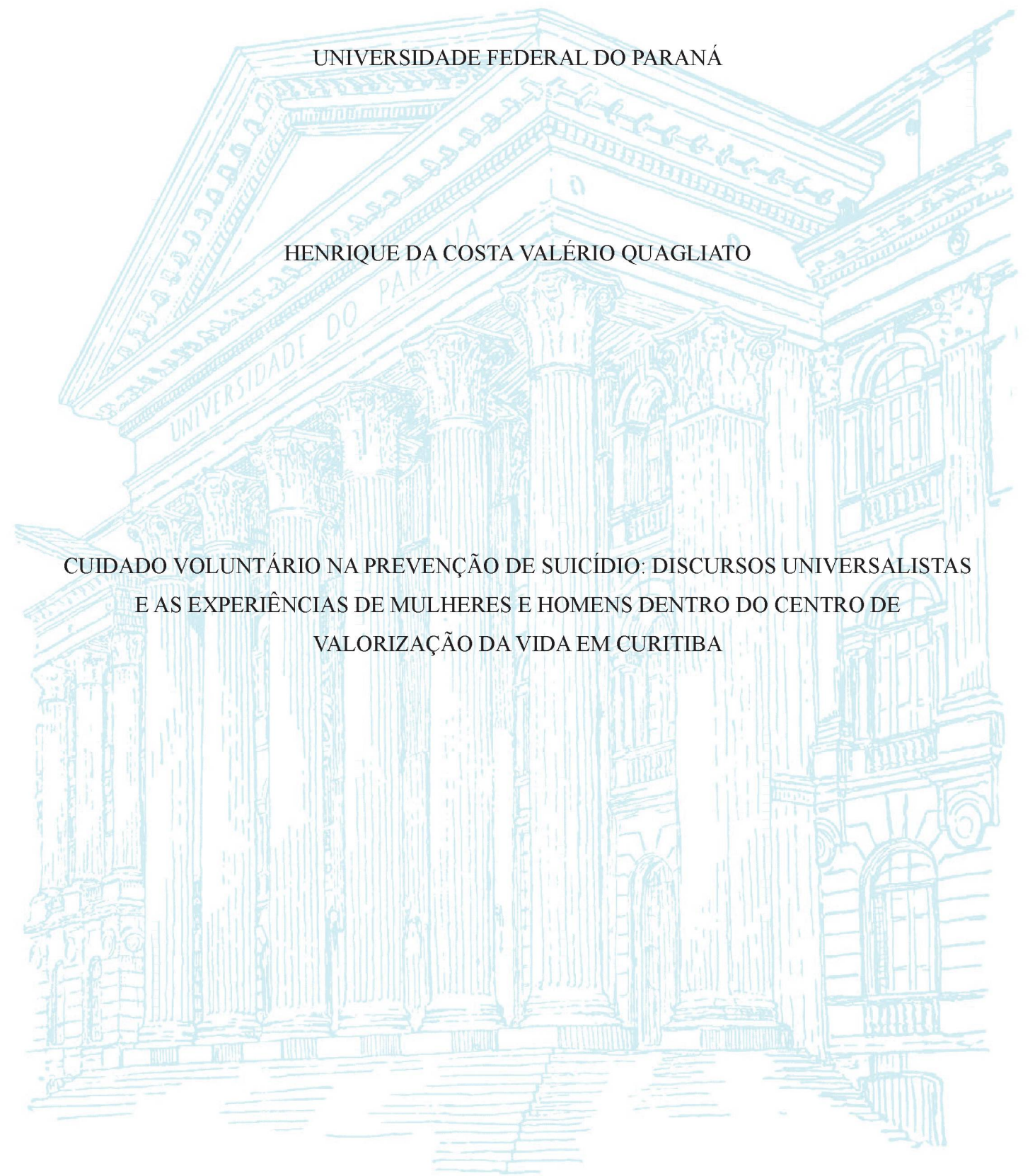




UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

HENRIQUE DA COSTA VALÉRIO QUAGLIATO

CUIDADO VOLUNTÁRIO NA PREVENÇÃO DE SUICÍDIO: DISCURSOS UNIVERSALISTAS
E AS EXPERIÊNCIAS DE MULHERES E HOMENS DENTRO DO CENTRO DE
VALORIZAÇÃO DA VIDA EM CURITIBA

