos, como quem soubesse o que o Estado tinha a oferecer a ela. Enquanto fazíamos esse atendimento, foi preciso fazer fotocópias de seus documentos: pedi para sair da sala e fazê-las. Senti que precisava sair da sala, pois ficou muito difícil ouvir todas as opressões que ela relatava. Imediatamente fora da sala, comecei a chorar, chocou-me aquela situação ser de tal forma naturalizada na vivência dessa mulher, que já era narrada como normal.

E de fato era normal, já que as narrativas, com tamanha normalidade, eram aquilo que - cotidianamente - o Estado através de nós oferecia como política para sua vida. E essa normalidade era carregada de práticas violentas, de morte, narrado com tamanha banalidade porque essa naturalização era produzida constantemente sobre a história dela. Nós, no conselho, não estávamos isentos dessa naturalização e de contribuirmos com essa narrativa, pois que, depois de a atendermos, fomos descobrir que essa mãe já era atendida pelo conselho, por sua conselheira de referência. Ao apresentarmos o caso na reunião de conselheiros e colocarmos nosso entendimento sobre a situação dessa família, a conselheira discordava, achava que a mãe era negligente e levantou documentos das assistentes sociais do hospital, de psicólogos para legitimar sua visão da mãe negligente.

Para contrapor essa visão, foi preciso apostarmos em uma abertura de estudo de caso sobre esse atendimento, aposta por parte do conselho de que não iríamos marcar a vida dessa mãe como negligente. Para produzir outra narratividade sobre a história dessa mulher, recorremos a parceiros tanto no SUS, como na assistência, para compor uma rede que abrisse a possibilidade de contarmos narrativa distinta sobre a vida dessa mulher, dessa mãe. Esse embate, essa composição, de contrapor a narratividade que só oferecia como caminho a afirmação da mãe como negligente, só foi possível por meio de parcerias e conexões com documentos, que nos embasassem no apontamento de nossa negligência de que fatos

importantes acontecidos - ou que ainda estavam ocorrendo - tinham efeitos na vivência dessa família, dessa mulher.

Essa aposta só pode ser tecida em meio a embates e contradições entre membros da equipe na qual apostavam na negligência e outros resolveram apostar na composição de uma narrativa que apontasse as negligências que essa mãe sofre e sofreu. Alguns de nós perceberam que, se agíssemos com muita rapidez em tecer as respostas sobre esse atendimento, acabaríamos ignorando fatos que nos levariam a cometer a violência de afirmar a mãe como negligente, sendo que ela e sua família estavam sendo negligenciada.

Nesse caso, diante da análise do risco de afirmação rápida e violenta dessa mãe como negligente, parte da equipe escolheu ter - como nossa aposta de composição - atentarmos ao entendimento de quais produções atravessavam não apenas a vivência dessa mãe, dessa família, como a de outras famílias e mães que estavam vivendo determinadas situações de precariedade.

Atendimentos como esse, dessa mãe, levaram-nos a problematizar a importância de analisar a vulnerabilidade e a precariedade produzida na vivência das famílias. Vamos tecendo práticas nas quais nos recusávamos a marcar as mães como únicas culpadas ou responsáveis por determinada produção. Colocávamo-nos num movimento que sempre pretendia pensar e

problematizar as estruturas sociais que as colocavam em determinada situação de vulnerabilidade, pobreza, escassez de vínculos sociais. Com esse e outros casos, uma parte da equipe assumiu o desafio de pensar em como atender cada caso de crianças e adolescentes, analisando como se produziu determinada situação. Haja vista a construção dessa possibilidade - ao invés de agirmos de maneira rápida e mais determinista, contentando-nos de marcar a mãe ou algum responsável como negligente - entendemos haver importância no tempo de escutá-los e pensar quais mecanismos permitiam que as produções daquelas condições ocorressem, problematizando porque ocorriam e a quem e ao que fortaleciam.

Colocávamo-nos no exercício de escuta e, a partir desse atendimento com a mãe, fortalecíamos a percepção dessa, da necessidade de termos o cuidado de, nos diferentes atendimentos, analisarmos quais acontecimentos se permitiram, de determinada maneira, numa boa parte da equipe. O que não quer dizer que isso se dava de maneira natural e sem conflitos. Pelo contrário, abrir-se a um campo de questionamento era também estarmos nas incertezas, decidindo pelo que fazer e agir em determinado momento e esperando para analisar os efeitos dessa atuação. Nem todos da equipe iam por esse caminho e, nem sempre, nós sustentávamos conduzir dessa forma. Para que se tecessem apostas nessa diretriz, eram necessários muita escuta, análise, arranjo e luta. Nem sempre conseguíamos sustentar isso em nossas práticas.

Não estamos aqui discursando como salvadores nem entendendo que sempre se conseguiram desburocratizar ou contrapor as práticas tão instituídas. Muitas vezes, o que conseguíamos era lançar as problematizações sem modificar o curso da culpabilização das mães e das crianças e adolescentes. Mesmo diante do entendimento de todos limites que tínhamos na apostar em outras atuações possíveis, seguíamos perguntando sobre como se construíam as situações que permitiam que aquelas crianças e adolescentes tivessem seus direitos violados.

Começamos, então, a ter - como norteamento de nossas práticas - a análise da problematização da formação da situação e de quais problemas sociais, políticos, relacionais permitiram a formação desse efeito: boa parte da população tem seus direitos violados. Fomos entendendo que esse era o desafio, de escutar, antes de pressupor qualquer fato. E teríamos de problematizar quem é essa parte da população que, constantemente, tem seus direitos violados; porque temos uma sociedade na qual essas violações se tornam a regra. Entendíamos, assim, que pensar em quem possuía seus direitos respeitados e acessavam de fato os direitos humanos, era uma parte da população distante daquela que atendíamos. Isso nos fazia perguntar: Porque essa parte da população tem seus direitos violados? Quem é essa população que sofre violência sistêmica e necessita do conselho tutelar?

Norteiam-me essas indagações. Fui entendendo que, quanto mais familiarizando com o conselho, com as estratégias de atendimento, mais é preciso atentar-se à escuta da problemática que produz certos acontecimentos, que tecem certos efeitos. Efeitos esses que se repetem, embora as produções não sejam as mesmas. Isso me fazia analisar que o prescritivo não dá conta da complexidade das demandas que chegavam diariamente ao conselho.

Alguns de nós ia percebendo que os especialismos nos daria garantias, mas que essas garantias eram perigosas. Não para nós, já que percebíamos que atuar pela escuta rápida e certos determinismos - como a afirmação da mãe como negligente, crianças e adolescentes como casos perdidos, bandidos... -seria irmos junto com forças muito determinadas que tentavam se instituir em nós e em nossas práticas de qualquer maneira. Essas forças tentavam se afirmar oferecendo-nos um lugar. O lugar do especialista que sempre sabe qual receita usar e como conduzir de forma sem muitos riscos determinada questão.

Habitar esse lugar de especialista nos ofereceria um certo reconhecimento social. Afinal de contas, nossa sociedade espera que, quando somos chamados a oferecer um determinado parecer - possamos fazê-lo afirmando fatos sem muitos questionamentos, determinando o quê e como se deve fazer para alcançar um resultado efetivo com rapidez em relação a determinada situação. Deseja-se que possamos apontar um saber eficiente e rápido,

como se este saber pudesse ser replicado em inúmeros casos - sem muitos questionamentos e problematizações - e resolvesse de forma rápida e eficaz a situação apresentada.

Esse modo rápido de responder às demandas afirma uma política burocrática na qual se escolhe gastar menos tempo e dinheiro ao se tentar investir em estratégias de cuidado. Pode-se dizer que é uma estratégia que diz se montar - em nome e em torno do cuidado - com a presença de uma certa situação de precariedade, mas que acaba ocorrendo muito mais no controle e na culpabilização, tornando-se estratégia que deslegitima os verdadeiros responsáveis de serem chamados a responder sobre determinada situação. Sabemos que, em muitos casos, o maior responsável é o Estado, que se monta sobre instituições que se tecem na afirmação de diversas estratégias fortalecedoras e defensoras das políticas estatais e, para tal, usam como um grande vetor a culpabilização das famílias, de modo que essas sejam responsabilizadas por uma série de falhas do sistema, que não consegue lhes garantir direitos básicos que se encontram como deveres do Estado na constituição. É fato também que o Estado não é o único responsável por essas práticas, que se fortalecem em valores que são aplicados sobre essas famílias.

A formação desses valores está em arenas sociais que permitem que as práticas de Estado se teçam na instituição desses valores. O que significa dizer que todos nós somos também responsáveis pelas práticas e valores sociais que vamos tecendo e instituindo, mesmo sem perceber. Gostaria de exemplificar isso com uma cena que vivi e que mostra como certos valores vão sendo fortalecidos no nosso cotidiano. Estava em uma das paradas de espera do BRT e, de repente, apareceu uma criança correndo, que começou a chorar e a mexer na catraca. Rapidamente percebi uma outra pessoa próxima de mim, perguntar alto: “cadê a mãe?”. Logo, referindo-se à responsabilidade da mãe sobre a criança, sem pensar que essa criança poderia estar ali acompanhada de outra pessoa. A criança apenas correu à frente de sua mãe, chorando, porque queria atravessar logo a catraca.

Entender que uma criança chora, corre e faz barulho poderia ser algo mais simples e tolerável e isso não precisa ser um motivo para chamar a mãe a controlá-la. Volto a ressaltar: porque chamar a mãe? A criança não poderia estar ali com o pai, avó, avô, irmão, algum outro responsável? Mas explica sermos uma sociedade que individualiza a criação das crianças na figura da mãe. Essa forma de pensar a criação das crianças e adolescentes é uma política que se institui e naturaliza-se na nossa sociedade.

Em outras sociedades há formas distintas de se relacionar com a criação das crianças e adolescentes. Sobonfu Somé (2007) afirma, em seu livro: *O espírito da intimidade*, o estranhamento que teve ao sair de sua tribo na África para morar nos EUA. Ela estranhou como a vida que se tece é diferente dos modos que se fazem com seu povo. Em Dangara, os

casamentos, a criação dos filhos se tecem de maneira coletiva. Não existe a experiência de a mãe ser a única responsável pela criação do filho. Os filhos são daquele grupo e cada membro pertence àquela vivência, também ensina a criança e toma conta dela. Não existe essa responsabilização na figura da mãe, isso sequer faz sentido. Mas, na nossa sociedade, faz todo sentido que a criação de crianças e adolescentes seja centralizada e individualizada na figura das mulheres, sejam elas avós e mães. É até natural que os homens possam abandonar seus filhos.

As mulheres se encontram em um contexto no qual são punidas e responsabilizadas pelo Estado que, ao mesmo tempo, não garante o acesso a todos aos direitos básicos e coloca-se na estratégia da necessidade de especialistas que possam - de maneira rápida e determinista - apontar falhas que sejam externas à montagem das instituições estatais e permitam que as mesmas não sejam questionadas e colocadas em análise no que tange às suas práticas de afirmação da hierarquização elitista de acesso aos direitos, na qual uma parte da população de maioria branca detém a proteção e a possibilidade de trânsito social, enquanto as partes não brancas sofrem com estratégias de dificuldade de trânsito social, de acesso a condições mínimas de existência, sendo deixadas à mercê da precariedade.

Quando aceitamos o lugar de profissionais especialistas, colocamo-nos como profissionais que afirmam práticas deterministas para as vidas, como se nos fosse possível definir de modo rápido e eficaz políticas que incidem e determinam futuros, trânsitos sociais e acessos. Se passamos a assumir o lugar de profissionais que são capazes de responder a demanda que serve ao projeto neoliberal que pede rapidez e eficiência nos atendimentos justamente para que com isso, preocupados com sermos reconhecidos socialmente como competentes, deixemos de analisar o que está em jogo nesse projeto. Também podemos ler isso em relação ao fortalecimento do Estado, como naqueles que dão conta de não sobrecarregar o sistema, levando as demandas adiante e servindo ao Estado. Não deixam que suas instituições fiquem sem responder à problemática que envolve a seletividade do campo do direito e a produção da necropolítica. Se seguimos por esse caminho, vamos - ao invés de responsabilizar o Estado - tecendo especialismos que criam teorias e saberes interessados por encontrar um outro a ser marcado como culpado, e responsabilizado por uma série de políticas que não funcionam no sentido de promover, de fato, direitos e acesso. Essas políticas se fazem na afirmação da retirada de direitos de grande parte da população.

A questão é que, muitas vezes, levar as encomendas adiante - nas instituições - não é sequer questionado nem analisado, tampouco se pensa nos efeitos que essas soluções rápidas e eficazes vão produzindo. Afirmando essas apostas, tecemos práticas as quais afirmam políticas

que tornam os direitos seletivos. Direitos seletivos significam dizer que alguns passam a acessar direitos básicos, como a educação, moradia, alimentação, trabalho etc. Enquanto outros não acessam esses mesmos direitos e vivem sob condição de precariedade e desumanização.

Falamos muito sobre os processos de desumanização, quando o outro se torna objeto, e não podemos nos esquecer que o processo de se tornar objeto também se dá em relação a não poder acessar condições básicas de existência, como a alimentação, o que faz com que a pessoa esteja à mercê social da caridade e boa vontade de outros, atingindo criticamente sua autonomia.

Não podemos deixar de levantar essas questões nas nossas análises de que uma seletividade econômica dita o limite social de onde não somente parte da população branca privilegiada pode chegar, como também onde aqueles que não estão sendo seletivamente beneficiados chegam e como essa modulação influi diretamente nos processos de autonomia. Se pensarmos nesses limites sociais, quem tem seus direitos garantidos de poderem ser um sujeito autônomo? Os homens brancos e ricos? Os outros, que não se encaixam nesse padrão, para possuir acesso aos mesmos direitos, precisam lutar. Sendo assim, não podemos pensar que as relações de autonomia, de sucesso social, são a consequência de conquistas individuais, mas são sim consequências de todo um aparato político que se monta para beneficiar grupos da população em detrimento de outros.

Carolina Maria de Jesus (2019) evidenciou essa produção desigual de oportunidades sociais. Em seu livro *Quarto de despejo*, a autora narra toda a condição de vida que é destinada a moradores da favela. Descreve sua sensação, no corpo, de quando estava no centro da cidade e de quando chega à comunidade. O centro parecia uma sala de visitas cheia de lustres, tapetes e almofadas. Quando chegava à favela: o cheiro de excrementos, parecia entrar num quarto de despejo, um lugar que se destinava aos restos sociais.

Jesus (2019) narrou a dificuldade de uma mãe negra para alimentar seus filhos e a crueldade de políticos que só aparecem na favela para fazer promessas em época eleitoral, mas não se importavam, depois, se o povo passava fome ou se mulheres como ela - que deixavam de comer para dar de comer aos filhos - sentiam fraqueza, se conseguiam ver o mundo ou fazer suas atividades. Ela mesma, nesses dias, não conseguia escrever, sustentar na sua escrita um sonho de que um dia alguém pudesse ler seus textos e conseguir ajudar no capital para publicá-los.

Carolina Maria de Jesus teve a coragem de fazer da sua escrita um campo de sonhos e também de denúncia de uma realidade que vivia e não era muito dita nos espaços em que as escritas estavam reconhecidas e legitimadas. A ela não era dado o direito de ocupar esses

espaços, porque sofria com os efeitos de um projeto de modulação dos acessos que atuava para impedir que pudesse alcançar seus sonhos, e que também pudesse escrever de um cotidiano de periferia, que era entendido como não desejado e desinteressante justamente por dizer também das lutas por outros modos de fazer relações sociais. Assim Carolina insistia em escrever, a fim de produzir para si uma narratividade que não seria a de pobre coitada, mas a de uma mulher negra batalhadora, que tinha sonhos não alcançados por conta de empecilhos sociais.

Pensar, então, a narratividade tomando-a enquanto uma questão a partir de Carolina Maria de Jesus, significa poder problematizar quais vidas e saberes encontram lastro, quais são valorizados e têm destaque como possibilidade de serem narrados nos espaços de escrita, nos jornais, revistas, livros. Quais são capazes sequer de serem reconhecidas enquanto histórias que estão sendo narradas. Quem pode ser visto como escritor e escritora e ter direito de narrar? Quais vidas e espaços são narrados e quais não? E se trazemos esse questionamento para a psicologia, a questão se coloca em disputa - para nós psicólogas/os - de como se tecem as nossas narratividades. Quais saberes valorizamos e quais não?

Estamos diante de problemáticas que nos direcionam a analisar como tecemos práticas que possam produzir saberes que tragam - em sua narratividade - os efeitos das desigualdades raciais, sociais, nas suas composições. Precisamos, com nossas práticas, permitir a composição de espaços onde as pessoas, com suas próprias vivências, possam se afirmar e fortalecer. E - se dizemos que precisamos permitir que nossas práticas possuam uma porosidade, uma superfície de passagem e composição para diversas vivências - é porque sabemos que há disputas em torno dos saberes que efetivamos nas nossas práticas, saberes que entram em disputas com outros, capazes de apagá-los. Apagá-los na tentativa de anular do campo social os sujeitos que produzem aqueles saberes.

Um exemplo disso é o caso no qual nos vimos, diante da possibilidade de apostar numa prática que se coloca a narrar uma experiência de mulher-mãe-negra ou apontá-la como mãe negligente, sem dar lugar às histórias das instituições e violências que acompanharam ao longo da vida, sem dar lugar às histórias que não a deixariam ser apenas mais um caso de mãe negligente. O que estabelecemos, quando nos dispomos a recolocar os lugares e questões que nos damos e fazemos em nossa prática profissional, é reconhecer que há um saber sobre essa mulher que se distancia de sua vivência e que opera sobre ela uma sina, o destino inescapável de ocupar um determinado lugar social: rebotinho.

Ao operar sobre essa mulher através de tal política de narratividade inscrita por saberes desinteressados dos tecidos de suas histórias, suas rugas e rugas dizendo-a como negligente,

estaríamos tecendo práticas como mecanismos de culpa e das políticas de morte. Aliançamo-nos com práticas que servem para marcar aqueles que são destinados à morte.

Diante da possibilidade de tecermos e fortalecermos práticas e vetores das políticas de aniquilamento, não podemos nos instituir nessas práticas e fazer dos nossos modos de narrar estratégias e produções, nas quais podemos escolhemos práticas e saberes que fortalecem uma narratividade no lugar de resto, do descartável, do erro, sem dar o direito de defesa, de afirmação da dignidade a outrem. Direito à vida, de ser vista e entendida no campo das relações cotidianas como humana, entendendo que direitos humanos não se resumem a um conjunto de códigos e leis. O campo dos Direitos Humanos está em formação e disputa em nossas ações cotidianas.

Então, se os Direitos Humanos são ações cotidianas de uma sociedade que legitima ou não direitos, quais direitos estão sendo legitimados? Quais corpos possuem efetivamente direitos? Como, em nossas práticas, avaliamos a problemática do campo dos direitos humanos tornando-os não mais seletivos, mas um campo de equidade no qual aqueles que, hoje, sofrem estando fora do enquadre seletivo sejam reconhecidos como humanos e tenham também seus direitos respeitados?

Se o direito de defesa é um direito humano, ao marcarmos uma mãe com o signo da negligência, se a dizemos "mãe-negligente", ao compormos com saberes que calam e a alheiam de sua própria história - em suas contradições, sentidos e paradoxos - estamos, de uma maneira extremamente violenta negando este direito.

Não podemos nos esquecer de que - como psicólogas/os - somos chamados constantemente a habitar esse lugar da narratividade dos especialistas. Somos instados a fazer relatórios, prontuários, pareceres apontando caminhos de intervenções para os diferentes equipamentos do Estado; produzindo narratividades para essas vidas que vão, em muitos casos, ser judicializadas e submetidas ao máximo do controle cotidiano. O judiciário passa a apontar as melhores formas de intervenção nas casas dessas famílias, nas suas formas de se relacionar.

É preciso destacar que trabalhamos, inclusive, em muitos desses equipamentos do Estado - seja na rede de saúde mental, judiciário, conselho tutelar, hospitais públicos, entre outros. Espaços sobre os quais somos chamadas a narrar, a produzir um saber que se dá em relação a afetar a vida daqueles que atendemos. E, quando estamos nesses espaços e não nos colocamos no lugar de profissionais que detém os saberes pré-estabelecidos e determinados, que prontamente respondem e resolvem as questões, teremos nossos saberes questionados.

Quando os nossos saberes passam a não responder à demanda da temporalidade rápida, da modernidade que exige de nós pressa, coloca-se em questão a nossa competência de modo

a nos despotencializar em nossas práticas que apostam em outros caminhos de não burocracia. Pensando nisso, colocávamo-nos nesse movimento de disputa por outros modos de intervenção; de experimentar apostas outras, diante da exigência já naturalizada de especialistas que respondam com encomendas prontas, sem questionar. Por apostar nisso, fomos colocados em dúvidas e nosso trabalho, apontado como ineficiente. A aposta nessas intervenções não poderia ser feita de modo ingênuo: foi preciso, sempre, tecer estratégias coletivas para sustentá-la.

Ainda mais relacionam o fato de trabalharmos em uma equipe multidisciplinar como no conselho. Por isso, prezávamos pelas reuniões das quartas-feiras para os estudos de caso se submeterem à intervenção de todos os presentes. Tentávamos, em outros momentos, retomar e partilhar os casos e, enquanto estagiários, tínhamos o aval para acompanhar casos com os cinco conselheiros, o que nos permitia experiência ampliada na troca dos acontecimentos com os diferentes atendimentos que se faziam no conselho tutelar.

Mas, apesar das possibilidades de troca, sabíamos também que atendíamos mais famílias do que o número possível para nós, graças a esse agir coletivo. Na verdade, apenas os casos entendidos como mais complexos iam para a pauta das reuniões de quarta. Havia uma dificuldade prática de escutar e analisar todos os casos porque éramos tomados por inúmeras demandas e questões, todos os dias. Era preciso um número muito maior de membros da equipe para darmos conta de estudar, analisar e fazer força política para mudanças efetivas na nossa oferta de caminhos de produção de direito para crianças e adolescentes que tinham seus direitos violados.

Diante disso, trabalhávamos pelo possível. E, talvez, haja aqui um estranhamento de nossa atuação num espaço onde só nos restava fazer o possível. E esse possível era contrariar as forças desejosas de que nós julgássemos, marcássemos e definíssemos as vidas. Então, entendíamos que contestar as receitas prontas -aliadas às práticas de violências e violações - seria definir o perigo das garantias das práticas instituídas. Para tecermos práticas dessa afirmação foi preciso assumir os riscos da invenção e assumir práticas na contramão das instituídas -aquelas das violações e na reprodução da necropolítica. Isso exigia a capacidade de lidar com o lugar de insegurança que surgia quando nos colocávamos a compor com práticas que assumem o risco da invenção e da indagação constante: o que é que fizemos e estamos fazendo aqui?

Causa medo perguntar-se, num mundo de especialistas, o que é feito aqui, porque sabíamos da necessidade de explicar não apenas para nós, como também para outros, o que estávamos fazendo, de que forma se davam as invenções e com quais apostas fazíamos. Ao

dizer de invenções constantes em cada atendimento, pensamos a singularidade que se apresenta em cada criança e adolescente que ali chegava e também da escassez do tempo, e de uma certa gestão do tempo nos atravessava. Como o tempo da modernidade rápida, das respostas de forma veloz e eficiente, era questão para nós. Era preciso problematizar o tempo. Era também necessário pensar quais forças apareciam naquele tempo presente da modernidade e analisar quais tentavam se instituir nas nossas práticas de todas as maneiras. Forças no calor das discussões inclusive. Era o auge da discussão da redução da maioria penal e a tentativa de mais criminalização sobre muitas crianças e principalmente adolescentes. Relacionando a análise dessas forças em um tempo mais curto, mais presente, tivemos – recentemente - também a afirmação dessas forças na campanha do então candidato Jair Bolsonaro, que bradava sempre: “bandido bom é bandido morto”. O aparecimento dessas forças leva-nos a problematizar a contemporaneidade.

O aparecimento dessas forças do contemporâneo conduziu-nos a problematizar que não podemos pensar o desenvolvimento de trabalho separado do plano social e político, no qual o fortalecimento tecnológico nos coloca num tempo onde a rapidez marca as relações. Onde o tempo que seria necessário à escuta vai sendo visto com estranheza, porque, afinal de contas, a escuta pressupõe uma outra temporalidade: aquela da possibilidade de conexão, do deslocar-se de suas certezas e saberes para compor outros entendimentos e outras possibilidades.

A escuta requer abertura de possibilidades e, para tal, necessita ter tempo para ampliar o mapeamento das possibilidades, algo que o modo da rapidez burocrática não nos permite fazer, porque se encaminha facilmente pela normatização e enquadre. Relaciona-se a escuta com as pistas do que nos aponta Boaventura de Souza (2017), ao afirmar que “a contemporaneidade precisa ser vista em sua relação com o tempo onde as relações de trabalho se dão em relação central com a gestão do tempo”. Somos conduzidos a pensar que vivemos na modernidade, exato momento de quando tivemos um grande desenvolvimento tecnológico, no qual o esperado era menos tempo para o trabalho e mais tempo livre. Percebemos, todavia, em relação à gestão do tempo, a total inversão disso.

As tecnologias do contemporâneo se tecem justamente da mistura dos tempos, onde não se separa tempo livre e de lazer do tempo do trabalho. Nessa mistura dos tempos, todos devemos ter respostas rápidas na gestão deste: o que sempre invade nossos momentos de lazer ou sobre o tempo em que deveríamos estar em casa sem pensar ou fazer o trabalho, mas estamos "fazendo extras", seja para complementar renda, seja pela extensão para além das horas de dedicação diárias.

Esse modo de se relacionar com o tempo diz muito da nossa sociedade capitalista e neoliberal; novamente Santos (2017) nos chama atenção para uma análise sobre o tempo, a fim de entendermos como esse modo de gerir, através da rapidez, e a produção da sensação de escassez, como se o tempo estivesse sempre insuficiente, não engloba todos os modos de vida e todas as culturas. Existem outros povos, como diversos indígenas, vivendo outras relações com as temporalidades. Isso nos demonstra que este modo de gerir o tempo não é o único possível. Temos, além de possibilidades, outras políticas que podem ser afirmadas com relação à temporalidade.

Com essa afirmação de tempos múltiplos, Boaventura chama a atenção para as disputas políticas que se dão no mundo, em torno da gestão do tempo. Frisa isso quando nos fala das temporalidades indígenas, das presentes nos quilombos; quando nos apresenta relações de tempo que se dão pela relação com os elementos da natureza, de um entendimento de produção que não foca na produtividade, mas nas relações e nos impactos que estas têm para a comunidade. Santos atrai a atenção sobre o quanto essas formas de se relacionar com o tempo não são as que se apresentam nas instituições.

Quando analisamos a relação com o tempo instituído na sociedade moderna, Santos nos alerta para os questionamentos sobre os efeitos das políticas institucionais na pretensão de atingir o gerenciamento do tempo: da rapidez, que não permita escutar, analisar, pensar sobre nosso trabalho.

Esse modo de gestão a um a agir no automático. Automatizando e tornando nossa resposta ao trabalho um modo burocrático instituído. Ao relacionar essa escassez de tempo com o cotidiano no conselho tutelar, é possível perceber a presença de uma gestão de tempo que não nos permite analisar as diferentes situações que construíram e constroem as violações de direitos de crianças e adolescentes que atendíamos ali. Para analisar como se dão as violações de direito, é preciso ponderar como - no presente - vai se construindo todo um aparato social para que se produzam os bandidos, os que devem ser mortos, de modo a pensarmos que, para um corpo ser morto, é preciso que seja, ao mesmo tempo, fragilizado em suas relações sociais, culpabilizado e apontado como um corpo que não se adequa bem aos arranjos sociais instituídos. Por isso é preciso consertá-lo e até mesmo isolá-lo em prisões ou, no caso de crianças e adolescentes, em abrigos ou em instituições que possam cumprir medidas socioeducativas.

Um corpo que não se adequava era-nos uma questão recorrentemente. O que fazer com as vidas daquelas pessoas que estavam num cotidiano onde eram mortas e violadas. Essa problemática apresentou para nós um grande questionamento em relação ao atuar pela receita,

pelo prescritivo. De como ou o que se definia com impulso diante das disputas que se faziam no momento. Estaríamos atuando a partir do que está preestabelecido e pelo que é definido por alguns para e sobre a experiência do outro? Nós nos colocaríamos no lugar de especialistas que ditam as normas de vida para o outro? Apenas atendíamos esse outro sobre cuja vida poderíamos deliberar?

Estávamos diante de situações que nos impulsionavam a pensar em modos de atuação que se fazem sem abertura para ouvir os efeitos de tais atuações sobre a vida daqueles que atendemos. Não se dispunha sobre analisar o que fortalecemos no campo social quando deixamos instituídos judicializantes serem atualizados em nossas práticas e passamos a atuar de forma a fortalecer de uma série de estratégias de burocratização da escuta e de nossa prática. Era evidente que poderíamos burocratizar a escuta no sentido de tentar encaixar aquilo que escutamos num modelo. Modelo que - no conselho tutelar – relaciona-se com o que chamamos de psicologia judiciária. Modelo de escuta que se faz pensando em alguns determinantes sociais no campo dos direitos humanos. Se nos pautamos pela constituição, todos temos direitos: “a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados” (CF, 1988). No cotidiano do conselho, todavia, vamos percebendo que esses direitos não estão garantidos, já que atendemos situações de violações dos referidos.

Crianças e adolescentes se encontram sem esses direitos garantidos e, diante dessas situações, cabe ao conselho tutelar encaminhar solicitações para compor uma rede que reverta a situação de violação de direito, o que não é simples, nem fácil. Se pensamos de modo burocrático, talvez fosse mais simples ter um tempo no qual definiríamos nossos trabalhos por responder aos encaminhamentos, seja recebendo, seja enviando às instituições. Nesse entendimento, não seria nosso papel apostar no funcionamento da rede, mas focaríamos numa escuta padronizada do que é possível compor para responder às definições pré-estabelecidas socialmente.

Exemplo de escuta padronizada seria a escrita sobre uma família que não possui moradia adequada nem acesso à renda, e a comparássemos a um padrão de família ideal. Se assim tecêssemos nossa escuta, faríamos registros dos casos a partir daquilo que as famílias não conseguem acessar dentro do que procuram no espaço do conselho. Seria fortalecer uma forma burocrática, mais rápida, que não analisa os efeitos das produções de suas intervenções nas famílias que são atendidas pelo conselho. Ao contrário disso, tecem suas práticas marcadas por um ideal de família que passa a modular suas intervenções em relação a todas outras famílias; que quando não se encaixam nesses valores de família vão sendo marcadas para serem

desinvestidas das políticas de Estado que não leva em consideração as diferenças existentes entre as famílias. Justamente porque tem definido um projeto de família que deve ser protegido. Uma escuta burocrática se quer eficiente e rápida para os modos neoliberais do presente. Não se pretende, tampouco se aceita no campo das incertezas, da escuta que precisa questionar-se todo tempo. Aposta em habitar as não certezas dos especialismos para, em cada atendimento, criar um campo do comum. Escuta que tem compromisso em se afetar, deixar - em cada atendimento - ser composto por um plano de afecção que nos permita atender a partir do referencial do outro, abrindo composição com este referencial. Recusa-se a burocratizar; a fazer o já definido, por entender que este se enlaça em modos embranquecidos de se tecerem intervenções. Modos embranquecidos que, ao definirem padrão de visão, de escuta, de corpo, colocam todos os outros como experiência do fracasso.

Afirma-se tal concepção por apontamento feito pela professora Márcia Moraes (2010), que traz a importância do pesquisarCOM, que acontece quando permitimos ter uma afecção e nisso produzir mundo no encontro com o outro. Para dizer dessa importância, ela apresenta suas observações num grupo de jovens e crianças de baixa visão, no qual percebeu a história de uma menina bailarina com baixa visão, que, ao ser avaliada a partir dos critérios dos videntes, era vista como fracasso de bailarina. Essa experiência de fracasso dava-se, contudo, por conta da aplicação da normativa dos videntes, usada para olhar para a narrativa dessa menina, tornando-se modo de enquadrar burocrático a partir do qual ela só poderia ser vista no comparativo com os videntes e naquelas referências dos quais se diferenciava. Isso era visto como faltoso, não qualificado, o fracasso.

Márcia Moraes (2010) chama atenção à necessidade de abertura pela qual ela, sendo vidente, chegou a um plano de escuta para a produção de comum pelo qual fosse de tal ponto afetada - na experiência de baixa visão da menina bailarina - que ela já não mais olhasse ela por esse protocolo, essa normativa, mas passasse a compor um outro modo de perceber o balé, o bailar, as possibilidades de ser bailarina. Essa menina não é a experiência do fracasso, pois já não é mais olhada pelo corpo do outro. Corpo que não a comporta. Se a olharmos a partir de seu corpo e nos deslocarmos para encontrar um comum a fim de pensarmos a potência de seu corpo balé, formamos um outro modo de entender/pensar a dança. O balé. E já não enquadramos sua dança na experiência do fracasso, mas com ela podemos ampliar e multiplicar nosso entendimento do balé. Esse desafio se apresenta para a nossa escuta: deslocar-nos de nós para podermos tecer uma escuta que se faz com o outro, mas não sobre o outro, aplicando-lhe um padrão determinado. Uma escuta que está em possibilidade de questionar a si e a suas próprias certezas de modo a ampliar a sua gama de análise.

Uma escuta se faz para além da aplicação de verdades inquestionáveis, que entende que o mundo se tece na alteridade e para tal: como profissionais da escuta precisamos de um contínuo exercício de ampliação dessa possibilidade de alterar nossa escuta no encontro com o mundo que excede nossas experiências. Entendendo que sempre - num encontro - pode acontecer conosco e a variação de nossas certezas, mais do que a aplicação delas nos modos de vidas daqueles que encontramos, os que, muitas vezes, chegam até nós nos diferentes espaços, necessitando de um atendimento psicológico.

Não descuidemos de observar a vontade de padronização e de aplicar nossas formas de ver o mundo que bem nos apontou Márcia Morais, percebendo que a problemática de se aplicar uma normativa determinada na escuta nos tem atingido de tal forma, que estamos tecendo uma sociedade onde se instaura a crise de escuta. Como nos propõe Eliane Brum (2016), estamos vivendo um momento em que as palavras já não dizem. As palavras se tornaram insuficientes. Eliana nos chama atenção para a crise do que as palavras podem dizer. Uma crise de escuta que temos diante das palavras que são ditas. E sugere analisarmos o contexto em que vivemos, período com mais de 100 mil mortes por coronavírus, e propício ao questionamento sobre o que aconteceu com a nossa escuta, com o peso das palavras, ao ver os dados se repetirem por todos os cantos e parecendo não mais no chocar. Que crise é essa que instaurou a morte que não causa espanto, com o fortalecimento de um (des)governo que se constrói tendo como base a mentira, as famosas fake news.

Olhando para o nosso presente, percebemos que nem palavras, nem imagens já não dizem. Não chocam. E, se em 2016, afirmava-se uma crise das palavras, da escuta, que crise é essa que se instaurou nos nossos dias? Se em 2016, Eliane Brum já nos narrava sobre a crise das palavras num contexto no qual uma mãe, Sheila da Silva, ao chegar em sua casa, no Morro do Querosene, encontrou seu filho morto, assassinado num confronto policial na porta de sua casa. Ao se deparar com a cena, Sheila pintou o rosto com o sangue de seu filho. Esse ato de Sheila, de representar sua dor na imagem com sangue, produziu um modo de falar, que não se deu pela linguagem falada, mas pela imagem, que produziu uma quebra em formas de silenciamento e fez com que a morte de seu filho não fosse aquela de mais um jovem negro que não vira notícia. O que Sheila fez tomou os jornais. Com esse gesto, Sheila conseguiu tirar do silêncio não apenas a morte de seu filho, como também colocou - nas páginas dos jornais - o problema da morte de jovens negros.

Eliane Brum nos chama atenção para o fato de que a imagem dessa mãe faz uma denúncia do genocídio dos jovens negros e ressalta que genocídio se tornou uma palavra esvaziada, que, embora repetida e denunciada constantemente, não é ouvida. Não choca.

Porque temos naturalizado as mortes e não temos problematizado uma escuta que normatizou e silenciou os inaceitáveis. As violências se tornam a ordem do dia e passam a fazer parte do nosso cotidiano - como se fosse aceitável a morte do outro sem nos comover, sem que essas mortes nos toquem no sentido de lutar para que não aconteçam.

Eliane Brum ressalta que as palavras têm se tornado cartas extraviadas, já que ninguém quer mais ler. Se ninguém quer mais escutar, não há mais nada a dizer. Não há o que dizer se não há quem escuta. Não há o que representar se as representações têm sido usadas como máquinas para criar notícias falsas, mais ouvidas do que as que dizem sobre os corpos mortos todos os dias. Tornamo-nos uma sociedade que não quer mais a escuta, a afecção. Não queremos nos afetar com o outro. Queremos o definido, mesmo que ele nos engane. Focamos no efeito, no pronto, no que está aí, mas não no que está próximo. O próximo nos parece distante e o distante se torna o próximo, afirmado como o mais ideal.

O ideal é se embranquecer, elitizar-se. Definir-se pelos padrões embranquecidos de tal forma, que estes padrões possam definir quem vive e quem morre. Define o massacre, quem são os massacrados. Num espaço onde o branco reina, os que se distanciam do padrão do branco vão sendo massacrados. Pela bala, pela produção de silenciamento, pela aplicação das normativas brancas excludentes que determinam quais são os sujeitos de direitos e quais são os sujeitos da morte. A quem é dado o massacre, a morte, viver é resistir. Resistência à política de morte, resistência a políticas públicas que afirmam a morte com uma neutralidade assustadora. Políticas afirmadas pelo atual presidente que diz "A gente lamenta todas as mortes, vamos chegar a 100 mil, mas vamos tocar a vida."

Tocar a vida onde a morte não assusta mais. "Num país em que as palavras deixam de dizer, resta o sangue" (BRUM, 2016). O Sangue de 101 mil brasileiros escorrendo no chão por falta de políticas públicas de saúde que garantam a possibilidade do cuidado diante de uma pandemia que paralisou o mundo. Temos um governo que decide não paralisar. Governo de homens brancos, no qual militares estão responsáveis pelo Ministério da Saúde. Responsáveis por estar à frente de políticas de saúde que impactam a vida de todos nós brasileiros e que decidem - com imensa naturalidade - contar mais de cem mil mortos, como se fossem números e não vidas.

Narrar a história dos outros e tecer políticas que findam as vidas, como se nada fossem, sequer são números, são para esse (des)governo a constatação de que todo mundo morre. As justificativas e constatações se aproximam das lógicas coloniais, em que a morte daqueles que não reconhecemos como próximos em nada nos comove. Uma lógica colonial que bem se relaciona com a morte e com a afirmação de padrão de vida onde alguns podem viver: os

brancos. Principalmente aqueles padrões de humanidade. Branco, cis, hétero, de preferência homem. Os modos de relação e narratividade, de possibilidade de viver sem ser aniquilado se dão neste (des)governo através dos padrões da branquitude.

Como bem nos descreve Maria Aparecida Silva Bento (2002), os padrões da branquitude são os modos de racialidade branca. Essas formas de racialização se dão pelo benefício que se estende entre os iguais brancos, que nas relações sociais se protegem e se beneficiam. Tecem para si narrativas que os façam ficar em condições de privilégio social. Privilégio esse conquistado em um massacre contra os povos indígenas, desde a colonização, e também pelo massacre e exploração do povo preto. Privilégio sempre afirmado a partir do aniquilamento de outros, não vistos por eles. Aqueles que, por não serem vistos como iguais, pelos brancos, podiam ser massacrados e aniquilados. Não nos enganemos de que essas lógicas de relações sociais se encontram no passado. Elas se atualizam no presente, com novas artimanhas de se produzir capturando muitos de nós nesse modo neocolonial, neocolonizador, em que os movidos pelo ódio aos não iguais sentem a permissão de aniquilar de massacrar. De impedir a construção de suas histórias.

Ressaltado por Bento (2002), esses modos de racialização dos brancos se encontra - com muita força - reproduzidos e afirmados nas instituições: escolas, trabalhos, relações afetivas. Percebe-se uma força neocolonial que deseja nos capturar nestes modos brancos de viver e, com isso, vamos naturalizando formas de relacionar onde é permitido aniquilar o outro. Aniquilar as formas como o outro se vê e se reconhece. Aniquilar outras narratividades, das quais muitas vezes nem conseguimos reconhecer a existência. Consequentemente, não reconhecemos as diversas existências. Mais até do que não reconhecer, não permitir a existência de narrativas que marquem a ideia de que, antes da ideia de Estado Nação, de colonização, estar presente neste território que hoje chamamos de Brasil, já existiam inúmeros povos indígenas, com suas diferentes culturas. Povos que se diferenciam em linguagem, em ritualística, que eram os moradores deste território, apenas posteriormente colonizado através de vários massacres.

Massacres porque, como aponta Eliane Brum (2016), guerras se dão entre aqueles que possuem iguais condições de reagir aos enfrentamentos. O que se deu e se dá até hoje é um massacre dos povos indígenas. O apagamento de suas narratividades, suas vivências. Esse afastamento de suas formas culturais e a apropriação delas impede reconhecermos a relação da cultura que se faz hegemônica na nossa sociedade e sua relação com as heranças dos povos indígenas.

Temos toda uma formação embranquecida que nos afasta dessas referências, como também apaga a narratividade dos povos pretos. Povos diaspóricos que foram arrancados de suas terras por meio de massacres e violências. Povos que precisam, até hoje, fazer uma autoimagem em diáspora, reconhecendo todas as resistências que foram, são e precisam ser lutadas nesse processo diaspórico, reconhecendo toda a herança de seu povo que deixa um legado em terras africanas e forma um legado também em diáspora.

Em que isso se relaciona com a psicologia? Acontece que a psicologia se faz através da narratividade. Quando estamos atuando nos diferentes espaços onde a psicologia é chamada a estar, o que mais nos pedem são laudos, pareceres. Pode não ser tão evidente, mas todo laudo, parecer, compõe uma narratividade. Uma narrativa sobre modos de relações, de vidas. E essa narrativa pode reproduzir justamente os padrões da branquitude. Pode vir a servir para o massacre dos povos negros e indígenas, para legitimar as violências contra as mulheres, os LGBTQI+.

Quando se tece uma narrativa sobre um caso clínico, um atendimento, há um campo de disputa que se monta e estabelece a quem fortalece a sua narratividade? O que se produz a partir dos modos que narramos, como narramos e de que forma? São perguntas importantes, entendendo que o código de ética da psicologia já se posiciona - em relação ao nosso papel enquanto psicólogas e psicólogos - de atuarmos de forma a compor narrativas sem fortalecer a composição de violências. Ou seja, é obrigatório que nós psicólogos atuemos de forma ética, a tal ponto que, conduzidos pelo código de ética da profissão, não nos aliemos com práticas racistas, LGBTQIA+fóbicas, misóginas.