CURITIBA

2020

HENRIQUE DA COSTA VALÉRIO QUAGLIATO

CUIDADO VOLUNTÁRIO NA PREVENÇÃO DE SUICÍDIO: DISCURSOS
UNIVERSALISTAS E AS EXPERIÊNCIAS DE MULHERES E HOMENS DENTRO DO
CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA EM CURITIBA

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Sociologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marlene Tamanini.

Coordenadora: Prof^a. Dr^a. Maria Aparecia Bridi

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Quagliato, Henrique da Costa Valério

Cuidado voluntário na prevenção de suicídio : discursos universalistas e as experiências de mulheres e homens dentro do Centro de Valorização da Vida em Curitiba. / Henrique da Costa Valério Quagliato. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof^a. Dr^a. Marlene Tamanini

1. Suicídio – Prevenção. 2. Identidade de gênero. 3. Centro de Valorização da Vida. 4. Voluntários. 5. Suicidas – Cuidados. I. Tamanini, Marlene, 1960-. II. Título.

CDD – 362.28



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIOLOGIA -
40001016032P2

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em SOCIOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **HENRIQUE DA COSTA VALÉRIO QUAGLIATO**, intitulada: **CUIDADO VOLUNTÁRIO NA PREVENÇÃO DE SUICÍDIO: DISCURSOS UNIVERSALISTAS E AS EXPERIÊNCIAS DE MULHERES E HOMENS DENTRO DO CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA EM CURITIBA**, sob orientação da Profa. Dra. MARLENE TAMANINI, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 20 de Fevereiro de 2020.

MARLENE TAMANINI
Presidente da Banca Examinadora

THAYS ALMEIDA MONTICELI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)

W/P **

ANA PAULA VOSNE MARTINS
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

** Arguição por skype

Dedico este trabalho a Mauricio Mazzuca e a quem éramos quando tínhamos 16 anos. É necessário que aqueles jovens, ainda tocando suas guitarras em algum lugar do passado, saibam que a vida continua e que tudo há de se resolver em algum momento.

AGRADECIMENTOS

Quando penso em quem eu sou e tudo o que pude fazer até aqui, penso no cuidado que foi investido em mim. O cuidado de meus familiares, colegas e demais pessoas com quem trabalhei foi fundamental para que eu tivesse as condições de produzir este trabalho. A pesquisa que segue abaixo é, antes de mais nada, evidência de uma grande rede de interconexões que me promoveram condições para doar-me inteiro ao esforço da produção de conhecimento em uma área pela qual sou apaixonado.

Por isso, agradeço à Márcia da Costa Valério Quagliato, Maurício Eduardo Quagliato e Eduardo da Costa Valério Quagliato por não terem medido esforços para fazer de mim a pessoa que sou hoje. Amo vocês de todo meu coração. Agradeço também à Camila Petry Feiler, companheira radiante, divertida, inteligente e profundamente instigante, por estar ao meu lado nos últimos anos e me ajudar a construir uma vida recheada de felicidades.

Anos atrás, tive a sorte de encontrar as duas melhores intelectuais em formação que já conheci: Patrícia dos Santos Dotti Prado e Sabrina Cesar Freitas. Agradeço-as pela amizade, pela compreensão, pelos desafios e pelo companheirismo nessa jornada tão nova para nós todos.

Agradeço imensamente à Marlene Tamanini, orientadora, mentora e amiga, pela oportunidade que me concedeu no começo desse caminho e pela paciência com a qual me ajudou a avançar nesse árduo processo, apesar de minhas inúmeras dúvidas e ansiedades. Sem sua supervisão e suas cobranças, minha formação como pesquisador e a dissertação que dela resulta teriam menor qualidade. Ao mesmo tempo, agradeço muito às minhas colegas da linha de pesquisa em gênero, corpo, sexualidade e saúde e do Núcleo de Estudos de Gênero por me proporcionarem debates cruciais para minha formação acadêmica e pessoal.