Para conter tais práticas, o CFP divulgou algumas resoluções - como a resolução 01/1999 - que determinam normas de como atuar em relação a situações de orientação sexual nos atendimentos. Bem como a resolução CFP 018/2002 que estabelece normas para atuação em relação a casos de descriminalização e preconceito racial. Note que pode parecer algo óbvio - para alguns de nós - que essas normativas estejam presentes norteando a prática dos psicólogos, afinal, trata-se de uma profissão que propõe como um dos principais pontos a escuta e, a partir delas, o cuidado e a construção de narrativas de si pelos sujeitos que se colocam no cuidado psicológico.

Essas normativas parecem um tanto óbvias, visto que elas dizem da escuta com alguns grupos de pessoas que sofrem determinados tipos de violências e precisam ser ouvidas. Mais do que isso, é preciso uma série de práticas de escuta de modo a fortalecer os sujeitos, de um olhar que tecem sobre eles próprios, para não reproduzirem em si os olhares opressores muito comuns na nossa sociedade de hoje. O aparecimento da extrema direita - como vemos nos dias

atuais – mostrou-nos, de forma mais evidente, que vivemos em uma sociedade onde os sentidos estão em disputa. Esse jogo de disputas de sentido destacou-se no jogo político instaurado para o fortalecimento das práticas deste governo voltado aos valores morais afirmados pela extrema direita. A morte se tornou uma norma naturalizada, a qual se destinam aqueles que não se encaixam numa moral tradicional.

Essa moral é disputada nas práticas mais cotidianas: desde aqueles que acreditaram que, para dar um jeito na corrupção do país, era preciso alguém com pulso forte e unido aos militares, como outros que se reconhecem num governo afirmado pertencente à moral cristã e dos bons costumes. Temos toda uma disputa de que governo que se faz através das disputas das narrativas, do esvaziamento da palavra, do poder de manipular através das notícias falsas, colocando nelas situações onde a moral estava sendo atacada de modo que os defensores desta e dos bons costumes se coloquem como defensores das práticas mais mortíferas que podemos presenciar.

Apostar em defender a morte em nome da vida é o que temos de evidente hoje. Defende-se a vida de um feto, mas não se defende a vida e o direito de uma criança de 10 anos a abortar, após a violência de se encontrar grávida em razão de uma série de estupros. Temos à frente dos direitos humanos e direito das mulheres, uma ministra que defende a mortificação de uma menina de dez anos e, com a tal ministra, o apoio de um modo de se relacionar pelo uso da religiosidade e dos bons costumes para se apagar a vida e a existência.

Apagamento, não existência e morte é algo que posso mapear numa trajetória de formação que se dá no estágio do conselho e se segue em relação a uma atenção crítica do cotidiano. Cotidiano em disputa de narrativas que definem as vidas. As condições de existência estão sendo disputadas no dia a dia, nas conversas comuns. Nas falas de Bolsonaro. Na naturalização das mortes, e em uma crise atual da escuta dos “corpos não passíveis de luto” (Butler, 2018, p.28).

Judith Butler (2018) discorre, em “Quadros de guerra, quando a vida é passível de luto?”, sobre os diversos questionamentos que se tecem em torno da vida e dos corpos. Problematisa o que pode ser considerado uma vida, quais são os enquadramentos, inclusive epistemológicos, que definem o que é a vida. E ressalta:

Se certas vidas, não são qualificadas como vidas ouse, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras. (BUTLER, 2018, p. 13).

Se algumas vidas podem ser consideradas como não vidas, temos um problema diante do reconhecimento do luto, da morte dessa vida. Se uma condição de vida não é reconhecida como tal, a morte dessa vida já está dada pelo seu silenciamento. Se relacionarmos isso com nosso presente, podemos pensar que a crise na escuta está justamente relacionada com uma série de dispositivos e molduras que adotamos socialmente e não nos permitem reconhecer algumas vidas como vidas, cuja morte não ouvimos nem reconhecemos.

Exatamente para problematizar o reconhecimento dessas mortes, dos saberes, das epistemologias e das relações cotidianas que emolduram modelos os quais permitem que algumas vidas sequer sejam reconhecidas em seu potencial de existência - Butler (2018) escreve, para pensar as relações de poder que se estabelecem de tal forma que definem as condições de aparição ou não. Para pensar sobre os sujeitos que não são reconhecíveis como sujeitos e as vidas que não são sequer lidas como vidas.

Em leitura dos escritos de Butler (2018) sou levada a pensar e problematizar quais poderes e saberes estabelecem o que está vivo, o que tem condições de aparecimento, quais molduras se fazem reconhecidas socialmente. Questionar essas molduras me faz relacionar com as práticas psicológicas que somos chamados a emoldurar, a afirmar em relação às vidas, em relação às condições de reconhecimento, de aparição. A análise segue com Butler (2018), que aponta quais atos encenam as condições de sermos reconhecidos, que preparam e nos modelam para nos tornarmos sujeitos de reconhecimento e de direitos e fazem que alguns possam acessar e sonhar, e outros não. Como se formam e com o que nos aliançamos em nossas práticas cotidianas. O que elas narram? Quais sujeitos estão e são reconhecidos nelas, pensando que “a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento” (BUTLER, 2018, p. 19).

Com quais saberes, epistemologias, formamo-nos a fim de tecer nossos pareceres e relatórios? Quais reconhecimentos são possíveis e o que podemos estar silenciando, jogando ao não reconhecimento e à morte? Em que nossas escutas, trabalhos, práticas se fazem na violência da não escuta, do não reconhecimento de vivências que, muitas vezes, são-nos distantes. Essas problemáticas tecem e fazem aparecer uma certa urgência desse trabalho, ao colocar como cerne da pesquisa problematizar a escuta, de fazer mostrar suas crises e normatizações coloniais e embranquecidas.

Tendo como política a tentativa de ampliação dos sentidos que se fazem em torno do reconhecimento e aparição dos sonhos e dos acessos, desejo trazer para o debate o campo de disputa que se desenha em relação aos sonhos e aos acessos em nosso cotidiano, para abrir a problematização do que acontece na nossa formação pessoal e faz com que não sintamos a

possibilidade de compor em certos espaços, de sermos reconhecidos como sujeitos pensantes e produtores de conhecimento.

Interessa colocar em questão que a disputa em relação aos sonhos se apresenta num campo de cuidado e saúde mental, em que se perde também a condição de existência quando não se pode ser reconhecido, nem tecer para si autonomia ou espaços de pertença. A condição de poder sonhar e projetar para si uma política de possibilidade de tecer um amanhã. Quando me coloco - neste pesquisar - na condição de pensar em relação às vidas em quem a precariedade e vulnerabilidade é sentida ao extremo, escolho de modo a mapear um entendimento de que essas situações extremas são sentidas quando tecemos uma sociedade que se compõe na e da seletividade dos acessos.

Entendemos que são algo da vida a condição de vulnerabilidade, bem como as condições que podemos acessar na vida, as redes de solidariedade, que não nos permitem viver condições de precariedade. Precisamos, pois, pensar na seletividade dos acessos e dos sonhos, em que mapeamos políticas dos sonhos, sentidas e vividas de formas diferentes. Ao pensar essas questões de enquadramento, lembrei-me da semana posterior ao meu primeiro dia de estágio, durante a qual foi preciso retornar ao conselho sem o outro estagiário. Recordo-me da sensação de vergonha ao chegar e tenho essa percepção de forma tão forte, que, se fechar os olhos, posso reviver esse estranhamento no espaço. Do mesmo modo, lembro-me de, depois de um ano de estágio, a sensação de chegada pela mesma porta e sala não me causarem estranhamento; pelo contrário, já me era um espaço mais confortável, embora o espaço nunca tenha mudado.

Não mudou exatamente a certeza de que, por mais que já me sentisse familiarizada com o espaço e com as pessoas que trabalhavam, existia algo que era impossível de controlar: não se pode prever um dia no conselho tutelar. Para nós, que estávamos ali, isso era tão realidade, que, certo dia, durante uma reunião quinzenal de equipe, um dos conselheiros disse: “Só acontece bomba aqui neste lugar. Toda hora tem uma bomba diferente. Não tem como nem a gente fazer uma reunião de equipe”.

O conselheiro afirmou isso expressando certa raiva, porque recebera no conselho uma denúncia e ele precisava sair para resolver a questão. A chateação dele se devia ao fato de uma mãe ser negligenciada pelo Estado, de não poder fazer os documentos de seus filhos adotivos, e de precisar colocá-los na escola, bem como de serem atendidos pela assistência social. Precisávamos, com urgência, ajudar uma mulher negra da comunidade - que havia adotado seus sobrinhos e precisava de assistência para cuidar deles. Precisávamos pensar - como equipe - nas possibilidades de mover e criar redes para cuidar dessas crianças, dessa família. Ele pediu,

então, para uma psicóloga e eu iniciarmos a análise do caso e anotarmos a análise da equipe: voltaria o mais rápido possível.

Essa saída do conselheiro me fez pensar muito sobre como o tempo se constrói no conselho. Em que ritmo o tempo se dá, como as urgências se compõem e como nos colocávamos diante delas. Urgências, bombas-acontecimentos que explodem e com cujos efeitos precisamos lidar. Analisamos que o conselho tutelar é um órgão voltado para a produção de direitos para as crianças e adolescentes, que nossos atendimentos se dão em sua maioria de modo a reparar uma série de violações de direitos que aconteciam diariamente. O que era estar ali naquele espaço, sendo responsáveis por aqueles atendimentos e tendo que responder por uma infinidade de casos de violações de direitos, compor, construir possíveis encaminhamentos em relação a essas violações, de modo que não as permitíssemos mais. Se me perguntarem o que fazíamos ali, diria que tentávamos construir, mapear possíveis caminhos para os casos. E que esses possíveis só poderiam ser construídos caso a caso: o que significa dizer que, em cada caso, precisávamos mapear um encaminhamento singular, uma construção de comum possível.

A atuação na construção de comum possível não é feita de maneira fácil e tranquila, se pensarmos em uma equipe multidisciplinar com profissionais de diferentes apostas e visões e se pensarmos que esses profissionais estavam num equipamento precarizado do Estado, onde só tínhamos o mínimo a oferecer. Não tínhamos trabalhos dignos para mães e pais desempregados, nem trabalhos para jovens que queriam entrar no mercado. As escolas estão com redução de verbas e muitas nem oferecem uma merenda que nutra as crianças e adolescentes: para alguns, única refeição do dia.

Pensemos, agora, em apostar na construção de possíveis naquele espaço. Não era nada fácil nem pouco arriscado estar no conselho, admitindo que não vamos caminhar com reproduções possíveis para os atendimentos. Esse possível tentava colocar-se na prática de olharmos nossos atendimentos como sujeitos de direitos e precisávamos ouvi-los. Precisávamos entendê-los como autores de sua própria vida e colocar a possibilidade de que eles também compusessem esse possível coletivo.

Pode parecer nítida a importância da participação popular, mas o que acontece quando, de fato, tentamos compor essas práticas? Seria mentira dizer que sempre conseguíamos compor esse possível coletivo. Muita pressão burocratizada, inclusive judicial, era exercida sempre sobre nós e, ao dizer que existe reprodução possível, é preciso pensar que podemos atuar no conselho como burocratas. Aliás, acredito muito que se compõe uma série de forças de burocratização que desejavam que atuássemos sem nos abrir à composição desse possível coletivo. Afinal de contas, assumindo que estávamos num campo minado, onde as bombas

sempre estouravam e produziam mais mortes, não era fácil nem confortável estar ali. Não era romântico, bonito e nem sempre alegre. Porém, apostávamos em tentar atuações que não reproduzissem políticas de morte, tanto para nossos atendimentos, como para nós. Nem sempre conseguíamos e vivíamos essa disputa nos nossos corpos, cotidianamente.

Por isso, sabíamos que uma certa composição de poder se fazia em nós, nas decisões que tomávamos, poder que efetiva as políticas públicas de Estado e se atualizava ali nas nossas práticas. Nas nossas atuações, sentíamos nossos corpos atravessados pelas disputas sobre como atuar naquele equipamento do encontro com as pessoas e vidas, que estão tendo seus direitos violados. O entendimento da importância de escrever essas sensações - como essas disputas se relacionavam com nossas atuações e intervinham na minha formação de psicóloga, como também a problemática do lugar que somos chamados a tecer e compor na nossa atuação de psicólogos – levam-me a desejar produzir essa pesquisa.

Importante poder problematizar e disputar o campo de narratividades produzidas em relação às vidas que atendíamos visto que essas vivências estão nos prontuários, nas respostas que mandávamos para o Ministério Público, para as varas de infância. Mas, ali, muitas coisas não eram ditas e nem sempre havia possibilidade de problematizá-las. Quando as tomei a partir de uma aposta de pesquisa era exatamente no sentido de poder dar lugar a essas histórias em mim e naquelas vidas, problematizando as produções que apareciam nesses casos de violações de direitos que chegavam até nós. Produções essas que me davam pistas de uma disputa política que se tece em relação aos acessos e aos sonhos em nossa sociedade; que evidenciaram a existência de uma população violada e violentada e uma população que não o é, tendo seus direitos assegurados.

4.2. Sonhos possíveis, o encruzilhar dos sonhos

Sustentar as encruzilhadas, as possibilidades de podermos lutar por sonhos possíveis, pela possibilidade de despacharmos o cargo colonial são concepções associadas às propostas de Simas e Rufino (2018), que define como um sentido, conceito, construído nos terreiros quando se dão práticas coletivas de cuidados de modo que se despache - para longe dos corpos - algo que lhes esteja causando destruição, aniquilação. É despacharmos a destruição em nós, em nossos corpos; é despacharmos os efeitos das políticas de aniquilamento, das vidas, dos sonhos que pretendem em nós, em nossas práticas cotidianas, estrangular nossas possibilidades de disputar invenções de políticas de sonhos possíveis.

Ao encruzilhar os caminhos, pluralizar os sentidos, olhar e narrar novamente as histórias que se contam e contaram neste país, volta-se a atenção para os corpos e as vidas que foram e estão sendo silenciados em nome do fortalecimento de políticas coloniais e de embranquecimento que paira em nossas práticas. Esse silenciamento é, muitas vezes, produzido na história, nos nossos prontuários de atendimento, nos modos como narramos nossos atendimentos ao judiciário, nas escolas, universidades, nos hospitais...

Sistematicamente, esses modos impedem a passagem da presença dessas vidas nos espaços para que elas mesmas possam se narrar e contar suas histórias. Ainda é preciso que essas histórias, quando narradas por aqueles que as vivem, tenham impacto e escuta na sociedade, porque sabemos que as estratégias de silenciamento são justamente da retirada das narratividades desses corpos com a tentativa de impedir suas representatividades no campo social.

A retirada das possibilidades de narratividade dos corpos faz parte dos projetos de aniquilamento dessas vidas, da legitimação das suas presenças no campo social, nos espaços públicos. E sabemos que, para aniquilar essas vidas, produzem-se projetos de silenciamento para o fechamento da escuta quando essas vidas se narram. Dessa forma, é necessária a denúncia sobre o silenciamento imposto sobre essas vidas como forma de seu aniquilamento e também do anúncio da luta por possibilidades. Neste trabalho, sustentar o desejo de enredamentos dos encontros, num encruzilhar, num lugar de saber Exu, é colocar-se no entremear desses fios, nas suas conexões, nas possibilidades de aberturas de frestas e caminhos nos quais essas vidas possam, elas mesmas, dizer de si.

Desse modo, recusa-se, nesta pesquisa, falar por estas vidas, no lugar delas: defendo caber a elas falarem de si e se narrarem. Isto posto, é preciso relocalizar o lugar de onde falo - como estagiária de psicologia, como universitária e, hoje, como psicóloga - e qual exercício ético defendo quando sou chamada a produzir saberes em psicologia, que perpassam laudos, pareceres. Saberes, que muitas vezes parecem formar verdades sobre essas vidas e que podem fortalecer processos de aniquilamento. Por mapear tal chamado neste trabalho e, ao ocupar esses lugares como psicóloga, é preciso situar o modo pelo qual aposto num exercício ético de composição, que se situa em exercícios saberes Com num modo Exu de tecimento, de possibilidades de construir lutas Com e Caminhos Com, para que, cada vez mais, apareçam as invenções de sonhos possíveis.

É imprescindível, então, que analisemos nossos modos de ouvir e de contar/narrar as histórias nas nossas práticas em psicologia. Por isso a presente pesquisa se faz tão importante em mim e nos lugares que me encontro com o campo. Poder, estando dentro de uma da

universidade pública, disputar como se constroem os saberes, as escutas, a narração é consolidar presença dessas vidas, desses corpos.

Neste ponto, penso ser primordial ressaltar o ponto ético existente no não aparecimento - em relação aos atendimentos no conselho tutelar - dos planos de invenções e insistências daquelas vidas, para além da ida ao conselho como último recurso de uma série de tentativas para que aquelas crianças e adolescentes não vivessem certas experiências de violação de direitos. O próprio conselho tutelar não é, em si, muitas vezes, um espaço de escuta dessas vidas, no sentido do que estão inventando em seus cotidianos.

O conselho acolhe casos de violações de direitos, o que significa dizer que lá se trabalha para reparação dessas violações, e não para a escuta de como as pessoas estão inventando modos de vida para sobreviverem no enfrentamento dessas violações, ou mesmo quando se tornam sobreviventes. Talvez seja importante pensarmos que o trabalho no conselho seja um importante espaço para a abertura de frestas à possibilidade de essas vidas poderem se tornar sobreviventes e supraviventes.

Sendo difícil sobreviver a violência todos os dias, sem acesso ao mínimo, ao básico de direitos humanos para que tenham mais forças na produção de invenções de mundo, uma proposta, aqui, é mapear esse limite importante da atuação no conselho tutelar: constante exercício de atenção com o que estamos produzindo em nossas práticas a fim de não fortalecer projetos de aniquilação das vidas, mas - ao contrário - abrir frestas, nas reparações de direitos que se tornam aliadas aos projetos de invenções de possibilidades de vidas, de possibilidades de sonhos.

Talvez as reparações de direitos sejam as aberturas das frestas das possibilidades de sonhar modos possíveis de mundo, e não apenas sonhar a partir do modo colonial herdado. Surge a luta para descolonizar nossas práticas, nossos modos, nossos corpos, e os nossos sonhos. Surge a necessidade de sustentar - em nós - o esperar das lutas pela possibilidade de abertura das frestas, das invenções de mundo, das possibilidades de não sermos apenas sobreviventes, mas supraviventes inventores de práticas libertárias, de sonhos libertários, sonhos e histórias inventadas nas vidas quando aqueles ditos e entendidos como sobreviventes que podem vir a se tornar supraviventes:

Quando se tornam capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, armando a vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 06).

Sermos capazes de armar vida, sem sermos apenas reativos ou resistentes ao outro, aos modos de mundo que se naturalizam nas nossas práticas ao ponto de se tornarem hegemônicos, conduz à compreensão da questão de cuidado de não sermos produzidos apenas por essas forças de resistência a elas. Não se trata apenas de oposição a elas, mas também de percebermos que é possível abrir as frestas: práticas de invenções e de liberdades possíveis diante desses projetos neoliberais, exploratórios e mercadológicos que insistem em nos modular, em nos educar à submissão à reprodução de tais práticas em nós e na sociedade. Esse projeto nos é passado de modo a parecer que nada pode ser feito e que, sem nos adequarmos a ele, não nos será possível sequer sobreviver.

A falácia se encontra na afirmação de que não alcançamos nada se não estivermos aptos às formações de nós de modo neoliberal. É sufocante pensar que só há um modo, uma forma de aprendermos e ensinarmos nossas crianças e adolescentes, porque, afinal, queremos prepará-los para o mundo. É preciso, porém, perguntar-nos: para que mundo? E se esse mundo - pautado nas práticas neoliberais - é capaz mesmo de se sustentar por muito tempo. Como aponta Ailton Krenak (2020), a pandemia é também um alerta da Mãe Terra para que reflitamos sobre como os modos exploratórios de nos relacionarmos com todo ecossistema tem abalado o planeta.

Krenak (2020) nos alerta para o jeito que caminhamos nas nossas relações com o mundo. Podemos continuar apostando em modos exploratórios com a terra e de que desse modo vamos continuar tendo um mundo para viver? Como cuidamos do nosso mundo e como pensamos esse cuidado em relação à importância de problematizarmos que é preciso encruzilhar - pluralizar nossos sonhos a partir de “uma vivência crítica do sonho almejado”? (FREIRE, 2018, p. 40). É necessário - ao pensarmos na sustentação de uma ética, de um ethos do encruzilhar dos sonhos - problematizarmos sua única consolidação na pluralização das nossas políticas de sonhos, se tivermos a coragem de analisar os efeitos e impactos coletivos dos nossos sonhos, se exercitarmos um senso crítico sobre os sonhos almejados, entendendo que esses sonhos podem se produzir

Exu é aquele que sabe ser possível tecer a vida a partir de múltiplas possibilidades. Exu é um inventor de modos possíveis de existência e o anúncio é a denúncia de que é possível sempre criar, é um esperar em ato. Nos terreiros, Exu sustenta as lutas por invenção para essas vidas marcadas com projetos de aniquilação das possibilidades. que Exu nos ensina que sempre é possível lutar e, com isso, não significa que Exu não saiba da complexidade das práticas de aniquilamento, mas que é preciso criar estratégias de enfrentamento para despachar o carregamento colonial.

Sonhar é imaginar horizontes de possibilidades; sonhar coletivamente é assumir a luta pela construção das condições de possibilidades. A capacidade de sonhar coletivamente quando assumida na opção pela vivência da radicalidade de um sonho comum, constitui atitude de formação que orienta-se não apenas por acreditar que as situações-limites podem ser modificadas, mas, fundamentalmente, por acreditar que essa mudança se constrói constante e coletivamente no exercício crítico no desvelamento dos temas-problemas sociais que as condicionam. (FREIRE, 2018, p. 42).

4.3 Espaços de sonhar em meio às práticas e saberes psi

Existe uma evidência incontestável
de que há entre crianças um espírito
que se recusa a ser subjugado.
Angela Davis

Quando estagiava no conselho tutelar e, posteriormente, quando comecei esta pesquisa, uma insistência em trazer algumas narrativas de um tempo em que fui menina em Lambari. Algo dessa menina que fui insistia em pedir passagem e querer aparecer na pesquisa, visto que também estava presente nas intervenções tecidas no conselho. Em certo momento deste pesquisar, pareceu não fazer muito sentido as memórias dessa menina em Lambari. Isso se deu quando a pesquisa passou a ser modulada também por alguns encontros e olhares que apontavam uma falta de sentido em trazer, na cartografia do conselho tutelar, o aparecimento desse tempo quando menina.

Havia incômodos nesses olhares, que indicavam como infantil e menor o aparecimento desse tempo quando na pesquisa. Era como sem importância falar da menina que fui e, por isso, não precisava aparecer num cartografar dos afetos que estiveram presentes no estágio. A partir de alguns encontros, entretanto, que descrevo neste capítulo, passei a entender o aparecimento desse tempo que me localizava e me fazia comparecer a certas arenas das infâncias que se desenhavam e faziam presentes nos atendimentos. Esse tempo da produção de um jogo de forças que insurgiram em meu corpo e me faziam mapear as proximidades e diferenças entre meu tempo e as vivências das outras meninas, dos meninos e das famílias que atendia no conselho.

Acredito que, neste capítulo, é importante caminhar ainda mais nessas análises e, para isso, é necessário problematizarmos algumas questões que atravessam tal aparecimento no conselho tutelar. Problematizar, aqui, indica aos projetos de mundo que queriam silenciar - nas minhas experiências de estágio - o aparecimento dessa menina que fui. Não sem propósito, alguns desses projetos de mundo tecem políticas e saberes que querem silenciar ou abafar esse

aparecimento, principalmente apagá-lo num espaço como o do conselho tutelar, que se destina à reparação dos direitos das crianças e dos adolescentes. Neste momento, é preciso nos perguntarmos: Quem são, então, as crianças e adolescentes que têm seus direitos defendidos numa instituição como o conselho tutelar? Quais as infâncias que são privilegiadas pelo que se define nas políticas de Estado enquanto direitos humanos? E quais corpos têm seus direitos violados de forma que necessitem procurar pelo atendimento do conselho tutelar?

Neste cenário, torna-se importante mapearmos que o conselho tutelar se volta também para um certo entendimento de infância, que, no caso, para algumas apostas de políticas de mundo, parece não abarcar a memória de um tempo da menina na estagiária que fui. O não abarcamento dessas memórias ocorre justamente pelo fato de que o aparecimento delas permite a composição de certa cartografia que não se reduz a falar das meninas e meninos que atendia, da infância deles, a tecer verdades e normas sobre suas vidas. Nas análises dos encontrosCOM eles, o mapeamento das minhas memórias permitiu uma certa cartografia do conselho tutelar que passa - através das minhas experiências - a desenhar certas arenas das infâncias que se faziam presentes nos encontros que tecia no conselho.

Do surgimento da cartografia dos encontros das memórias da menina que fui e das meninas, dos meninos e das famílias que estavam no conselho, surgia um certo plano das infâncias que justamente mapeiam certa denúncia de que esses planos se desenham de formas muito diferenciadas - não apenas por suas singularidades, mas porque sobre eles pairam distantes políticas de proteção. Enquanto alguns corpos - como o meu - ainda estão dentro dessas políticas, sendo cobertos por ela para serem protegidos, outros corpos se encontram fora dessa rede de proteção e, por isso, estão sendo reduzidos apenas a alvos desse sistema de proteção.

Se, por certo tempo passei a acreditar que o aparecimento desse tempo quando menina poderia ser deixado de lado na pesquisa, meu corpo mantinha a insistência das memórias para uma abertura de passagem justamente porque apareciam sempre presentes nas composiçõesCOM, que teci no conselho tutelar. Apenas no decorrer da pesquisa, comecei a permitir a passagem dessas memórias. Isso se deu quando comecei a mapear chão e território para o aparecimento das memórias quando, nas errâncias deste pesquisar, pude me aproximar da professora Ana Cabral e de seu Grupo de Pesquisa em Desutilidades Urbanas (GPDU), que tem construído por um braço extensionista e pesquisado junto - num fazerCOM e estarCOM - a ocupação Dom Waldyr Calheiros localizada no município de Volta Redonda. A aposta do projeto é construir um ethos brincante num percurso de pesquisarCOM as infâncias em ocupação, e, no brincar, mapearmos os sentidos de infâncias e seus modos de dizer direito à

cidade, narrados e vividos por elas, nas suas formas plurais de ser e estar no mundo, de vivenciar e produzir infâncias.

No grupo de pesquisa e extensão, assim como no acompanhamento da disciplina Psicologia e Processos de Formação junto à graduação (UFF/VR), pude ir questionando algo que – durante a minha atuação no conselho – não me tinha sido produzido enquanto análise. Quando falamos de infância, podemos nos aproximar de uma análise apresentada por Nogueira e Alves (2019) que apontam para a importância de problematizarmos o entendimento de infância que temos naturalizado nas culturas ocidentais, no qual a infância está reduzida a um olhar desenvolvimentista que a aponta apenas como uma fase da vida. As análises de Nogueira e Alves nos incitam justamente para ampliarmos esse olhar sobre a infância não apenas como uma fase da vida, mas como modos de existir e produzir sentidos de mundo ou cosmo-sentidos de mundo possíveis.

É preciso olhar as infâncias nas arenas, nas disputas de seus sentidos e por políticas de mundo e sonhos possíveis. Dizer das infâncias, então, não significa apontar para uma fase maturacional da vida que se apresenta enquanto somos crianças; as infâncias são as invenções de mundo desse espírito em nós que se recusa a ser subjugado. E, no encontro com esses autores, pude começar a tatear essas análises que me fazem indagar se o aparecimento dessa menina que fui - a sua insistência em aparecer, marcada no meu corpo enquanto atuava no conselho tutelar - poderia dizer da possibilidade de que um plano das infâncias estivesse aparecendo e convocando - no meu corpo - o aparecimento desse espírito das infâncias, que em mim insurgiu em luta pela não subjugação das infâncias que se presentificavam nos atendimentos que presenciei no conselho.

Neste ponto, ressalta-se que o ECA se relaciona com o entendimento e classificação da infância como uma etapa da vida e tem a função de estatuto de proteção para essa fase da vida - a infância - como também dessa outra fase que é adolescência. No entanto, de forma alguma, retira-se a importância do cuidado e da proteção para as crianças na fase da infância, ou dos adolescentes na fase da adolescência, mas o intuito é apontar para a possibilidade de ampliação dos sentidos de proteção dessas crianças e adolescentes quando ampliamos nossa percepção, escuta e olhar, não apenas para a infância, mas para as infâncias.

Ao trazer essa problemática para a análise das práticas do conselho tutelar - justamente a partir de certa percepção da modulação e formação de padronização de infância - cuja proteção é amparada e protegida pelo ECA, mas que não cobre nem abrange todas as infâncias - percebemos haver crianças e infâncias não amparadas pela proteção do ECA. Assim se torna extremamente urgente a ampliação do conceito de infância para as infâncias, a fim que - no

conselho -sejam protegidas as infâncias e não apenas a infância. Dessa mesma forma, passa-se a proteger as possibilidades do aparecimento das infâncias nos adolescentes, que não se atue sobre eles apenas de forma a controlar e modular o que eles possam vir a ser, no sentido de padronizar o que eles devem ser - a partir do exercício de estratégias de controle das suas subjetividades e suas formações de si - de modo que se sejam adaptadas aos moldes neoliberais.

É preciso que, ao atuar no conselho, pensemos em modos de produzirmos escapes, frestas, nas nossas atuações para que não sejam usadas apenas como instrumento desse controle, dessas modulações neoliberais. É urgente que apostemos na ampliação do entendimento da proteção das crianças e adolescentes, para que as práticas de proteção não estejam apenas voltadas para uma certa infância, para certos corpos. É preciso abrir passagem para as infâncias, que estão sempre sendo vividas, desenhadas em seus sentidos plurais de viver. Infâncias encarnadas e encantadas em plurais corpos que estão exercendo lutas pelo direito de viver.

Problematizar a possibilidade da abertura das frestas, do aparecimento das infâncias encarnadas e encantadoras, tem um papel importante na análise das práticas no conselho tutelar de modo que possamos, nessas análises, ampliar o entendimento da proteção e cuidado, colocando-os na problemática que relaciona os modos como se exercem os mecanismos de proteção e cuidado no conselho tutelar. É imprescindível analisar de que formas estão compostas as práticas de proteção com as crianças e adolescentes no conselho tutelar, quais corpos e vidas estão sendo - de fato - protegidos e de que formas podemos compor práticas de proteção com as crianças e adolescentes, sem que essas práticas aniquilem neles a passagem das infâncias, as composições de cosmovisões de mundo possíveis, as quais se fazem presentes quando podem afirmar diversos modos de infâncias.

Diante disso, é preciso nos perguntar o quanto das nossas intervenções no conselho tutelar volta-se a um adultocentrismo, no sentido de fazer com que nos preocupemos com a preparação dessas crianças e adolescentes para o mundo, tornando-os cidadãos do mundo do trabalho, de um mundo atual que já intervém sobre suas vidas preparando-as para um amanhã pautado pelo mercado. Passamos a atuar - enquanto instituição - sobre suas vidas para não lhes permitir vivenciar e experimentar os sentidos de infâncias possíveis. Por isso, no conselho, é possível mapear “a adultidade como o grande perigo da vida” (NOGUERA; ALVES, 2019, p. 01). Perigo de desqualificar as infâncias mesmo quando nos ocupamos de formar políticas que as deva mais do que proteger, deva ouvir, legitimar e permitir o aparecimento das infâncias como sentido de políticas que falam de mundos possíveis.

As infâncias são perspectivas que inventam, jogam e brincam mundo. Suas inventividades não estão formatadas nas falácias de que nada pode ser feito, porque estão o tempo todo

fazendo, inventando mundo. Porém atua sob as infâncias um projeto de silenciamento, justamente para não permitir que se possa mover políticas de existência a partir de suas inventividades. Ocorre aqui justamente o perigo de pensar a proteção das crianças e adolescentes e as produções de acesso delas aos direitos humanos, somente entendendo-os como acesso vinculado à ideia de se tornarem "gente", de se tornarem corpos usáveis e rentáveis ao sistema capitalista. A nós produzirmos para elas as políticas sem tecermos um olhar atento para as políticas que elas estão tecendo.

O olhar do campo do direito voltado a corpos moldados, adaptados, é um perigo de adultização, que passa a atuar sob tais vidas e infâncias exatamente por colocá-las somente num lugar de possibilidade entre o enquadre e o descarte. Isto é, ou se enquadrem ao padrão de infância e – assim - talvez se tornem corpos a serem protegidos; ou habitam o lugar de descarte do sistema, que significa não se encaixar num modelo capitalista de infância e de vida e não mais ser visto como uma vida passível de direito à proteção. Descartáveis, passam a sofrer o desamparo da não proteção: alvo que encarna um fracasso no corpo, fracasso da cobertura desse padrão de infância. Corpos que encarnam tais infâncias mais do que descartáveis são alvos de práticas de aniquilamento, práticas de extermínio.

Por isso, é importante abordarmos “a infância como modo de colocar o desejo além da falta e das armadilhas da mercadoria” (NOGUERA; ALVES, 2019, p. 01); colocarmos o desejo para além de sua modulação pelo capital, aquele apontado para um futuro pautado na adultização das infâncias, nos seus encaixes num formato de infância subjugado e docilizado em projeto de mundo neoliberal. Nesse projeto, a preocupação com a virtualidade dessas crianças e adolescentes se relaciona com a adultização de suas infâncias justamente para adaptá-las e moldá-las aos sistemas neoliberais, os quais apostem no controle sobre elas, sobre suas virtualidades, no que podem vir a ser, algo adaptável e rentável aos projetos neoliberais.

Essas não são, portanto, políticas de impedimentos dos sonhos: pelo contrário, são políticas que dizem até de uma liberdade para sonhar. É preciso que se sonhe, que criem novos sonhos, mas que os criem num cercado de limite fortalecedor das práticas neoliberais. As políticas de sonhos nos moldes neoliberais são protegidas assim como as políticas de proteção são feitas para proteger aqueles que têm seus sonhos e modos de vida adaptados aos moldes neoliberais. Com isso, a proteção deixa de ser às crianças e dos adolescentes e passa a ser a proteção à modulação aos projetos neoliberais.

Há, então, uma importância ética em colocarmos o desejo nas infâncias, nas possibilidades de invenção de mundo, do tecimento de políticas coletivas de construção de infâncias e sonhos possíveis, o que solidifica a possibilidade de nos colocarmos eticamente no questionamento

dos desejos produzidos - em nós - pelas lógicas do capital, para mapearmos como esses desejos passam a atuar nas infâncias, afirmando-as como molde e modelo de certo projeto de mundo, herdeiro das práticas coloniais fortalecidas desde quando sequer dimensionávamos os efeitos de sermos subjetivados por essas políticas.

Ainda tensionando a produção de uma certa infância enquanto modelo, aproximamo-nos de Nogueira e Alves (2019) no mapeamento que fazem sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que no Artigo 2º, ao nos apresentarem que a infância é a fase da vida de 0 a 12 anos incompletos, afirmam ser esse estatuto definido a partir de um certo sentido de infância, o que significa dizer que o ECA aborda a infância - e não as infâncias - certo modelo de infância.

Na prática cotidiana do conselho tutelar esse entendimento fará toda diferença. Se o conselho tutelar faz parte das políticas de Estado, para que se efetive a possibilidade do acolhimento de situações de violações de direitos de crianças e adolescentes, o que acontece quando os valores dessas Políticas Públicas de Estado em relação a essas violações, que modulam as práticas de acolhimento só abrangem determinada infância, determinada adolescência? Quando impedem que certas infâncias - com seus cosmo-sentidos de mundo - sejam amparadas e protegidas.

Seria possível dizermos que essa captura do conselho tutelar - em estatuto que abrange um certo sentido de infância ainda normatizado - faz com que o conselho, ao se tecer a partir deste estatuto, só passe a ter acolhida para certa infância: para outras infâncias ele se torna uma instituição de controle. Talvez por isso podemos mapear que as práticas de judicialização dessas vidas se fortaleçam no conselho tutelar, visto que essas práticas se fazem de verdades morais de uma certa infância burguesa, elitizada e embranquecida. Infância afastada do plano das infâncias que se desenham nos territórios de abrangência dos conselhos tutelares.

Desse modo é uma aposta ética colocarmos em análise a necessidade de o conselho tutelar não se afastar da história de seu surgimento - a partir das lutas dos movimentos sociais - e da aposta de ancestralidade nesse conselho, que se dá na sua ligação mais voltada à comunidade que representa do que às práticas de Estado. A aposta do conselho - voltado à construção de lutas por política de direitos humanos às crianças e adolescentes das comunidades que abrange - faz com que, desde o seu surgimento, seja defendido como órgão autônomo, permanente e não jurisdicional. Mesmo sendo órgão permanente no poder público, mantém-se autônomo justamente para poder atuar dentro deste poder, inclusive questionando-o.

Por ser órgão dentro do Poder Público, que recebe casos de violações de direitos também causadas pelas ações desse poder, possui lugar privilegiado de possibilidades de

questionamento das práticas em exercício - desse mesmo poder - quando este se propõe a tecer práticas de promoção dos direitos das crianças e dos adolescentes. Diante dessas afirmações e dos limites das ações desse poder, em cuja falta se produzem violações de direitos, o conselho passa a se tornar local privilegiado de poder para acompanhar quais arenas que se montam ou, até mesmo, que políticas apontam a ausência desse poder ou as impossibilidades de esse poder ser exercido como proteção para todas as vidas: quando ele se desenha como proteção para algumas enquanto torna alvo outras vidas.

Assim sendo, é preciso ressaltar, na cartografia do conselho tutelar, o avanço - em termos de proteção e cuidado das crianças e dos adolescentes - de termos um Estatuto da Criança e do Adolescente que passa a protegê-las e a afirmá-las enquanto sujeitos de direitos; que, mesmo não sendo responsáveis legais por elas mesmas, devido à idade, isso não faz com que não possuam direitos, vontades e singularidades a serem respeitadas. Mesmo ainda não sendo responsáveis por elas, possuem o direito à voz e vontade, afirmado em seus cuidados e, por isso, seus responsáveis não podem agir sobre elas sem levar em consideração o que elas pensam, sentem e querem. Principalmente não podem as tutelar, agir com elas de qualquer forma, haja vista isso não mais ser defendido no plano da legalidade. Até mesmo as práticas jurídicas passam a ter limites em relação ao que podem ou não exercer - enquanto poder - sobre as crianças e adolescentes, sem ultrapassar o limite nos quais eles sejam desconsiderados sujeitos de direitos.

Precisamos mapear os avanços que surgem em relação à proteção das crianças e dos adolescentes a partir do ECA – estabelecido a partir da Lei de Nº 8.069, de 13 de julho de 1990 – que surgiu afirmando as crianças e adolescentes como sujeitos de direitos e estabelecendo espaços de composição das políticas para crianças e adolescentes. Espaços da sociedade civil como o CMDCA, órgão consultivo, deliberativo e fiscalizador da política municipal de promoção e defesa dos direitos da infância e da adolescência, composto por membros da sociedade civil e governamental. Com o conselho tutelar, todos esses espaços têm em comum a abertura para a sociedade civil e para as comunidades poderem tecer políticas tramadas coletivamente em relação à produção de direitos das crianças e dos adolescentes.

O surgimento de espaços que propõem o debate coletivo das políticas que se voltam para o cuidado das crianças e dos adolescentes marca uma mudança importante em relação à antes do surgimento do ECA, em que o Código de Menores de lei No 6.697, de 10 de outubro de 1979 regia as relações legais e também sociais em relação às crianças e os adolescentes. Esse código determinava o poder judiciário como responsável por atuar sobre as crianças e adolescentes quando estavam vivendo situação irregular.

Posteriormente, ao se realizarem análises das práticas nos atendimentos feitos a partir das determinações do código de menores, compreendeu-se que a maioria desses atendimentos aos menores de 18 anos dava-se principalmente quando entravam em relações de conflito com a lei ou quando a situação de irregularidade em que viviam chegava a um modo de punição das famílias mais pobres, estabelecendo-as como origem de delinquentes. A marca do lugar da delinquência é justamente da total ausência de escuta das crianças e adolescentes

Assim sendo, podemos mapear importantes avanços em relação a práticas punitivistas que eram aplicadas pelo judiciário a partir das regras presentes no código de menores. Leis e regras são aplicadas, muitas vezes, sem questionamentos sobre os efeitos às famílias em situações de vulnerabilidade. Famílias que, além de sem apoio de políticas públicas que as amparassem e protegessem, eram culpabilizadas por se encontrarem nas tais situações.

O surgimento do ECA e o fortalecimento das políticas de assistência social são um marco extremamente importante em relação às lutas para que as crianças, adolescentes e suas famílias passem a ser amparadas por políticas públicas ao passo que eram punidas justamente por se encontrarem vulneráveis. E a mudança desse entendimento sobre a punição das famílias veio nas conquistas das lutas dos movimentos sociais e marcam o avanço com o surgimento do ECA. Com atenção ao perigo da judicialização dos atendimentos dessas famílias, justamente pelo fato de que o judiciário agiria sobre elas como uma polícia das consultas, culpabilizando-as quando não dão conta individualmente de se conduzir conforme o esperado numa sociedade neoliberal, é importante identificar o avanço do ECA como não estático, como se, a partir do estatuto, tivéssemos total garantia da redução das práticas judicializantes em relação à proteção e aos direitos das crianças e dos adolescentes: o que não ocorre.

É preciso marcar que essas conquistas dos movimentos sociais por políticas públicas, que de fato se efetivem pelos direitos das crianças e dos adolescentes, estão nas constantes arenas de disputas, ainda mais quando tecemos análises que nos mostram que esses campos dos direitos - em relação às instituições que produzem políticas públicas do Estado - não se efetivam nos sentidos das cosmovisões e cosmoentidos de mundo.

Enquanto estive no conselho, fomos atravessados por um momento importante de luta nessas arenas, ao tentar-se reduzir a maioria penal. Discursos como "bandido bom é bandido morto" defendiam a redução da maioria penal na afirmação de que, quando se comete um ato infracional, já se é capaz de responder por ele, de modo que não se lhe cabe o amparo por um Estatuto de proteção das infâncias e adolescências daqueles que são vistos como passíveis de proteção. Existe uma aura angelical burguesa desenhada para as infâncias e adolescência que são vistas para serem protegidas e qualquer ato que ultrapasse esse limite deve ser colocado

para fora da proteção. E, por ato, podemos ampliar como qualquer corpo-território que fuja dessa aura angelical passa a ser um corpo passível de se tornar alvo.