Finalmente, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento que tornou essa pesquisa possível em uma época tão sombria para a produção de conhecimento construído com dinheiro público no Brasil. Agradeço também à UFPR e suas trabalhadoras e trabalhadores, pois sem o esforço contínuo e

comprometido de funcionárias da limpeza, atendentes da biblioteca, professores e professoras – e esses são apenas alguns dos exemplos de uma gigantesca rede de apoio a docentes e discentes oferecida nessa instituição – este trabalho não teria a qualidade que tem.

RESUMO

O presente trabalho surge do interesse em pensar como a interface do cuidado pode ajudar a acessar os sentidos institucionais e trajetórias individuais entremeados na maneira como voluntárias e voluntários oferecem escuta e apoio emocional através do Centro de Valorização da Vida (CVV). Dessa maneira, o objetivo desta dissertação é compreender como o modelo de cuidado do CVV, em suas práticas e discursos, se relaciona com questões de gênero, sexualidade e outros marcadores sociais da diferença e, ao mesmo tempo, entender como esse modo de cuidar se configura nas narrativas individuais de mulheres e homens que se voluntariam ou já se voluntariaram pela entidade. Para isso, foram organizados três objetivos específicos: 1) investigar os componentes discursivos contidos na filosofia, visão de mundo e base teórica que informam a prática de cuidado dentro do CVV; 2) conhecer como o cuidado voluntário dentro da entidade se entrelaça às histórias individuais de homens e mulheres que fazem ou fizeram parte da entidade; e 3) analisar as formas como esses sujeitos dão sentido a essa prática, buscando evidenciar como ela os afeta. O primeiro capítulo se dedica ao delineamento dos lugares metodológicos e epistemológicos dos quais parto para a produção dessa pesquisa; em seguida, constrói-se uma revisão de literatura a respeito das pesquisas realizadas sobre o Centro de Valorização da Vida, sobre estudos do cuidado e sobre as questões gendrificadas do voluntariado; no terceiro capítulo, são analisados dos perfis, narrativas e trajetórias das mulheres e homens que se voluntariam ou já se voluntariaram através do CVV a fim de compreender como se relacionam com a atividade da oferta de escuta e apoio emocional; o quarto e o quinto capítulo focam, respectivamente, na análise dos componentes discursivos que informam a visão de mundo e o modelo de atendimento da entidade e nas dinâmicas e tensões de sua realização prática. Em conclusão, nota-se que o Centro de Valorização da Vida é composto por um perfil parcialmente inverso aquele que se observa nas atividades de cuidado – sendo branco, economicamente estabilizado e formado por indivíduos com alto grau de instrução formal, permanece, contudo, uma maioria de mulheres na entidade. Percebe-se também que, enquanto as voluntárias e ex-voluntárias relatam conexões pessoais com os temas da saúde mental e do suicídio para participarem do CVV, voluntários e ex-voluntários se interessam pelo centro de Valorização da Vida pela estrutura que lhes permite cultivar caridosamente a si mesmos. Por fim, o princípio universalista da noção de pessoa no qual o cuidado oferecido pelo CVV está pautado limita,

de saída, a imaginação de subjetividades possíveis e devires múltiplos, inviabilizando uma discussão politicamente crítica a respeito das formas de oferecer cuidado.

Palavras-chave: Estudos de Gênero. Estudos do Cuidado. Prevenção de Suicídio. Centro de Valorização da Vida. Voluntariado.

ABSTRACT

This dissertation comes from the interest in thinking about how the theories of care can help to access the institutional meanings and individual trajectories of individuals who offer, voluntarily, listening and emotional support through the Centro de Valorização da Vida (CVV). The aim of this study is to understand how the care model of CVV, in its practices and discourses, relate issues of gender, sexuality and other social markers of difference and, at the same time, understand how this form of care is configured in the individual narratives of women and men who volunteer through this entity. Thus, three specific objectives were organized: 1) investigate the discursive components of philosophy, worldview and theoretical basis that inform the practice of care within the CVV; 2) understand how voluntary care within the Centro de Valorização da Vida intertwines with the stories of men and women who are or were part of the entity; and 3) analyze the ways in which these subjects give meaning to this practice, seeking to show how it affects them. The first chapter is devoted to the delineation of methodological and epistemological startpoints the research; then, a literature review about CVV, care studies and volunteer gender issues is built; in the third chapter, the profiles, narratives and trajectories of women and men who volunteer or have already volunteered through the CVV are analyzed, in order to understand how they relate to this activity of offering listening and emotional support; the fourth and fifth chapters focus, respectively, on the analysis of the discursive components that inform the worldview and the entity's service model and the dynamics and tensions of its practical realization. In conclusion, the research shows that the Centro de Valorização da Vida is composed of an partially inverse profile in comparison to what is observed in care activities - being white, economically stable and formed by individuals with high levels of formal education – only the majority of women that compose the organization is a trace common to the care profile around the world. It is also noted that while female volunteers relate personal relationships with the themes of mental health and suicide to justify their participation in CVV, male volunteers are interested in the structure of Centro de Valorização da Vida that allow them to cultivate themselves in a charitable way. Finally, the universalized notion of person in which CVV bases its model of care CVV is, from the start, limiting the imagination of possible subjectivities, making a critical and political discussion about the ways in which we give care in our society unfeasible.

Keywords: Gender Studies. Care Studies. Suicide Prevention. Centro de Valorização da Vida. Voluntary Service.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – "Triângulo das Bermudas" do atendimento no CVV.....	128
FIGURA 2 – "O que buscam as pessoas que nos procuram no CVV?".....	188

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Livros produzidos dentro do Centro de Valorização da Vida.....	41
TABELA 2 – Perfis das entrevistadas e entrevistados.....	82

LISTA DE ABREVIATURAS E/OU SIGLAS

CVV – Centro de Valorização da Vida

CSV – Curso de Seleção de Voluntários

FEESP – Federação Espírita do Estado de São Paulo

FEB – Federação Espírita Brasileira

GASS – Grupos de Apoio aos Sobrevivente de Suicídio

OMS – Organização Mundial da Saúde

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
1 – UM LUGAR DE PARTIDA: EPISTEMOLOGIA E MÉTODO.....	28
1. 1. Um lugar epistemológico.....	28
1. 2. O campo: técnicas, caminhos, acessos e interações.....	35
1. 2. 1. Dos livros às pessoas: me aproximando do Centro de Valorização da Vida em Curitiba.....	40
2 – O CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA COMO FORMA DE CUIDADO VOLUNTÁRIO: UMA REVISÃO DE LITERATURA.....	49
2. 1. As pesquisas realizadas sobre o Centro de Valorização da Vida.....	49
2. 2. Perspectivas de análise: as interfaces da teoria do cuidado.....	54
2. 3. Entre a feminilização do cuidado e o voluntariado.....	69
3 – SITUACIONALIDADES DO CUIDADO E MOTIVAÇÕES INDIVIDUAIS PARA O ENGAJAMENTO VOLUNTÁRIO ATRAVÉS DO CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA.....	76
3. 1. Uma inversão parcial dos perfis do cuidado dentro do CVV.....	82
3. 2. A feminilização no Centro de Valorização da Vida em Curitiba.....	83
3. 2. 1. Suicídio, saúde mental e os usos da experiência das mulheres dentro do cuidado voluntário.....	92
3. 3. Masculinidades e motivações para a realização voluntária de cuidado.....	97
3. 3. 1. O Centro de Valorização da Vida como meio para a realização de si.....	105
3. 4. As cargas emocionais do cuidado voluntário realizado no Centro de Valorização da Vida.....	109
4 – COMPONENTES DISCURSIVOS DO CUIDADO NO CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA.....	114
4. 1. Modelo de atendimento, filosofia e visão de mundo.....	120
4. 1. 1. Exercícios, dinâmicas e o objetivo da renovação interna.....	129
4. 2. A permanência de um ethos caridoso cristão através da herança espírita do Centro de Valorização da Vida.....	134
4. 2. 1. O encadeamento de discursos e significados espíritas dentro do CVV.....	134
4. 3. A pessoa rogeriana como interface universalizada para o cuidado.....	149