E, por angelical, podemos relacionar as imagens de anjos retratadas em crianças brancas, loiras, olhos claros, vestidas de branco, que simbolizam a pureza de um modo de pensar e afirmar a infância que se torna bastante perigoso quando usado como estratégia para limitar quais corpos devem ser protegidos, que cria o retrato angelical como padrão no qual será alvo quem não se encaixa. O processo de composição e construção do ECA é também, nesse sentido, composto por um modelo universal de infância que se relaciona com a produção angelical de certa infância que deve ser protegida, amparada, cuidada - porque dela virá o melhor da sociedade. O futuro da nossa sociedade, um retrato dela, é forma de entendermos como uma certa infância foi e vai se tornando hegemônica em nossa sociedade, forma em que alguns corpos, algumas crianças e adolescentes são considerados nosso futuro.

Para exemplificar essa atuação do conselho a partir de certo padrão de infância, recorro a uma situação recorrente: nosso trabalho com algumas famílias ciganas. Denúncias chegavam por telefone e relatavam trabalho infantil, já que as mães ciganas permaneciam junto com seus filhos à porta de um banco, no centro de Niterói, tentando vender panos de prato. Sempre que isso acontecia recebíamos inúmeras ligações no conselho.

As chamadas, ditas pela proteção daquelas crianças, tem muito mais a ver com o incômodo que a presença dessas pessoas causa nos moradores da cidade, vendendo algo ou pedindo alguma ajuda. Esse simples fato faz com que se tornem alvos e, conseqüentemente, retirados daquele espaço das ruas. Mais que isso, precisam explicar o porquê de estarem naquele local, importunando quem se sente no direito de acesso às ruas. Nesse sentido, há um uso da proteção do conselho tutelar - em relação às crianças - para a retirada dessas famílias das ruas.

Embora saibamos do uso desse dispositivo de proteção para a higienização do espaço público - daqueles que incomodam uma certa ordem vigente nas ruas, principalmente se estas ruas fazem parte de pontos de destaque nas cidades - respondíamos a esse chamado de denúncia, acompanhando o conselheiro que estava como referência dos atendimentos no dia, ao qual se unia também a guarda municipal e a assistência social.

A abordagem se fazia para retirar as famílias daquele espaço, conduzi-las até o conselho e pedir a documentação e checar os cuidados com a(s) criança(s). Ao checar a documentação, detectava-se se essas crianças estavam frequentando a escola, às quais, muitas vezes, elas não compareciam. Faz parte da cultura cigana que as crianças e adolescentes aprendam com as mais velhas, principalmente mulheres. Outro fato dificultava essa matrícula nas escolas: povos

nômades tem um problema de, em cada cidade por onde passam, lidar com a burocracia de refazer a matrícula.

Neste cenário, é importante retomarmos o problema do acesso às vagas nas escolas públicas. Era comum, no conselho, lidarmos o ano todo com famílias que buscavam atendimentos por, justamente, não conseguirem vaga nas escolas. Ao mesmo tempo que está prescrita no artigo no art. 55 do ECA (1990) a obrigatoriedade de os responsáveis manterem as crianças e adolescentes matriculados nas escolas, não há vagas para todas. E, mesmo diante da problemática da escassez das escolas, da falta de investimentos na educação, em todas as esferas - federal, estadual e municipal –considera-se, como justificativa ao problema, a possibilidade de as famílias serem negligentes.

No caso das famílias ciganas, essa cobrança acontece de formas mais expressivas, devido ao modo como as demandas em relação às crianças e adolescentes ciganos chegavam ao conselho: o incômodo que representam para uma parte da população que vive nas cidades. A essa população das cidades, os ciganos transitam e são lidos como passantes que incomodam, porque sobre eles pairam estereótipos de como podem viver desses modos, como se os modos nômades não fossem impossibilidades de estar no mundo, de sonhar e compor políticas de mundo. É a total intolerância de que haja uma pluralidade de mundos, viventes e apresentados nas nossas relações.

Concebem-se sobre os povos ciganos estereótipos de vagabundos, ladrões, sem futuro, não gente, por não viverem sob as perspectivas dos valores neoliberais. Não se deseja, aqui, romantizar o fato de não viverem sob os moldes neoliberais, mas destacar que, também por isso, sofrem reiteradamente como alvos das políticas de aniquilamento de suas vidas - que passam a determinar o que eles não são ou o que não fazem - mas que não se pautam no encontrarCom eles de modo a poder deixar que digam quem são.

Isto posto, é importante compreender que o ECA (1990) se constitui com avanços expressivos quando se torna um estatuto que, ao afirmar as crianças e os adolescentes como sujeito de direitos, coloca-os dentro dos planos de tessitura das políticas públicas. O ECA (1990) traz exatamente a aposta de abertura para a sociedade civil, inserida nos espaços de composição das políticas voltadas para as crianças e os adolescentes. E, se em certa medida, esse avanço é importantíssimo para se retirar essas políticas da atuação apenas judiciária - como acontecia no código de menores - ainda é preciso nos perguntarmos e analisarmos quem é essa sociedade civil, que se vê representada nesses espaços de composição? Quem é qualificável, enquanto cidadão, a fazer parte desses espaços de debates das políticas públicas?

Em um cenário onde alguns sequer veem esses espaços como possíveis de acessar, pode-se dizer - a partir de falas que marcam a dificuldade de sentir estar nesses espaços, de querer se aproximar deles - que não são vistos e entendidos como possíveis a todos e só uma parte da população, que se entende como cidadã, consegue compor. Podemos analisar, então, que há um limite de escuta e de possibilidade de aparecimento dos planos de diferença das infâncias.

A partir disso, teremos modos padronizados representados e indicando os signos que determinam o que é e deve ser a infância, a adolescência, a proteção e o cuidado. Neste aspecto há sempre um perigo de colocarmos as palavras em signos e sentidos universais. Lembro-me, inclusive, da professora Estela Scheinvar orientando para uma ética diante desses perigos de atendermos, no conselho tutelar, com apenas as nossas referências, principalmente tornando-as universais. É preciso de uma atenção ética para as alteridades de sentidos, que possam carregar esses signos justamente a permitir uma pluralização das políticas de cuidados e proteção e a consequente passagem dos planos de diferença que se estabelecem entre as vidas e os corpos, nos múltiplos modos de tecer e fazer infâncias.

Em relação aos povos ciganos, podemos perceber em favor de quem as políticas de proteção do conselho agem e contra quem. Nessas histórias, surge uma brecha para pensarmos que, se, por um lado o ECA (1990) avançou estabelecendo políticas públicas para crianças e adolescência, essas políticas ainda se fazem para determinados grupos privilegiados, enquanto outros – ciganos, por exemplo - são alvos. Inclusive uma estratégia no atendimento desses povos era a afirmação da alteridade. É tão evidente essa falha no ECA (1990), que, em 2016, o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA) teve de aprovar a resolução N° 181, de 10 de 2016 que dispõe “sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil.

A resolução do CONANDA evidencia o quanto o ECA ainda precisa avançar no sentido de conseguir ser um estatuto tecido, tramado com a pluralidade das infâncias, principalmente para deixar de ser instrumento de práticas de aniquilamento dos povos originários, dos povos ciganos, negros. Apontar essa problemática do limite do ECA é modular que a proteção e os cuidados que ele cobre se dão em relação a uma certa padronização da infância, da família, das relações. Dessas padronizações se define a outridade, na qual tudo aquilo que não for espelho de padrões e moldes neoliberais, tornar-se-á alvo, pelo fato de apresentar a impossibilidade do ECA como ferramenta de padronização.

A busca dessa resolução instrumentalizou-me em poder defender a alteridade dos povos ciganos e a necessidade de um olhar para essa alteridade. Antes de vir para universidade, tive contato com a cultura cigana pela umbanda e meu começo de prática na umbanda se deu voltada à proximidade com uma tenda que trabalhava com entidades ciganas, principalmente o Cigano Wladmir do Oriente. E o começo do meu sonho de estar na universidade se deu no encontro com esse encantado. Trago isso pelo apontamento de Freire (1997), quando afirma não sermos um corpo vazio, mas formado de tramas de memórias, de encontros. Esse encontro anterior à universidade, ao estágio no conselho tutelar, formou-me para uma proximidade e escuta dessa cultura e a não naturalizar um olhar estereotipado, posteriormente desenhando um encontro que afirmei no conselho.

A possibilidade de afirmar esses encontros leva-me a analisar que antes - quando atuávamos a partir do código de menores - nós o tínhamos como instrumento de punição aos pobres, no qual aqueles que precisavam da intervenção do Estado - dada através do judiciário - eram punidos e desqualificados. Desqualificados justamente por necessitarem dessa intervenção e assim afirmarem uma vulnerabilidade ao qual se entendia como uma falha, pela qual deviam ser responsabilizados. Hoje, com o ECA, vemos a afirmação de que toda criança e adolescente deve ser protegido e cuidado, mas, no limite, observamos o desenhar de uma linha tênue para algumas vidas situadas fora desse plano de proteção.

Nota-se a modulação entre as vidas que devem ser amparadas e aquelas julgadas como inqualificáveis de amparo, a serem deixadas de fora do plano da proteção e dos direitos. Mais que isso, por afetarem a ordem estabelecida por essa proteção, são tidas como alvo, a serem aniquilados, mortos, exterminados, das relações das cidades. São modos de vidas que não podem existir. E isso acontecia com os ciganos porque eles existem fora desse plano de Estado, alvos dessas políticas que, embora tenha avançado em determinados aspectos, não se produzem nas diferenças.

Por isso, torna-se perceptível que o ECA não está existindo COM eles, os ciganos, com as crianças e adolescentes negros, quilombolas, indígenas, nas infâncias, nas políticas coletivas de sonhos possíveis, na aposta de práticas encruzilhadas que se fazem num exercício de políticas de encanto. Que são práticas de cuidado das políticas hegemônicas, de modo a tecer um código de diretrizes em relação aos cuidados com as crianças e os adolescentes por um viés decolonial com as produções das infâncias.

Essas análises se corporificam na força de insistência desse tempo quando menina e orientaram, ao para o encontrar com Nogueira e Alves (2019), a tatear a importância de não entender a infância apenas como uma etapa transitória da vida, mas como um modo de habitar

o mundo. As infâncias são como cultivos - em nós - desse espírito que se recusa a ser subjugado. Assim como em mim se faz presente a menina que fui, a menina continua sendo em uma recusa incontestável de que outras meninas sejam subjugadas. Pude compreender a passagem dessas infâncias como um chamado a lutas por cosmovisões, por políticas de sonhos possíveis.

Naquela mesma época no conselho, a equipe de técnicos recebia salas no conselho, o que não acontecia antes, por questões estruturais do equipamento. Assim que chegou ao conselho, a nova psicóloga disse que passaria seu dia de trabalho na sua sala e que, se precisassem de seu atendimento a alguém, deveriam repassar os casos. Isso foi recebido no conselho com certa estranheza. Afinal, a outra psicóloga - que já trabalhava, havia anos, no equipamento - nunca teve suas práticas ligadas apenas aos encaminhamentos no espaço de uma sala, mas compunha sua atuação na recepção, atendendo quem chegasse ao corredor do conselho, falando com quem estava por ali, porque sempre tinha alguém esperando, muitas vezes com crianças pequenas e, por isso, tínhamos uma brinquedoteca.

Havia sempre algo nos corredores das salas. Certa vez uma menina negra, de quase um dois de idade, brincava com sua boneca negra junto com sua mãe. De repente veio até mim, colocou a boneca em meu colo e falou: “bebê”. Peguei a bebê no meu colo e mostrei para ela falando “que bebê mais linda!”, ao que ela sorriu. Pode parecer uma cena irrelevante, mas talvez não se desse na sala de atendimento. Na correria de muitos atendimentos, talvez não se recebesse da menina um convite para olhar sua bebê. Por essas delicadezas e outras, alguns de nós apostávamos numa psicologia que também se coloca no corredor. Psicologia atenta aos que chegavam ao conselho, em como chegavam. Não para tecer relatos sobre eles, mas por um possível acolhimento, entendendo que não lhes era nada confortável estar ali.

Era bonito ver o balançar das perninhas das crianças e a impaciência dos adolescentes que se sentavam nas cadeiras de espera presentes no corredor. Nós atentávamos para como, nesses momentos, eles estavam se sentindo ali. Mães e pais muitas vezes nervosos. Crianças correndo ou jogando com seus brinquedos. Adolescentes ansiosos, dos quais um bocado ia ao conselho porque tinham se apaixonado e tentavam encontrar a pessoa vinda de outra cidade. Muitas vezes os pretendentes não as iam encontrar e acabavam por parar no conselho tutelar.

Assim, quando insisto nesse tempo da menina que fui e da relação deste com as infâncias que insistem em mim, é-me impossível não pensar e mapear certos planos de conexões que se tramaram e tramam na minha vida e que me colocam neste momento tecendo este trabalho. Ao ler Paulo Freire defendendo a importância da educação política e dizendo de como aprendeu a ler, lá no quintal de sua casa com as coisas aprendidas com sua mãe, recordo-me ter aprendido a ler quando acompanhava minha mãe à escola na zona rural de Lambari. A

menina que fui experimentou as infâncias brincando num barranco, sujando-se de terra, no parque. Talvez a importância de deixar que as tramas das memórias das infâncias da menina que fui aparecerem, tenha ocorrido para sustentar uma ética que clama pela passagem das infâncias de meninas/os, nos quais esse espírito se recusa a ser subjugado.

Ainda que esse tempo quando menina não estivesse em entendimento e análise com as produções de sentidos que teço sobre eles hoje, já estava sendo vivido, experienciado em Lambari e, talvez, tenha me permitido essas composições com as infâncias que encontrava nos atendimentos no conselho tutelar. Recordar-se Freire (1997), ao descrever que as experiências que pôde viver levaram-no a - tempos mais tarde - produzir a pedagogia do oprimido, afirmando que essas tramas, emaranhados de memórias, tecem os nossos saberes. As nossas experiências fazem o chão de quem vamos nos tornando, emaranhando e costurando conexões, problemas que se tornam perguntas guias de pesquisas inventoras de mundos, de sonhos.

De tempos outros que em mim habitam já existiam conexões, encruzilhadas desenhadas nas amarelinhas que permitiram me conectar com os tempos de meninas e meninos no conselho tutelar, brincando de bonecas e/ou sendo alvos de políticas que lhes negam justamente o direito da passagem do brincar. Alvos não brincam, devem ser aniquilados a não brincarem, a se tornarem adultos, num mundo em que não podem existir e, por isso, as conexões trazidas neste capítulo não se dão num plano da romantização das infâncias nem no desejo de igualar nossas experiências de infâncias, nossas condições de possibilidade de acesso.

Essa conexão de tempo quando menina me permitia e permite acriançar-me, esperançar-me, e me convocam à luta pela denúncia das formas de aniquilamento que se dão de diferentes maneiras e que se intensificam nos corpos que não estão sendo lidos como humanos, passíveis de acesso ao que chamamos de direitos da criança e do adolescente. Luta pelo anúncio de que é possível se esperançar, estar nos campos em disputas: seja no conselho tutelar, na universidade, no nosso cotidiano. É possível nos colocarmos coletivamente em lutas pela possibilidade da pluralidade da passagem das infâncias, dos sonhos. Essa pluralidade já se encontra - como sempre esteve - entre nós; necessitam, porém, de mais frestas. Passagens.

5. Capítulo IV: O Esperançar das lutas políticas por políticas de sonhos e acesso no presente

5.1. Esperançar no aquilombamento dos sonhos possíveis

(..) E que bom seria para a amplificação e consolidação de nossa democracia, sobretudo para a sua autenticidade, se outras marchas se seguissem à sua. Marcha dos desempregados, dos injustiçados, dos que protestam contra a impunidade, dos que clamam contra a violência, contra a mentira e o desrespeito à coisa pública. A marcha dos sem-teto, dos sem-escola, dos sem-hospital, dos renegados. A marcha esperançosa dos que sabem que mudar é possível (FREIRE, 2018, p. 35).

Quando dei início a pesquisa uma das autoras que mais forte me trouxe para a força das políticas de sonho foi Beatriz Nascimento (2018). Quando lia e acompanhava sua defesa dos quilombos como sociedades libertárias em meio ao jugo colonial entendia que havia em suas palavras algo da força de desenhar os quilombos enquanto exercícios vivos de políticas de sonhos possíveis. Os quilombos são as energias da ética do encantamento, memória necessária para não sucumbir ao fatalismo da crueldade colonial. Os quilombos são referências de possibilidade de apostarmos coletivamente em modos de ser e estar em sociedade a partir das políticas dos sonhos.

Enquanto lia sobre a história dos quilombos, ia entendendo os efeitos que as aberturas das frestas no projeto colonial iam produzindo enquanto passagens das possibilidades de vida. Os quilombos são janelas que nos abrem a compreensão de que, apesar de não ser tarefa simples, é possível despacharmos o carrego colonial. Assoprar o assombro que nos assola a vida cotidianamente. OS quilombos são a memória ancestral de que desde que se funda o projeto de Brasil houve lutas, modos plurais de se habitar estas terras.

Pensar isso me trazia uma indagação: como esses modos de aquilombamento ainda são possíveis de se fazer no presente? Encontrei caminhos a essa pergunta nas culturas de terreiro, e recentemente ouvindo a professora Luiza Rodrigues Oliveira, na mesa: *O homem, a obra, seus frutos e sementes*, no Simpósio Paulo Freire (2021), pude analisar outra trilha em relação às práticas de aquilombamento nas lutas para o acesso a moradia, educação. O acesso ao que Freire (2018) chama de democracia, que é justamente "a marcha dos sem-teto, dos sem-escola, dos sem-hospital, dos renegados. A marcha esperançosa dos que sabem que mudar é possível" (Freire, 2018, p. 35). Um coletivizar em marcha.

Poderíamos dizer a marcha daqueles que apostam em se esperançar, de estarem nas lutas por mundos possíveis, pelos acessos, pela composição de uma democracia que de fato

seja formada pela pluralidade de modos de inventar e fazer vidas brasileiras. Então, quando a professora falou no Simpósio Paulo Freire sobre a relação dessas lutas com o aquilombamento sob a ótica da obra do teórico tema do Simpósio, pude ir percebendo por que desde o início dessa pesquisa me saltavam chamados a aproximar de Paulo Freire e Beatriz Nascimento. Trata-se justamente da aposta ética do encruzilhar no conselho tutelar, é uma aproximação dessa luta que se dá pelas frestas das encruzilhadas de possibilidades de aquilombamento.

E pensar práticas de aquilombamento me faz retomar minha chegada em um outro estado, numa experiência de cidade grande, experimentando um jogo de formação que trazia as vivências do interior, as relacionava e criava caminhos com as memórias que apareciam fortes ante determinados encontros. Para exemplificar, estagiava no conselho e percebia distanciamentos e proximidades entre minhas memórias e aquelas narrativas que ouvia, o que produzia escutas outras, não mais da menina do interior, mas também sem as marcas da violência naturalizada que compunham as narrativas que chegavam ou as da disciplinarização moral que tantas vezes ecoavam por ali. E habitar aquele lugar como profissional em formação me colocava diante da indagação de como produzir um comum, que fizesse passar uma composição de trabalho que não igualasse as experiências. Um *ethos* que permitisse que as diferenças aparecessem e pudessem compor uma experiência comum.

Pode parecer simples dizer sobre a passagem das diferenças, mas essa afirmação traz em si a complexidade do atravessamento das práticas de formação colonial nas produções de subjetividades, em especial no Brasil, que nos produzem num modo de desejo por igualar as experiências sempre a partir do referencial do colonizador. Um universal embranquecido, europeizado, patriarcal, que se faz no desejo de não apenas igualar e nivelar as experiências a partir dessas métricas, mas também de permitir que apenas esses referenciais ganhem status de legitimidade.

Por isso que, nesta pesquisa, aparece a análise das disputas que se dão em torno da formação de si, que fazem assumir a necessidade de uma certa aposta ética tecida através da produção de comum, desembranquecer e descolonizar os modos que somos formados apostando num plano ético de atenção constante com o que estamos produzindo. Tanto na perspectiva de produções de nós no mundo como também de produção de saberes e intervenções psis, entendendo que o que tecemos de nós no mundo e o que tecemos de formação, intervenções e saberes possuem um fio de ligação de produções de mundo, de sonhos - projetos de mundo possíveis que apostamos cotidianamente em nossas práticas.

E é através e com essa aposta de um *ethos* de atenção em nós, em nossas práticas, que a diretriz desta pesquisa se faz na retomada de lembranças-conectores de memória e tempos,

entendendo-os como um método para a produção de mundo possíveis. Através de todo o meu processo formativo, na universidade e no estágio no conselho tutelar, foi justamente a conexão dos acontecimentos e vivências que fizeram aparecer os questionamentos que nortearam minhas análises sobre produção de políticas de sonho. Questionamento e análises esses que, a partir de determinados acontecimentos, me tomaram de tal forma que foram conectando memórias, misturando tempos, fazendo com que a linearidade deixasse de fazer sentido, uma vez que as experiências que vão retornando são ao mesmo tempo novas e antigas, afetadas pelos novos encontros. E mesmo que se desejasse já não haveria mais linearidade possível de se seguir nessas misturas de tempos que tecem outras atenções, outros olhares e outros saberes, o que se torna num novo experienciar e faz aparecer um jogo nesse dançar de composição Com (MORAES, 2010), costurando experiências e memórias através do tempo no tecimento de outros saberes.