5 – AS TENSÕES NA REALIZAÇÃO PRÁTICA DA NOÇÃO UNIVERSALIZANTE DE PESSOA.....	168
5. 1. O <i>outro</i> como um tipo de <i>eu</i> e a artesanania de uma metafísica da substância.....	171
5. 2. Mesmidade e diferença: as ranhuras da outra face do bordado.....	182
6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	200
ANEXO I.....	210
REFERÊNCIAS.....	212

INTRODUÇÃO

Esta dissertação surge do interesse em observar a atividade voluntária da oferta de escuta e apoio emocional engajada na prevenção de suicídio realizada pelo Centro de Valorização da Vida de Curitiba à luz do cuidado como área de estudo sociológico. Mais especificamente, parto da curiosidade em compreender como essa interface de análise – profundamente marcada por questões de gênero, sexualidade e outros marcadores da diferença – pode ajudar a acessar os sentidos institucionais e interpretações individuais entremeados na maneira como mulheres e homens doam a si mesmos através dessa instituição. Debruçando-me sobre os discursos, experiências e narrativas que estão ligados a maneira pela qual esses sujeitos auxiliam pessoas solitárias e/ou com ideação suicida, procuro refletir sobre como estes elementos se relacionam com a necessidade de pensar a politização do cuidar.

Fundado em 1962, dentro da Federação Espírita do Estado de São Paulo, o Centro de Valorização da Vida (CVV) é uma organização voluntária reconhecida nacionalmente por seu engajamento em torno da prevenção de suicídio realizada através da oferta de escuta e apoio emocional por parte de seus voluntários e voluntárias. Tendo sido fortemente influenciado pela entidade inglesa *The Samaritans* – que, criada em 1936, também exerce um trabalho de escuta oferecido pelo telefone – o CVV participa de uma rede internacional de prevenção ao suicídio – *Befrienders Worldwide* – criada pelo fundador da iniciativa estrangeira mencionada acima. Frente ao diagnóstico realizado pela entidade de um mundo marcado pela falta de conexão pessoal e sobrecarga emocional, pelas rápidas transformações e perda dos valores tradicionais, pelo individualismo, frieza e insensibilidade, a entidade vê uma justificativa para a própria existência: há de se oferecer escuta e amizade em uma sociedade solitária. Com isso em mente, as mulheres e homens que ali estão oferecem um pouco de seu tempo e de sua disponibilidade para cuidar daqueles que precisam falar – para desabafar, para não se sentirem sozinhos e mesmo para lidar com o desejo de retirar a própria vida. Hoje a entidade está presente em 18 estados e no Distrito Federal. Conta com cerca de 2.600 voluntários e quase uma centena de postos espalhados pelo país. Embora, desde a década de 1970, o Centro de Valorização da Vida tenha se tornado uma atividade cada vez mais laicizada, ali permanecem sendo veiculados até hoje sentidos cristãos da caridade que são representados através de figuras como a parábola bíblica do Bom Samaritano.