Esses saberes compostos Com (MORAES, 2010) trazem a possibilidade de me conduzir a outras análises e ao re-contar, re-dizer das narrativas vivenciadas desde menina a partir das novas conexões que vão estabelecendo com as problemáticas que vou encontrando na universidade. Vivências idas que se reescrevem através do acesso a certas discussões como as questões de gênero, de desigualdade social, de direito à cidade, na conexão de pensar cidade a partir de uma vivência que se dá inicialmente no interior. Memórias/corpo que me compõem enquanto vivência e composição Com (MORAES, 2010), incendiando isso o que é formação de si, agregando como parte também a vivência universitária e o processo contínuo de tornar-me psicóloga. No cuidado contínuo daquilo que faço de mim enquanto produto e atuante nesse lugar de produção de saberes e intervenções em psicologia.

Pensar essas memórias/corpo sempre me levam a me aproximar de Beatriz Nascimento. A trajetória acadêmica de Beatriz se deu em meio a defesa de que trazemos nossas memórias/corpo para o espaço acadêmico. E ela sendo mulher, negra, nordestina, não se furtou de afirmar a extrema violência de estar estudando história e perceber que os corpos como o dela eram historicamente retratados apenas como sendo corpos escravos, como se não houvesse outras narratividades e vivências nos corpos negros, como se não pudéssemos próprios dizerem de suas histórias e culturas. Ao me aproximar das leituras de Beatriz Nascimento (2018), é importante também de se aproximar de sua história, sua relação familiar, com toda uma ancestralidade que é atravessada por sua relação com os terreiros de candomblé, com os orixás.

Ao ler seus escritos não consigo não os relacionar ao fato de que ela vivia o cotidiano dos terreiros, o cuidado do Ori, a cabeça, no cotidiano estando junto dos seus, e nesse estar

junto vivia a narratividade do seu povo negro no cuidado, no fazer ancestral. Imagino Beatriz tecendo esses saberes para dizer também da possibilidade da relação com o seu povo dizer também de vida, de ser para ela inconcebível, a partir de sua vivência, aceitar que a narratividade dos povos negros na história fosse reduzida a uma história que não ressoa com a sua experiência. A narrativa tal como a recebemos nos bancos escolares chega pela ótica do colonizador, recusa a escuta do povo do qual fala, deixando de lado seus modos de fazer comunitário, de cuidar. Uma narratividade histórica que é em si uma política de morte.

A história narrada pelo branco sobre o negro silencia, nega a possibilidade de tecer sua própria narratividade, de poder elaborar sua existência a partir do que viveram, aliado ao que vivem, de construir sua própria história. Uma política de morte se apresenta nessas disputas de narratividade, quando afirmada através da história, legitimada como campo de estudo, que houve/há um único modo possível de existir ao povo negro e essa única possibilidade de vida é tecida pelo referencial do racismo colonial. Trata-se de ter sua história roubada e tecida por outros nas produções de conhecimentos científicos a partir das narrativas da branquitude, e esses outros a praticar a violência somos também nós.

O conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente – de forma sistemática e consistente – sua experiência de quase quinhentos anos de opressão. Haverá erros ou equívocos inevitáveis em nossa busca de racionalidade do nosso sistema de valores, em nosso esforço de autodefinição de nós mesmos e de nosso caminho futuro. Não importa. Durante séculos temos carregado o peso dos crimes e dos erros do eurocentrismo ‘científico’, os seus dogmas impostos em nossa carne como marcas ígneas da verdade definitiva. Agora devolvemos ao obstinado segmento ‘branco’ da sociedade brasileira as suas mentiras, a sua ideologia de supremacismo europeu, a lavagem cerebral que pretendia tirar nossa humanidade, a nossa identidade, a nossa dignidade, a nossa liberdade. Proclamando a falência da colonização mental eurocentrista, celebramos o advento da libertação quilombista (NASCIMENTO, 2019, p. 287-288).

Então, foi importante para Beatriz - uma produção de luta, de vida, para si e seu povo - trazer para academia o fazer do quilombo. Como Abdias do Nascimento (1980) destaca, é de extrema importância um conhecimento científico que possa contribuir para formular os saberes dos povos negros, levando em consideração o efeito do racismo e sua experiência enquanto opressão. Ambos estão ressaltando a composição de lutar que se produz para defender a possibilidade de contar e narrar as histórias dos seus povos, e apostar no tecer de saberes presente nas vivências de seus povos é justamente uma afirmação das lutas por liberdade para seu povo. Embate frente a composição dos saberes que estão ligados ao aprisionamento dos saberes pela ordem colonial. Não podemos esquecer, como apontado por Ratts, que:

Uma mulher negra que se torna pesquisadora e elabora um pensamento próprio nos parâmetros acadêmicos, inspirada da vida extra-muros da universidade como o fazia Beatriz Nascimento, rompe com esse processo de invisibilidade no espaço acadêmico. Uma mulher negra pesquisadora jamais é imperceptível no campus, mas talvez o seja nesse campo enquanto autora. (RATTS, 2006, p. 29).

A tentativa de apagamento de Beatriz Nascimento no campo da história se dá justamente no plano de fazer desaparecer da academia narratividades que não em si já fazem uma luta frente a hegemonia acadêmica que ainda hoje se tece nas conduções de saberes coloniais e embranquecidos, numa aposta da história e das narratividades com representação exclusiva da norma branca. Por isso a importância de Nascimento (2018) poder afirmar que os quilombos não têm suas histórias fundadas no Brasil colonial e justamente por isso não dizem apenas de modos de fuga da crueldade colonial. Para além disso, aquilombar, fazer quilombo são exercícios de sociedades possíveis, onde se aposta num plano comum que não está pautado na romantização e apaziguamento, mas sim no estar de forma coletiva numa relação que engloba toda a comunidade.

Os quilombos são muito mais do que espaços de fuga colonial. São exercícios de sociedade que já eram praticados nas sociedades angolanas. São sociedades-quilombos, construções coletivas de modos de viver em sociedade. Para nós, tão colonizados, formados nesse corpo embranquecido, pode parecer que naquele tempo não era (e ainda hoje não seja) possível haver outros modos de se tecer e fazer sociedade, cidade, narratividade que não nos moldes coloniais. Mas o que Beatriz (2018) faz ao falar dos modos quilombos é justamente o mapeamento de todo um plano de disputas, de lutas de fazer e tecer sociedades possíveis que se realizaram e realizam o tempo todo e sempre estiveram existindo mesmo que sejam silenciados e não possuam lugar na narratividade dos nossos saberes históricos que os represente.

A importância de Beatriz Nascimento para essa pesquisa é justamente numa ligação que se tece no pesquisar entre ela e Freire, de modo a problematizarmos que sempre houve disputas por sentidos de mundo possíveis - de sonhos possíveis. Nunca houve um sentido único de sociedades, de coletivo, sendo tecido. Sempre houve disputas e diversos sentidos de mundo sendo disputados. O que acontece é que um desses sentidos - o embranquecido, neoliberal e necropolítico (MBEMBE, 2018) - foi se tornando hegemônico por se afirmar através da violência colonial. Violência essa vivida e sentida em nós até hoje. Violência que se tece também no campo dos saberes, no epistemicídio (CARNEIRO, 2005). Na tentativa de fazer com que prevaleça na composição do mundo apenas um modo de se estar no mundo - o colonial, branco- o do desencanto (SIMAS & RUFINO, 2020).

O sentido de disputar sonhos, políticas de mundo possíveis, também é o de questionarmos o porquê de nos subjetivarmos num plano que se afirma universal, mas que é ainda colonial, e que nos coloca para concorremos entre nós para que os mais fortes sejam vencedores e possam efetivar seus sonhos de modo individualizado, onde deve vencer o mais “forte”, mesmo que aquele que é entendido como mais fraco possa morrer. Ser deixado para morrer, pelas múltiplas consequências da violência desse outro que é produzido como tendo mais direito à vida. O que Beatriz e outros autores parceiros trazem são os diversos modos de mundo, de tecer políticas, sonhos de mundo coletivos possíveis. E fazem isso para colocar em questão o porquê de nós, hegemonicamente, termos sido produzidos por modos de vida que destroem ecossistemas inteiros. Por que em meio a tantas formas de estar no mundo somos formados a termos nossos corpos voltados a um modo como se fosse único possível? Um modo individualizante que nos coloca separados uns dos outros, desconectados de nossas histórias, da natureza, do sentido coletivo de quem somos enquanto comunidade.

Por isso, seguimos as pistas do esperar (FREIRE, 1997) com esses autores. Memórias-pistas em meio a desesperança de que é e sempre foi possível disputar sentidos de mundo e tecer uma luta por produção de saberes que falem desses sentidos de mundo possíveis. Exercícios de possíveis para nos desfazermos da herança do “carrego colonial” (RUFINO, 2019) em nós, nos nossos corpos, em nossas formações de si. Há uma importância em se aproximar de uma discussão dos saberes africanos, da afrocentricidade apontada por Noguera (2019) ressaltando que “o pertencimento identitário de um povo ou de uma pessoa é constituído pela sua história, sua cultura e sua ancestralidade” (NOGUERA, 2019, p. 56). E Beatriz nos atenta justamente para essa disputa de sentidos de mundo e narrativa quando traz para o campo do saber acadêmico o fato de que sua história diz também do fato de seu povo ser atravessados pela dolorosa vivência de desumanização tendo como instrumento a escravidão, mas que suas vidas e histórias não os resume apenas a esse acontecimento de violência. É um absurdo resumir toda a vida de um povo a um acontecimento de violência que ainda hoje retira desse povo a possibilidade de narrar por si sua história de políticas de mundo.

Retirar o fato de que cada corpo efetiva uma relação singular com a experiência faz com que ignoremos um importante fato: de que forçar os corpos a adequem-se a padronização dos modos de se relacionar já é por si só violentá-los. É preciso atentar para algo apontado tanto por Freire quanto por Beatriz: a existência de uma conexão entre a formação e o corpo. Não há saber que não passe pela conexão com o corpo, com as vivências e memórias. A padronização dos saberes se faz a partir de violências; do silenciar a multiplicidade que se faz nos corpos que estão conectados a pluralidade de uma coletividade que se singulariza e faz com

que apareçam ao mesmo tempo histórias estritamente ligadas a uma vivência desse corpo a uma coletividade.

Para Beatriz Nascimento o corpo não é uma individualidade, mas uma composição de memórias conectadas às vivências, à ancestralidade. E assim sendo como então poderia ela compor com uma narratividade da história que apontava um único lugar para os negros e apagava para ela todo a composição de afeto que tinha com sua família, seu terreiro, com seu povo? Falo de composição de corpo e o faço a partir de Beatriz por entender que toda a minha composição de formação acadêmica se fez e se faz atravessada pela composição de uma mulher saída do interior para fazer um processo de formação universitária numa cidade grande. E em certos momentos isso que parece um tanto assustador vai dizer também de uma composição singular que é tecer todo um processo de formação de um corpo em trânsito entre dois estados, Rio de Janeiro e Minas Gerais (eu poderia dizer duas vidas) que embora próximos possuem também distâncias.

Falo com ela de minhas vivências, de ser uma mineira sozinha no Rio de Janeiro, que por toda a vida estudou em escolas públicas e nunca imaginou trocar esses bancos pelos universitários. Que, ainda trabalhando como costureira, de repente se viu ante aquelas encruzilhadas entre o novo e a continuidade e, com a expansão do acesso ao ensino superior ocorrida no governo Lula, pode escolher pelo novo caminho que me levou a compor com uma cidade de vivências que me são tão distantes, mas que, ao se tornar também minha cidade, passou a compor minha formação. Como pensar esse corpo em trânsito, em formação e não relacionar esse processo com a composição de Beatriz Nascimento, mulher negra, sergipana, estudando no Rio e pensando corpo? Como não pensar o corpo, as composições e atravessamentos sentidos de tal força nos encontros, nas memórias, que traziam o novo que conectava proximidades e distâncias?

Falar e trazer sobre a composição e conexão dos nossos corpos com nossa formação pode parecer hoje algo óbvio, porém o que quero dizer é que o encontro com a produção de saberes, com a formação, nos tira de lugares, nos faz olhar por novos ângulos e muitas vezes nos trazem novas análises que não apenas atuam no tempo presente, mas em toda essa construção de corpo/memória. Isso faz com que ao irmos tecendo encontros com determinados saberes vamos encontrando também algumas memórias que se destacam e passa a se presentificar, ou seja, a composição de corpo não está em si conduzida por um tempo de linearidade, mas sim por um atravessamento de tempos que se destacam numa determinada multiplicidade que se tece na composição de saberes.

Esse misturar de Tempo me traz uma frase que sempre me marcou muito e que inicia o documentário “Amarelo”, de Emicida, no qual ao citar Roger Bastide (1971) ele fala “Exu acertou um pássaro ontem com a pedra que lançou só hoje”. Emicida usa essa frase para pedir licença poética para entrar numa brincadeira de Exu com o Tempo, no qual ele trará o passo e toda a história da ancestralidade negra que o compõe hoje, o como essa ancestralidade está ancorada no presente, sendo que no passado estava vinculada a um futuro. Quando diz que “é tudo pra ontem” ele está evocando esse passado, presente e futuro, misturando-os no pedido de que a efetivação de políticas que nos permitam existir e sonhar são para ontem.

Encontrar no processo de formação uma autora como Beatriz Nascimento, que traz para sua composição de saber o questionamento do quanto o processo de formação pode apagar, enformar, macular, violentar e silenciar narratividades, fez ressoar a possibilidade de dar contornos aos incômodos sentidos na minha formação que dizem do distanciamento e proximidade desses padrões. Vou entendendo que meu corpo de mulher, branca, do interior, filha de uma professora da rede pública, traz uma multiplicidade para o espaço acadêmico que fala de uma singularidade que agora eu já não forçava mais a se encaixar, mas a aprender a compor com seus distanciamentos e proximidades, com aquilo que é da ordem da luta de fazer aparecer nas narrativas de pesquisadora, de psicologia, a singularidade que em muitos casos se distancia de uma certa padronização acadêmica.

Pensar com Beatriz Nascimento me leva para uma composição de comum que no encontro com ela faz saltar diferenças entre os corpos de uma mulher negra e uma mulher branca, mas também salta um comum: a vontade de fazer aparecer o direito a narratividade de corpos que não se encaixam numa padronização eurocêntrica e androcêntrica. E com esse comum não quero de nenhuma maneira igualar meus incômodos e experiências com as de Beatriz Nascimento, o que quero afirmar é que ao encontrar com a intelectualidade da autora, descubro em uma outra mulher o mesmo sentimento de não encaixar na universidade, e isso de certa forma me permite ouvir minha dor silenciada, acessá-la, cuidá-la. O entendimento de que o campo dos saberes se tece em meio a disputas de quais corpos possuem o direito à construção de saberes, e que nessa disputa nossos corpos não são vistos e entendidos como corpos que são compostos de saberes, de intelectualidade. Corpos que se aproximam no feminino, se distanciam na cor, se aproximam na migração, se distanciam em suas origens. Corpos que se encontram em um incômodo ante o corpo acadêmico, ante esse não-lugar que viemos de tão longe para ocupar.

Trazer o corpo, a ancestralidade, a memória desse corpo é algo que me aproxima de Beatriz, respeitando aquilo que nos distânciam. Ser mulher branca e em conexão ancestral com

outras mulheres e ser mulher negra em conexão ancestral tem abismos de diferenças. É preciso mapear também o quanto as violências raciais estão em questão nas conexões ancestrais de mulheres negras e o quanto pensando uma intersecção entre machismo e racismo, faz com que essas mulheres sofram violências expressivas de desumanização que não são sofridas por nós mulheres brancas.

Sim, a experiência de ser mulher é atravessada por silenciamentos, desumanizações, violações, e quanto maior o número de intersecções maior a probabilidade e a violência da desumanização. Importante pensar tal questão porque meu cotidiano no conselho tutelar era composto por vidas que mais se assemelhavam a Beatriz Nascimento que a mim, crivadas por intersecções que empurravam aqueles corpos cada vez mais à margem do padrão tido como ideal, merecedor de ser cuidado e respeitado pelo Estado: uma maioria de mulheres, pobres e negras. Produzir um comum capaz de permitir passar práticas de fortalecimento e autonomia que não fossem nubladas por nossos distanciamentos era desafio diário de modo a não produzir ainda mais violência sobre essas narrativas.

O sentido de quilombo que Beatriz Nascimento defende é de um uso coletivo da terra. Dialogando Beatriz (2018) com Freire (2018) podemos dizer de que os quilombos são um sentido de sonho coletivo de relação com a terra, com o fazer coletivamente um sentido de sociedade no construir conexões, permitindo que as diferenças componham juntas, sem ser pelo silenciamento e padronização do que aparece como diferença, mas entendendo que é pela força do encontro das diferenças que se tece a possibilidades de se ampliar as composições de saberes, de escutas, de mundos. E pensando no campo da psicologia em se ampliar a escuta, como nos formamos profissionais pautados em escutas padronizadas, onde nos tornamos guardiões da ordem embranquecida? O sentido de coletividade composto via referencial colonizador torna-se subproduto da potência que de fato possui, dificulta até mesmo a compreensão do que é coletivizar.

Está escrita porta um certo tipo de mapeamento-denúncia dos efeitos dos projetos, dos sonhos coloniais que hoje se atualizam nas práticas neoliberais. Mas está escrita bebe na fonte de Paulo Freire, de Beatriz Nascimento e sua teoria dos quilombos, pensando um corpo/memória que pede passagem para poder produzir conhecimento conectado com Ori, com um conhecimento ancestral. E por isso traz como principal denúncia que existe ainda espaço para tecermos outros sonhos, outras possibilidades, outras formações mais atentas à coletivização e democratização de uma política que se dá em torno dos sonhos e dos acessos.

Podemos criar sonhos, tecermos políticas do sonhar. Como nos diz Ailton Krenak nas últimas páginas de seu livro “Ideias para adiar o fim do mundo” (2020), o sonho é um lugar

que podemos habitar para além desta terra dura, desses modos que temos de nos relacionar que entra em crise diante da pandemia, um modo possível para colocar em xeque o fato de que estamos vivendo o fim do nosso mundo. Krenak, a partir desses questionamentos suscitados pelo momento da pandemia, vai nos dizer sobre o sonho que não é aquele que temos enquanto cochilamos, que não é também aquele que temos quando sonhamos com o emprego, com o próximo cargo, com o que fomos ensinados na nossa sociedade a fazer de nós para darmos conta de ocupar lugares sociais.

Krenak (2020) fala de uma tradição, de uma política onde os sonhos têm outro valor, na qual os Xamãs e alguns mágicos habitam, onde os sonhos estão conectados com ensinamentos que ajudam no cotidiano, e nessas políticas do sonho que ele mapeia a vida do homem e a natureza são inseparáveis. Pela manhã a comunidade se encontra para narrar os sonhos que tiveram de modo a perceberem quais são os ensinamentos ancestrais que esses sonhos evocam. Há para eles uma relação entre os sonhos e a Mãe Terra, bem como entre nós e a natureza, ela é parte de nós, nos compõem, não é algo externo que se possa explorar. A natureza são o povo Krenak, tece o povo e sua conexão.

A importância do que Krenak (2020) mapeia para nós é demonstrar uma certa disputa no plano político em relação ao sonho e o quanto produz outro sentido de humano, de humanidade. Se no padrão branco dos sonhos neoliberais de ascensão social e de exploração da natureza e hierarquização entre as vidas se tece todo um plano de política de morte da natureza e das vidas não brancas, há também a possibilidade de outras políticas do sonhar como a que Beatriz Nascimento mapeia nas sociedades quilombolas. E que Krenak nos diz em relação às políticas de sonhos coletivos que se dão no seu povo e que são cuidadas pelos Xamãs.

A questão que se apresenta é de que se há disputas em relação à política dos sonhos, é porque há o desejo efetivo de que se naturalize um modo que não nos permita entender que é possível construir políticas de sonhos a partir de outros referenciais que não os do neoliberalismo, da política de morte, da colonização, É possível disputar o sentido de sonhos como assim faz Beatriz Nascimento, Carolina Maria de Jesus, Ailton Krenak, Paulo Freire e tantos outros...E se faz necessário que a psicologia se coloque em análise diante a esse campo das políticas de sonho de forma a se questionar quais são as políticas de sonhos que temos contribuído para fortalecer a partir de nossas práticas e saberes psicológicos. É possível tecermos relações sociais que se dão para além das relações de controle? Relações sociais e políticas que se relacionam com os sonhos e com a vida de outras formas?

A existência de outras políticas de ser e estar no mundo nos coloca diante da composição de outros modos de relacionar. A ancestralidade evoca o corpo a uma experiência de memória, a uma experiência de vida, de relações que no povo Krenak:

Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver. Em todo o resto do tempo você podia cantar, dançar, sonhar: o cotidiano era uma extensão do sonho. E as relações, os contatos tecidos no mundo dos sonhos continuavam tendo sentido depois de acordar. (KRENAK, 2020, p 46-7).

Não podemos nos esquecer de que compor narrativas e histórias ganha importância no sentido de presentificar vivências que serão legitimadas ou não através também de sua possibilidade de narratividade. É provável que para muitos de nós o sentido que será defendido neste texto venha como a lembrança de uma fala que ouviu no dia a dia, por uma memória/corpo que em suas falas digam de acesso e sonho com tal naturalidade que acabamos por não perceber que dizem de todo um desenhar de políticas em disputas de sentido se tecendo em “tempo real” no cotidiano, no encruzilhar de tempos que não param de acontecer, que acontecem agora e que ainda virão a acontecer.

A história escrita que se institui sobre nós, nosso país, tem uma força quando ganha tom de narratividade institucionalizada, como aponta Beatriz Nascimento (2018) através de sua experiência de estudo como historiadora. As histórias dos negros não fazem parte da história importante do Brasil uma vez que não compõe a narratividade institucionalizada por uma história que não contempla a todos. Porém é uma narrativa viva em memórias/corpo insistindo em existir/resistir.

Pensando a importância do contexto histórico para a construção da psicologia, de instrumentos de intervenção psicológica que se relacionam com esses modos de narratividade histórica que dão mais importância a uma vida do que a outra, problematizamos os modos como hoje compomos nossas narratividades psicológicas. Principalmente no entendimento de que nós psicólogos atuamos nos diversos equipamentos públicos, nos quais a grande massa atendida é exatamente daqueles que tem sua história e seus modos de vida negados, silenciados, criminalizados. De que modo estamos nos relacionando e entendendo as políticas de acesso? De que modo nossos saberes e práticas têm legitimado narratividades, têm disputado e construído saberes e verdades? De que forma temos nos instrumentalizado e por quais práticas de valoração?

Ante essas perguntas, é importante dizer que essa pesquisa se faz relacionada a um certo *ethos* apontado por Freire (1996), na aposta de beleza social, entendida como composição

coletiva de comum que se abre a possibilidades de formação de sociedades que permitam a diferentes sujeitos a condição de tecer vida a partir da autonomia. O que pressupõe poderem construir seus próprios saberes. *Ethos* que também se relaciona com a defesa de Beatriz Nascimento ao estudar os quilombos como espaços sociais criados pelos povos negros de modo que possam existir e construir suas relações a partir de seus próprios referenciais.

Essa aposta traz a implicação de analisarmos nossas práticas psicológicas a partir da possibilidade de a tecermos em estado de constante atenção, problematização, sob pena de virar especialismo, ortopedia das condutas e costumes. Atuando em dispositivos públicos ligados ao Estado é fundamental manter aberto o canal por onde possa fluir a construção das vivências, narrativas que estejam ligadas ao público atendido, ampliar nossa escuta de modo a ampliar também a possibilidade de passagem de diferentes povos, culturas, modos de ser e estar no mundo. Ou estamos voltando nossas práticas ao “enformamento” das vidas, ou estamos nos aproximando desses *ethos* apontados por Freire e Nascimento, que entende por inumanas práticas que apostem na violência e na violação para compor saberes que instituem padrões hierárquicos que se beneficiam de um suposto direito construído de maneira desigual. Essa aposta é apontado por Freire como um processo transgressão social.

Esse é o lugar onde se levanta o esperançar das lutas no presente onde nos juntamos para adiar o fim do mundo e suspender o céu, como bem afirma Ailton Krenak (2020):

Suspender o céu é ampliar os horizontes de todos, não só dos humanos. Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver. Em todo o resto do tempo você podia cantar, dançar, sonhar: o cotidiano era uma extensão do sonho. E as relações, os contatos tecidos no mundo dos sonhos continuavam tendo sentido depois de acordar (KRENAK, 2020, PP. 46-7).

6. CONCLUSÃO: Lançando Sementes para Lutarmos Juntos por Políticas de Sonhos e Acessos

Esperançar das lutas por acesso e sonho

No início desta escrita afirmei que pode parecer inadequado ou até mesmo inapropriado falar de políticas de sonhos, de esperançar, num tempo como esse que estamos vivendo, onde as desesperanças nos assombram como demandas constantes de projetos de aniquilação que querem nos destruir aniquilando nossas potências inventivas de encantadores de mundos e sonhos possíveis (SIMAS & RUFINO, 2020). Porém, por ter no percurso desta pesquisa caminhado junto a Freire (1997), também pude afirmar que é nesses tempos, onde as desesperanças se fazem tão presentes, que se torna ainda mais urgente que possamos combater o fatalismo produzido pela desesperança em nós.

Isto posto, defendo que uma das formas de combatermos as desesperanças se tece nas lutas coletivas que permitem a passagem das composições de políticas de sonhos e a ampliação das políticas de acesso. Neste capítulo-conclusão, que lança o olhar sobre as sementes atrevidas insistindo em brotar vida mesmo em meio a dureza do concreto, gostaria de trazer mais sobre o combate ao fatalismo, relacionando-o também aos exercícios coletivos de políticas de acesso, às lutas por sonhos possíveis, ao esperançar.

Esperançar é verbo-ação operando na sustentação de lutas que se dão em esquinas de possibilidades, onde nos negamos a tomar o caminho que silencia nossos sonhos. Ainda que não seja visível no horizonte o mundo vivo em nosso plano de desejo, dobramos o caminhar em direção ao fortalecimento de nossas lutas, alimentadas por nossas conexões-mundo, nossas raízes, o chão que nos compõem. É preciso lutarmos juntos para nos tornarmos coletivamente produtores e semeadores das lutas do esperançar dos sonhos em nós e na comunidade. Tanto a luta pelo esperançar como as lutas por políticas de sonhos e acessos se tornam possíveis a partir do exercício de fazeres éticos que se produzem como afirmação de vida, apostando que " a vida retorna sempre, como vontade, poder, força. E retorna porque há sempre algo que escapa à resolução absoluta do mundo, à irreversibilidade da morte" (SODRÉ, 2019, p. 110).

As invenções coletivas de políticas de vida são escapes às políticas de morte. Precisamos estar atentos às rachaduras que dão passagem a esses escapes. Ainda mais nesses tempos em que as políticas de aniquilamento ganharam mais força de destruição e desmonte das composições de políticas coletivas. Nesses momentos de desesperanças, como o que estamos vivendo hoje, é preciso que possamos insistir nas invenções e passagens de políticas

coletivas, nos tornando encantadores da vida (SIMAS & RUFINO, 2020) através da aposta na metamorfose do esperar lutar em produção das nossas políticas de sonhos. Isso é, assumir nosso lugar de atores nas lutas que tecerão as políticas que incidirão sobre nós. Não podemos nos esquecer que a produção do fatalismo em nós é também atravessada por um viés colonial, que criou sobre nós a crença de que devemos ser governados por outros, detentores de civilidade, os civilizados, enquanto somos a colônia. A produção desse lugar do incivilizado em nós é também herança dos ideais colonizadores que ao chegarem nessas terras afirmaram que os povos indígenas eram selvagens.

Cabe a nós profissionais da psicologia, nos indagarmos que psicologia estamos sonhando quando estamos atuando nas mais diversas instituições. Com que saberes estamos compondo nas nossas formações? Que mundo produzimos com nossas formações, nossas práticas, nossos sonhos? É fato que os saberes que nos compõem são atravessados pelo jugo colonial, pela disciplina, pela ordem colonial neoliberal. É fato, mas não é sina. É construção, exercício ético diário aquilo que escolhemos fazer disso: exercitarmos nossas psicologias movidas pelo esperar, pelo descolonizar ou as sustentamos por lógicas de embranquecimento, elitismo, genocídio?

É preciso assumir o esperar na psicologia, nos juntarmos, nos lançarmos ao aprender-fazer de outros modos. A questão ética que nos atravessa neste momento é exatamente esta: Como sonharmos outros saberes psi distantes do que sonhamos até aqui e/ou do que sonharam por nós antes de nós? Sonhar em um comprometimento ético das invenções de políticas as quais aprendemos. Nós, psicólogas e psicólogos, temos muito o que aprender sobre cosmoentendidos, para que nossas falas sobre invenções e composições com a diferença não se reduzam a uma abertura que pretende trazer a diferença, mas que se reduz ante o crivo dos padrões neoliberais, aceitando e legitimando como diferença apenas o que fica dentro de um escopo aceitável normatizado pelos valores neoliberais. A diferença possível, cooptada, a diferença que se torna mercadoria rentável, que se torna moeda de troca pela liberdade.

A importância de, com Freire (1997), afirmar que o esperar precisa ser atravessado pelo anúncio e pela denúncia está no fato de cuidarmos para silenciar os corpos que sofrem com a produção das opressões. O cuidado da denúncia das opressões e o de justamente poder anunciar as lutas do esperar como lutas de enfrentamento a essas opressões é produção de outros mundos possíveis que não estejam pautados nas violências e violações. Se nós anunciarmos o esperar, a diferença, mas não fizermos isso com uma análise profunda dos sistemas de opressão das práticas de aniquilamento, podemos ser capturados por lógicas capitalistas que visam normatizar as diferenças, mapeando quais terão as possibilidades de

serem legitimados por ainda em suas produções fortalecerem os valores neoliberais. O que significa sustentar que tudo, toda e qualquer invenção que não afirme os valores neoliberais, sofrerá as violências das práticas de aniquilação, das políticas de morte produzida em práticas de esquecimento.

Não podemos ignorar que será preciso, ao sonharmos outros modos de se fazer psicologia, "dobrar a morte, lida neste caso como assombro, carregado e desencantamento fundamentado no colonialismo" (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 11). E para tal precisaremos fazer uso de uma análise crítica constante como modo de embater a desesperança nas nossas práticas do cotidiano. A análise crítica é fundamental na sustentação de um exercício ético de esperar, tecido quando apostamos na possibilidade de transformação social da nossa realidade via a afetação por projetos coletivos nos quais, como bem nos apontou Freire (1997), toda e qualquer pessoa pode participar, tecendo assim ações e políticas de um comum.

O que quero ressaltar, a partir de Freire (1997), é que todos nós somos capazes de nos tornarmos agentes de mudança social. E esse entendimento contrapõe a ideia de que só é possível afetar e modificar a sociedade por vias institucionais, o que lega esse poder a poucos "escolhidos". Essa percepção é uma armadilha neoliberal, de herança colonial, que fortalece a produção do entendimento em nós de que não podemos agir, coletivizar, nos implicar no tecimento de modos possíveis de sociedade.

Modos de sociedade possíveis coexistem e sempre coexistiram na sociedade brasileira junto com o projeto de sociedade neoliberal que se afirmou e afirma, pelo uso da violência, numa hegemonia e universalidade nas produções de práticas de aniquilamento. Práticas que pretendem retirar de nós o entendimento da potência de nos juntarmos coletivamente para formarmos políticas que incidiram nos nossos modos de vida de forma que estejam conectadas à planos coletivos de vidas que englobam não apenas a nós como a todo um ecossistema.

Como bem nos aponta Krenak (2020), o mundo não é só nós, os ditos humanos. A mãe Terra engloba uma infinidade de modos de viver e formas de vidas que estão sendo dizimadas nesse projeto de sociedade neoliberal. É importante e imprescindível nos unirmos coletivamente para produzirmos políticas que contraponham as práticas de ecocidas que causam efeitos danosos em todo o ecossistema e tem afetado nosso cotidiano. Principalmente no que se refere às condições climáticas.

Krenak (2020) também afirma que as políticas vigentes hoje na nossa sociedade nos levam a acreditar que o Estado de bem-estar social resolveria os problemas de desigualdade no mundo. Porém, o que acontece é que não mensuramos o fato de que esse estado de bem-estar social está ligado ainda a um nível de consumo no qual o planeta não daria conta de prover. O

que significa dizer que não se torna possível pensarmos num sistema de cuidado e bem-estar social sem levarmos em conta todos os ecossistemas que englobam o mundo. E que não existe esse estado de bem-estar social no nível de consumo em que vivemos. É necessário então repensarmos os modos de se relacionar em sociedade que estão se fortalecendo ao ponto de se tornarem hegemônicos. E o quanto esses modos são destrutivos a todos nós e fazem parte de projeto que produz morte.

Se não reconhecermos que o sistema capitalista coloniza o planeta com sua exploração desenfreada, em nome de sustentar uma cultura do consumo que aliena, resume e empobrece nosso desejo, seguiremos explorando matérias primas para fabricar coisas cada vez mais descartáveis. E também vamos nós nos tornando descartáveis num sistema que só preza por aquilo que tem utilidade em um tempo de obsolescência programada com prazos cada vez mais curtos. Assim, logo podemos ser deixados para morrer, como objetos sendo descartados.

A relevância de apostar na produção do esperar em nossas práticas cotidianas é a de sustentarmos a possibilidade de tecer lutas que dão passagem às políticas coletivas que formam também as políticas de sonhos possíveis. Justamente porque as produções de políticas de sonhos estão intrinsecamente ligadas às lutas coletivas pelas possibilidades de podermos construir entendimentos comunitários, enraizados nos corpos, nas experiências no fazerCOM. Na sustentação de um ethos no qual vamos entendendo que podemos e vamos, nas práticas mais simples de nossos cotidianos, nos tornar semeadores das lutas do esperar dos sonhos em nós e na comunidade. Porque à medida que entendemos que é possível criar mundos possíveis, linguagens, modos de ser e existir que não sejam os que nos são dados e principalmente os que nos são impostos pela violência da hegemonia branca, patriarcal, neoliberal, necropolítica, vamos nos libertando e libertando a outros dos efeitos dos projetos de aniquilação que sistematicamente sofremos.

Perceber que é possível a formação coletiva de lutas que fazem passar modos de sociedades forjados nos coletivos, que permitem a emancipação do carrego colonial dos nossos corpos, traz um sentido de produção de liberdades possíveis. Liberdades possíveis, no sentido de libertação do jugo em nós, nas nossas práticas cotidianas, nas nossas linguagens, nos nossos modos de ser e estar no mundo, nos nossos corpos, nas subjetividades produzidas.

É possível tecermos modos coletivos que não afirmam padrões que se querem como universais, que se tornam forças hegemônicas por se fazerem presentes nos modos de viver, nas subjetividades, que são impostos a nós como o caminho natural, já que se fazem com tamanha força nas instituições regidas pela sociedade. Por isso a importância de afirmar a prática de uma educação libertária. E é necessário pensar a educação não apenas como uma

esfera presente nas escolas e universidades, não que eu esteja em um caminho de desvalorizar esses espaços, mas sim de ampliar os sentidos de educação e formação. Não nos educamos e/ou nos formamos apenas quando passamos a compor esses espaços de saber, mas como sendo processos que vamos experimentando desde o nosso nascimento, onde estamos sempre aprendendo, nos formando e tecendo saberes. Saberes esses que falam de mundos possíveis, de sonhos possíveis e de modos de mundo que sejam "mutirão de todos" (ROSA, 1994, p. 449).

Diante desse contexto, em que as práticas de aniquilamento se fazem presentes com tamanha força, é imprescindível tomarmos parte na luta assumindo uma recusa a tornar nossos saberes instrumento úteis de um sistema que aniquila histórias, existência e sonhos. Compromissarmos-nos a não nos apartar de nossas histórias, da história dos nossos e do outro é parte dessa recusa. Seguindo nas análises, defendo que é justamente nesses tempos em que as políticas de aniquilamento ganharam força que se faz ainda mais necessário que nos tornemos encantadores da vida (SIMAS & RUFINO, 2020), inventores de políticas de vida que sabem que podem ainda contar outras histórias e criar outros sentidos de mundo possíveis.

Podemos criar sentidos de mundos possíveis coletivamente, num estar junto comunitário que se faz na aposta de criação de ecologias que se sustentam em nossas raízes não esquecidas, não arrancadas a foices por projetos de aniquilação, de formatação de nossos modos de ser e estar no mundo. Sejam os instrumentos dessa foice a educação, a psicologia, ou a vida apartada dos nossos corpos, das nossas memórias e das nossas vivências, que não sejamos nós parte dessa instrumentação.

Assumir o compromisso com uma ética do bem viver (XUKURU-KARIRI; COSTA; 2020), que é atenção e responsabilidade com o que produzimos, é um modo de vida revolucionário. Um exercício de bem viver, onde cuidamos juntos das nossas comunidades, das nossas relações-mundo, em atenção ao fato de que nossas ações impactam o coletivo. Uma aposta na intervenção social, na intervenção por mundos possíveis, de sonhos coletivos e democráticos via uma ética responsiva de habitar as encruzilhadas, entendendo que sem atenção ao exercício ético do bem viver produzimos apenas destruição e aniquilamento de nós, dos nossos, da comunidade.

Essa passagem opera pelo desmonte de políticas que se fazem em afirmações da exploração e colonização de mundo, políticas que devoram mundos possíveis porque se tecem justamente para excluir, desde a sua formação. Para que essas políticas se estabeleçam são necessárias ferramentas de conformação, e não podemos nos esquecer que a história da psicologia passa pela formação de um saber instrumento de adaptação e adequação das vidas à projetos capitalistas que hoje se tecem de formas neoliberais mapeado por questões de raça,

gênero, economia e capacitismo. É preciso cuidar de nossas práticas para que elas se tornem conectadas à passagem de lutas coletivas, não instrumento da opressão. Um cuidado ético com aqueles que se colocam como aprendizes de encontrar mundos possíveis.

Ante um contexto no qual a subjetividade colonial e a tentativa de controle das políticas do sonho incidem em nossos corpos com tamanha violência e crueldade, precisamos tecer um certo entendimento apontado por Rufino onde embora a dor não passe isso, não significa que não devemos cuidar da dor. E cuidar da dor das práticas de aniquilamento em nós, é cuidarmos em sustentar o tecimento de práticas as quais podemos esperar, criando em nós coletivamente forças de luta que nos reavivam em um corpo-memória que é possível abrir frestas no assombro do projeto colonial que ainda se faz presente em nossas vidas.

Abrir frestas para o esperar da descolonização como Rufino nos fala, onde “a descolonização se torna remédio para recuperar os sonhos”, entendendo junto à Freire (1997) que o ato de esperar nada tem a ver com uma passividade daqueles que esperam que algo lhes aconteça. O esperar de Freire (1997) se relaciona com um fazer, uma praxe ética que luta e cuida de lançar sementes que sustente que é preciso termos esperança, não no sentido de espera, mas enquanto verbo-ação de esperar, de agir, de lutar, de construir, de não desistir. É juntar coletivamente para cuidarmos de nossas políticas, dos modos como nos relacionamos com a comunidade, de nos juntar coletivamente para produzir apostas de políticas de vida.

Apostas que lancem sementes que não sejam de um amanhã rentável e neoliberal, que nos quer aptos a nos tornarmos moedas num fluxo do capital que nos desvaloriza a cada instante. Onde não importa o quanto rendemos, é preciso render ainda mais, ao ponto de nos desconectarmos tanto de nós que vamos nos tornando seres sem alma. Apostas de vida conectadas a nós mesmos, as nossas comunidades, a mãe terra. É o esperar que nos diga de sonhos, de vida, de existência. Do fazer de liberdades possíveis, de aquilombamento. De conexões do esperar Ori. Ori, como nos fala Beatriz Nascimento (ORI,^[1]2019 ; RATTTS, 2006), é a cabeça, mas não a cabeça sozinha, ela é uma cabeça que embora pertença a uma pessoa, ela existe e se estabelece conectada a toda comunidade. Assim como os saberes de Ori, os saberes do esperar, não podem ser pensados de maneira individualizada. Ao contrário, são saberes de conexões. São exercícios de modo de "bem viver" (XUKURU-KARIRI; COSTA; 2020), são o mover das lutas ligadas a comunidade, ao cuidado que se aponta sempre num deixar fértil o solo para que se possa surgir mais sementes e frutos da descolonização, mas sementes que falam de ecologias, saberes, vidas, corpos.

Falar do esperar das lutas por sonhos a partir da presença das psicologias no conselho tutelar é poder indagar com que saberes tecemos a psicologia. Com que apostas nos

colocaremos nesse campo. E neste trabalho defendo as apostar que pude fazer junto a muitos que passaram por estes escritos e que me ensinam tanto a respeito de sustentar as lutas pelo esperar das políticas dos sonhos e dos acessos na psicologia. EsperançarCom as memórias, os encontros que narro, é dizer que para podermos tecer políticas de sonhos coletivos é preciso combater em nós o fatalismo e nos fortalecermos para cuidarmos dos sonhos que estão sendo sonhados em nós e o quanto eles impactam os sonhados coletivos.

Todo ato de sonhar impacta outros sonhados e impacta os modos de relacionar em sociedade. O que significa também que por isso as estratégias e máquinas de aniquilamento ganham tamanha força, já que se alimentam muito da gestão do impacto da produção dos sonhos neoliberais em nós. Por isso, se torna extremamente importante encontrarmos as histórias de Carolina, Freire, Beatriz, Krenak, mães, crianças e adolescentes: porque elas nos rememoram a possibilidade e a necessidade de que cuidemos de nossas políticas de sonhos e de acesso.

E cuidar das políticas de acesso é problematizar o que entendemos por acesso e acessar. Acesso não pode se resumir a estar e acessar os espaços se esses estão fechados a intervenções. É preciso criar políticas de ocupação, de permanência, exercitar a reinvenção ao invés de adequação a políticas que não se relacionem com um fazer coletivo e sim com modos violentos de imposição a padrões.

É importante neste ponto ressaltar que o esperar, ao apostar nas práticas forjadas coletivamente, entende que os corpos e histórias são diferentes, em suas raízes e territórios. O que significa dizer que o esperar não se faz baseando numa romantização do enquadre num formato de coletividade que apague as diferenças. O esperar se tece e se faz na sustentação desses planos de diferenças na composição de um comum. Não faz parte do esperar querer igualar as diferenças e encaixar as experiências em normativas que não são construídas nesse exercício de tecimento de um comum.

Por isso, logo no início do livro “Pedagogia da Esperança”, Freire (1997) fala sobre a questão do esperar se relacionar com as formações de mundo e linguagem que variam em relação a grupos, a construções que vamos tendo durante nossa vida. Fala disso justamente quando narra sobre um operário que o indagou sobre as diferenças entre suas vidas e como essas são atravessadas pela desigualdade social. Enquanto Freire chega em sua casa e tem um quarto separado para as crianças e tem comida, ele não possui as mesmas condições e assim fica mais difícil ouvir e pensar sobre o esperar, quando se está tendo que dar conta de um contexto que exige a sobrevivência.

Foi a partir desse e de outros encontros que Freire (1997) pôde pensar sobre a questão da denúncia e do anúncio. De nada adiantaria apostar no esperar e não poder denunciar os horrores dos aniquilamentos cotidianos que vamos vendo. Se nos lançamos a anunciar as lutas pelos sonhos através do mover de atos do esperar, precisamos denunciar as produções violentas e as práticas de aniquilamento que se montam como estratégias de impedimento através do silenciamento e das violências e violações daqueles que se juntam coletivamente para sustentar a ousadia de tecer sonhos possíveis, mundos possíveis.

A percepção da importância da denúncia e do anúncio veio na minha experiência de estágio e de pesquisadora porque fui entendendo as ressonâncias. Assim como a desigualdade atravessou Freire e o operário, isso também se dava e ainda se dá em relação às minhas histórias e as das crianças e adolescentes no conselho tutelar. Era visível a desigualdade de condições no acesso a condições básicas, como moradia, alimentação, saúde, educação, poder estar na cidade. As percepções dessas desigualdades estão ligadas ao aparecimento das memórias da menina que fui em Lambari. As memórias da menina que fui se tornaram de extrema importância para que pudesse, e possa acessar, o plano das diferenças que são atravessadas em nossas vidas em relação às desigualdades de raça, econômicas, de acesso à saúde e educação.

Essas memórias juntamente com os encontros com as meninas/os do conselho tutelar me colocam na encruzilhada da necessidade ética de não enquadrar essas experiências em modelos de atendimento e/ou de valor e moral, como já são feitos aos excluídos dos espaços. O que, inclusive, produz ainda mais violência além daquelas que já os atravessam, quando os silenciemos, os responsabilizamos por toda a construção de um sistema social atravessado por políticas neoliberais que se fazem nas violências e violações.

Retomando Butler (2018), se uma pessoa, um de nós, vive sem moradia é porque temos um sistema que permite que isso aconteça. Há um fracasso em toda uma rede que não conseguiu garantir um sistema de proteção em que todos nós possamos acessar moradias dignas. Trazendo essa fala para uma realidade do conselho tutelar, se essas meninas/os tem como rota e opção de vida o tráfico de drogas ilícitas é porque existe todo um sistema que permite que elas/es não tenham acessos para que seus direitos a proteção estejam assegurados de modo que possam ter outras oportunidades de vida, de sonhos. E se esse sistema se produz, todos nós somos responsáveis coletivamente pelo seu funcionamento.

Butler (2018) ainda afirma que se temos a formação de um sistema que permite que isso aconteça é porque ele é justamente produzido para esse funcionamento. Ele é a efetivação deste projeto. Diante disso, somos colocados na problemática do porquê estamos permitindo que esse projeto de aniquilamento e morte de meninas/os, das vidas, das comunidades

indígenas e quilombolas, dos nossos sonhos possíveis seja produzido. Um sistema que os desumaniza rouba-lhes as infâncias e os responsabiliza por suas mazelas. E esse sistema é forjado e construído em nós, passado nos valores que vamos fortalecendo em nossas relações sociais.

Torna-se mais fácil individualizar a culpa nas mães, projetar a responsabilidade exclusivamente na família. Principalmente com destaque nas mulheres, que são mães, avós, tias, primas dessas meninas/os. É mais fácil a produção da culpabilização nelas pelo envolvimento dos jovens pelo tráfico do que irmos ao cerne da questão de que se temos o tráfico de drogas ilícitas como modo de vida dessas meninas/os e porque temos toda uma construção política, social, econômica, de sociedade que naturaliza que suas vidas ocupem esse lugar.

Há toda uma rede que se beneficia com isso, bem como com o roubo dos sonhos e dos modos de acessar dessas meninas/os. Essa rede que se beneficia se constrói em um modo colonial de usurpação neoliberal onde se coloniza as favelas, os territórios e as subjetividades dos jovens para que sejam produtos desse sistema que também está presente na produção da rede do tráfico de drogas ilícitas. O tráfico é um dos meios de exploração das subjetividades e dos corpos, assim como existem outros meios, inclusive legalizados de roubar de nós a potência do que somos, principalmente nos roubando da ligação de coletividade para um senso de individualizar as nossas relações. E funciona a serviço desse sistema, que inclusive monta o que chama de guerra contra as drogas, que, por manter seu foco de ação no tráfico que acontece nas favelas, nada mais é do que uma cortina de fumaça para produzir aniquilamento e morte da população favelada. Já que a produção do tráfico também faz parte da produção dessa rede necrocapitalista, neoliberal, que rege as normas sociais.

Ante a esse apontamento é importante destacar que

Não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, mulheres e homens. A utopia implica essa denúncia e esse anúncio, mas não deixa esgotar-se a tensão entre ambos quando da produção do futuro antes anunciado e agora um novo presente. A nova experiência de sonho se instaura, na medida mesma em que a história não se imobiliza, não morre. Pelo contrário, continua (FREIRE 1997, p. 126).

E precisa continuar de outras formas, apostando nos fazeres éticos dos exercícios coletivos produzidos no Esperançar das sementes que nascem nas mais diversas lutas que semeiam políticas de sonhos e acessos. Continuar lutando, entendendo que

(...) a vida ginga, ginga com a gente, ela mandinga e quando menos se espera ela vem e te derruba no chão sem dó nem piedade. Uma das belezas da sapiência dos capoeiras é saber cair, daí se constitui esse brinquedo de guerrilha transgressora dos parâmetros coloniais. (RUFINO, PEÇANHA e OLIVEIRA, 2018, p. 79).

Saber cair, lutar, esperar. Saber se manter vivo enquanto alvos das políticas que nos querem aniquilados. Manter a comunidade viva, cuidar das redes, das relações, das políticas. Assumir assim que nossa guerrilha transgressora, nossa ginga, se faz nas trincheiras das lutas por políticas de sonhos e acessos, no semear do esperar, mas sem

Pensar que a esperança sozinha transforma o mundo(...) atuar movido por tal ingenuidade é um modo excelente de tombar na desesperança, no pessimismo, no fatalismo. Mas, prescindir da esperança na luta para melhorar o mundo, como se a luta se pudesse reduzir a atos calculados apenas, à pura cientificidade, é frívola ilusão. Prescindir da esperança que se funda também na verdade como na qualidade ética da luta é negar a ela um dos seus suportes fundamentais. O essencial como digo mais adiante no corpo desta Pedagogia da esperança, é que ela, enquanto necessidade ontológica, precisa de ancorar-se na prática. Enquanto necessidade ontológica a esperança precisa da prática. (FREIRE, 1997, p 05.)

A prática ética do esperar que defendo nesta pesquisa e busquei defender e semear na minha passagem como estagiária no conselho tutelar, se pauta nas lutas e ações coletivas, nos exercícios de redes de conexões que se estabeleçam na ética responsiva das encruzilhadas por políticas de sonhos e acessos. O que narro nesta escrita se teceu enquanto entendimento de luta num fazer coletivo exercitado nos acontecimentos e nos encontros que pude experimentar no mundo e me conectam a encruzilhada ética que se inspira no encruzilhar de Exu, nas possibilidades de lançar sementes, de

(...) imaginar horizontes de possibilidades. Sonhar coletivamente é assumir a luta pela construção das condições de possibilidades. A capacidade de sonhar coletivamente, quando assumida na opção pela vivência da radicalidade de um sonho comum, constitui atitude de formação que orienta-se não apenas por acreditar que situações-limites podem ser modificadas, mas fundamentalmente, por acreditar que essa mudança se constrói constante e coletivamente no exercício crítico de desvelamento dos temas-problemas sociais que as condicionam. O ato de sonhar coletivamente, na dialética da denúncia e do anúncio e na assunção do compromisso com a construção dessa superação, carrega em si importante potencial (trans)formador que produz e é produzido pelo inédito-viável, visto que o impossível se faz transitório na medida que assumimos coletivamente a autoria dos sonhos possíveis.(FREIRE, 2018, P.42).

Se continuarmos entendendo o mundo assim, viveremos sempre produzindo incidentes, terríveis incidentes engajados em nome e em defesa do progresso, da evolução e só teremos a banalização e o desprezo pela vida como horizonte de expectativa. Digo isso porque o que escolhemos comer, vestir, fazer, plantar, criar tem relação com tudo isso, mas, ao invés de ser habitado, o mundo passou a ser disputado, como se nós tivéssemos recebido o mundo para isso: para uma grande e infinita disputa. Quando defendo que precisamos voltar a sonhar é porque precisamos acreditar na criação de uma inteligência sutil, movente, para permitir que a vida, em sua diferença, coexista. (CARTAS PARA O BEM VIVER - XUKURU-KARIRI; COSTA; KRENAK, 2020,pp. 21-22),

Essa terra generosa, hospitaleira, rica, biodiversa sempre foi o berço de nossas civilizações e de nossas existências. Por isso somos seus guardiões, cuidadores e

defensores. É um lugar sagrado de nossa ancestralidade e espiritualidade. Nunca foi um lugar sem dono e sem habitante. Por isso ninguém tem o direito de vir aqui abusar dela, destruí-la e usá-la de qualquer jeito e a qualquer custo para obter lucro fácil e criminoso. Criamos nossas organizações para, junto com outras organizações e movimentos sociais, defender nossos territórios, nossa natureza e os nossos direitos humanos. (CARTAS PARA O BEM VIVER - XUKURU-KARIRI; COSTA; GERSEM BANIWA, 2020, p.25-26)

(...)O genocídio em curso no Brasil está associado não tanto à Pandemia, mas à omissão deliberada ou a inépcia do governo no combate à sua disseminação e no cuidado da saúde das pessoas. O genocídio é grave, é atentado contra a humanidade. Extermínio deliberado, parcial ou total, de uma comunidade, grupo étnico, racial ou religioso – destruição de populações ou povos. (...)Por isso devemos nos indignar, resistir e lutar com todas as nossas forças contra tudo o que está acontecendo de mau em nosso país. Não seremos derrotados nunca! (XUKURU-KARIRI; COSTA; GERSEM BANIWA, 2020, p.29).

Sonhamos um Brasil que respeita nossos ideais de vida inspirados em nossos mais velhos, na nossa ancestralidade de Bem Viver, na reciprocidade entre as pessoas, na coletividade, na solidariedade, na convivência com outros seres da natureza, no profundo respeito pela terra e no uso coletivo do que ela oferece.(33) (...)sonhamos junto com Kopenawa o sonho da esperança que, diferente dos brancos, continuaremos sonhando, como fizeram nossos antepassados desde os primeiros tempos, muitos mundos, todos os mundos possíveis: mundo das florestas, mundo dos rios, mundo dos mares, mundo dos lagos, mundo das montanhas, mundo dos ventos, mundo dos trovões, mundo dos raios, mundo dos espíritos, mundo das almas, mundo dos animais, mundos subaquáticos, mundos subterrâneos, mundos dos céus, mundo das estrelas, mundos primordiais, mundo dos humanos homens e mulheres, mundo dos mundos, mundos do Bem Viver. (CARTAS PARA O BEM VIVER - XUKURU-KARIRI; COSTA; GERSEM BANIWA, 2020, p.35).

^[1]ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: . Acesso em: 20 jan. 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A polícia não foi recebida a tiros, quem foi recebida a tiros foi minha filha, desabafa mãe de grávida morta no Lins. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, 09 jun. 2021. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/a-policia-nao-foi-recebida-tiros-quem-foi-recebida-tiros-foi-minha-filha-desabafa-mae-de-gravida-morta-no-lins-25052922>>. Acesso em: 24 set. 2021.
- AGANBEN, G. (2004). **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo.
- AKOTIRENE, C. (2018). **O que é interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento.
- ANJOS, J. C. G. dos. (2006). **Território da linha cruzada: Acosmopolíticaafrobrasileira**. Porto Alegre: UFRGS.
- BASTIDE, R. (1971). **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira.
- BENTO, M. A. da S. **Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BOCK, A. A dimensão subjetiva da desigualdade social: um estudo na cidade de São Paulo. In: XV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social, 2009, Maceió. (**Anais eletrônicos**). Disponível em: http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/233.%20a%20dime ns%20C3o%20subjetiva%20da%20desigualdade%20social.pdf
- _____. Psicologia e desigualdade social. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, n. 5, v. 2, p. 255-262, 2016. Disponível em: <<https://www5.bahiana.edu.br/index.php/psicologia/article/view/1112/776>>. Acesso em 22 mar. 2021.
- BUTLER, J.(2018). **Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CABRAL, A. R. **Subjetividades e Espaços: Narrativas Incompletas**. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2006.
- CARNEIRO, S. A. A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser.2005. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COIMBRA, C. M. B.; NASCIMENTO, M. L. (2007). Sobreimplicação: práticas de esvaziamento político? In: ARANTES, E. M. M.; NASCIMENTO, M. L. do; FONSECA, T. M. G. (Orgs.). **Práticas PSI tentando a vida**. Niterói: EdUFF, 2007.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relações raciais: Referências técnicas para atuação de psicólogos/os**. Brasília: CFP, 2017. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes_raciais_baixa.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2021.

COSTA, F. Entrevista com Giorgio Agamben. **Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense**, n. 18, v. 1, p. 131-136, 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rdpsi/a/qfWSyKkKcpMDVxy3Bj5Vmzz/?lang=pt>> Acesso em 14 mar. 2021.

COSTA, L. B. Cartografia: uma outra forma de pesquisar. **Revista Digital do LAV**, n. 7, v. 2, p. 66-77, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revislav/article/view/15111/pdf_1>. Acesso em 23 mai. 2021.

DARDOT, P.; LAVAL, C. (2016). **A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo.

DAVIS, A. (2017). **Mulheres, Cultura e Política**. São Paulo: Boitempo.

DESEMPREGO fica em 14,1% e atinge 14,4 milhões de brasileiros, mostra IBGE. **Valor**, Rio de Janeiro, 31 ago. 2021. Disponível em: <<https://valor.globo.com/brasil/noticia/2021/08/31/brasil-tem-mais-de-14-milhoes-de-desempregados-aponta-ibge.ghtml>>. Acesso em 24 set. 2021.

DONZELOT, J. (1980). **A Polícia das famílias**. Rio de Janeiro: Edições Graal.

EIOLIVRA JÚNIOR, W. M.; WUNDER, A. (2020). **Casa dos saberes ancestrais: diálogos com sabedorias indígenas**. São Paulo: UNICAMP.

EVARISTO, C. (2016). **Olhos D'água**. Rio de Janeiro: Pallas Editora.

_____. Conceição Evaristo por Conceição Evaristo. In: **I Colóquio de Escritoras Mineiras**, 2009, Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>

FANON, F. (2008). **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba.

FERNANDES, A. Diário de Campo Prática de estágio no I Conselho Tutelar de Niterói 2015-2017.

FOUCAULT, M. (1987). **Vigiar e punir: História da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes.

_____. (2001). **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal.

_____. (2006). **Ditos & escritos: Estratégias de saber poder (vol. IV)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (2008). **Nascimento da biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes.

FREIRE, P. (1987). **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1994). **Cartas à Cristina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1996). **Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra.

_____. (1997). **Pedagogia da esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (2000). **Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP.

_____. (2018). **Pedagogia dos sonhos possíveis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FREITAS, A. L. S. de. (2010). Sonho possível. In: STRECK, D.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

GUATTARI, F. (1992). **Caosmose: Um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34.

_____.; ROLNIK, S. (1988). **Micropolítica: Cartografias do desejo**. Rio de Janeiro: Vozes.

HALL, S. Raça, o significante flutuante. **Z cultural: revista do programa avançado de cultura contemporânea**. Tradução de Liv Sovik, em colaboração com Katia Santos. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Conferência proferida por Stuart Hall em 1995, em GoldsmithsCollegeUniversityof London. Disponível em: <<http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>>. Acesso em: 15 jun. 2020.

HARAWAY, D. J. (2019). **Seguir conel problema: Generar parentesco em elChthuluceno**. Biscaia:Consonni.

HARVEY, D. (2014). **O Liberalismo História e Implicações**. São Paulo: Edição Loyola.

HOMICÍDIO de crianças e adolescentes. **UNICEF**, Brasil. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/homicidios-de-criancas-e-adolescentes>>. Acesso em 24 set. 2021.

JESUS, C. M. (2006). **Quarto de despejo: Diário de uma favelada**. São Paulo: Ática.

_____. (2018). **Meu sonho é escrever...contos inéditos e outros escritos**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial.

JUNIOR, H. M. de S. Encruzilhadas epistemológicas: “acertando o conhecimento europeu ontem com uma pedra que atirei somente hoje”. **Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade– UESB**, v. 3, n. 6, p. 251-268, 2018. Disponível em: <<https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4423/3621>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

KASTRUP, V.; PASSOS, E. Cartografar é traçar um plano comum. **Fractal**, n. 25, v. 2, p. 263-280, 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/fractal/a/nBpkNsJc6DrmsTtMxfRCZWK/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 22 mar. 2021.

KRENAK, A. (2020). **Caminhos para a Cultura do Bem Viver**. Editora: Bem Viver, 2020. Disponível em: <<http://www.culturadobemviver.org/>>.

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

_____. (2020). **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Cia das Letras.

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

LAZZARATO, M. (2011). **O governo das desigualdades: Crítica da insegurança neoliberal**. São Carlos: EDUFSCar. Disponível em: <<http://files.zillis.webnode.com/200000254-846d18566f/M.Lazarato%20%20O%20governo%20das%20desigualdades%20-%20livro.pdf>>.

_____. (2014). **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: N-1 edições.

LIMA, F.; ANDRADRE L. L. (2020). Racismo e sociogenia em Frantz Fanon: Diálogos com Grada Kilomba e Conceição Evaristo. In: Magno, P. C.; Passos, R. G. (Orgs.). **Direitos humanos, saúde mental e racismo: diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon**. Rio de Janeiro: Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

MANCEBO, D. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 22, n. 1, p. 100-111, 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pcp/a/GqS9P3sBFp7ZLYP5ZZN3rck/?lang=pt#>>. Acesso em: 18 ago. 2021.

MBEMBE, A. (2018). **Necropolítica. Biopoder, Estado de exceção, Política de morte**. São Paulo: N-1 edições.

_____. (2014). **A Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 edições.

MORAES, M. (2010). PesquisarCOM: Política ontológica e deficiência visual. In: Moraes M.; Kastrup, V. (Orgs). **Exercícios de ver e não ver: arte e pesquisa com pessoas com deficiência visual**. Rio de Janeiro: Nau/Faperj, 2010.

_____. A contribuição da antropologia simétrica à pesquisa e intervenção em psicologia social: Uma oficina de expressão corporal com jovens deficientes visuais. **Psicologia & Sociedade**, v. 20, edição especial, p. 41-49, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/LHpNPRXQvXpcMh8ypgJqBsc/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 23 ago. 2021.

_____.; TSALLIS, A. C. Contar histórias, povoar o mundo: a escrita acadêmica e o feminino na ciência. **Rev. Polis e Psique**, v. 6, n. 1, p. 39-50, 2016. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/PolisePsique/article/view/61380/36655>>. Acesso em: 28 ago. 2021.

NASCIMENTO, A. do. (1980). **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes.

NASCIMENTO, M. B. (2018). **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.

NASCIMENTO, M. L.; SCHEINVAR, E. De como as práticas do conselho tutelar vêm se tornando jurisdicionais. **Aletheia**, v. 25, p. 152-162, 2007. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/aletheia/n25/n25a12.pdf>>. Acesso em: 14 out. 2021.

NOGUERA, R. Infância em afroperspectiva: articulações entre sankofa, ndaw e terrixistir. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, v. 31, p. 53-70, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/28256/24239>>. Acesso em: 18 out. 2021.

_____.; ALVES, L. P. Infâncias Diante do Racismo: teses para um bom combate. **Educação & Realidade**, v. 44, n. 2, e88362, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/88362/53347>>. Acesso em: 20 out. 2021.

O que é desemprego. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, Brasília. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/explica/desemprego.php>>. Acesso em: 24 set. 2021.

PESQUISA revela que 19 milhões passaram fome no Brasil no fim de 2020. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 06 abr. 2021. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-04/pesquisa-revela-que-19-milhoes-passaram-fome-no-brasil-no-fim-de-2020>>. Acesso em 24 set. 2021.

RATTS, A J. P. (2006). **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

RETRATO da favela no diário de Carolina. **REVISTA FIGAS**, São Paulo, 08 jun. 2018. Disponível em <<http://www.editorafigas.com.br/revista/2018/06/08/retrato-da-favela-no-diario-de-carolina/>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

RIBEIRO, D. (2017). **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento.

ROSA, J. G. (1994). **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

RUFINO, L. (2019). **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

_____. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SCHEINVAR, E. Conselho tutelar não se escreve com maiúscula. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 70, p. 105-116, 2018. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arp/v70nspe/09.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2021.

SANTOS, B. S. **A Sociologia Pós-Abissal: Metodologias Não Extractivistas**. 15 de Maio de 2017. Venue/Local: Auditório da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1SHnc6P7Z6A>

SIMAS, L. A. (2019). **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

_____.; RUFINO, L. (2018). **Fogo no mato. A ciência encantada das macumbas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

_____.; RUFINO, L. (2020). **Encantamento (sobre política de vida).** Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

SODRÉ, M. (2019). **O terreiro e a cidade: A forma social negro brasileira.** Rio de Janeiro: Mauad X.

SOMÉ, S. (2007). **O Espírito da intimidade: Ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar.** São Paulo: Odysseus.