Em Curitiba, o Posto do Centro de Valorização da Vida foi fundado em janeiro de 1980 e hoje está sediado em um pequeno sobrado da Rua Carneiro Lobo, no bairro Água Verde, cedido pela prefeitura. Ali, cerca de 70 pessoas oferecem atendimento 24 horas por dia, organizado através de um esquema de plantões. Se, nacionalmente, a entidade recebe cerca de 11.000 ligações diárias em seus 96 postos, a capital paranaense é responsável por atender mais de 220 casos todos os dias – que devem ser somados aos outros serviços de discussão e acolhimento promovidos para a comunidade. O perfil das voluntárias e voluntários dentro CVV curitibano se assemelha bastante ao de outros postos da entidade estudados em outras pesquisas¹ – trata-se de um conjunto predominantemente feminino e majoritariamente cristão de sujeitos inseridos nos quadros médios, economicamente estáveis e altamente instruídos.

Para atuar na prevenção de suicídio através da escuta e apoio emocional, o Centro de Valorização da Vida tem, há mais de quatro décadas, se apropriado da psicologia humanista de Carl Rogers. A abordagem do autor propõe um método não-diretivo (que recusa a atuação através da oferta de conselhos ao atendido) e a noção de “tornar-se pessoa” – que concebe o indivíduo em suas potencialidades alcançadas por um processo constante de auto-aceitação e aperfeiçoamento – como principal estratégia de construção de uma relação de ajuda. Baseando-se na teoria rogeriana, o CVV tem construído um modelo unificado de atendimento baseado em diversas dinâmicas de treinamento e capacitação contínua de seus voluntários e voluntárias a fim de cultivar em seu corpo de atendentes uma disponibilidade de ordem interior que funciona como preparação subjetiva para que essas mulheres e homens possam cuidar daqueles que buscam a entidade. Apoiando-se na ideia de que a condição de “pessoa” é um elemento interior e universal, acredita-se que seja necessário mais que um conjunto de técnicas para poder trazê-la para a superfície. Dessa forma, parte da constante preparação para oferta de cuidado dentro do Centro de Valorização da Vida envolve a internalização de um “jeito de ser” ceveviano por parte das mulheres e homens que ali estão se engajando.

O tema da ideação suicida tem grande relevância por causa do crescimento do número de suicídios no Brasil. De 2007 a 2016, o Ministério da Saúde registrou 106.374 mortes por suicídio no país – apenas em 2016, 11.433 pessoas tiraram suas próprias vidas². Em 2018, esse número aumentou em mais de 2.000 casos, segundo pesquisa da Organização Mundial da

1 Traremos esses estudos de maneira mais aprofundada no segundo capítulo dessa dissertação.

2 Pesquisa publicizada através da notícia *Novos dados reforçam a importância da prevenção do suicídio*, de 20 de setembro de 2018. Disponível em <saude.gov.br/noticias/agencia-saude/44404-novos-dados-reforcam-a-importancia-da-prevencao-do-suicidio>. Acesso em 15/01/2020.

Saúde (OMS)³. De 2006 a 2015, o número de suicídios entre jovens e adolescentes brasileiros subiu cerca de 24%⁴. Nesse cenário, a figura do CVV ganha importância como o principal pilar da prevenção de suicídio no Brasil – como a mais importante iniciativa nacional para a oferta de cuidado para pessoas que pensam em tirar suas próprias vidas. Desde a década de 1970, a organização é reconhecida como um serviço de Utilidade Pública Federal e participou da elaboração da Estratégia Nacional de Prevenção de Suicídio organizada pelo Ministério da Saúde em 1990. A entidade vem construindo a expansão de suas linhas gratuitas, que deverão estar presentes em todos os estados brasileiros até o fim de 2020. Desde 2015, auxilia na elaboração e promoção do Setembro Amarelo, uma campanha a respeito da conscientização e do debate em torno da questão nacional do combate ao suicídio, produzindo diversas atividades com o objetivo de trazer atenção ao tema.

Contudo, ainda que essa temática tenha se mostrado cada vez mais relevante, são poucos os estudos sobre o CVV, grupo mais importante nos esforços para prevenção de suicídio no Brasil. Existem, veremos, pesquisas na área de Psicologia, Antropologia e até Administração. Todavia, não há nenhuma investigação realizada na área da Sociologia a respeito do trabalho oferecido pelos voluntários e voluntárias do Centro de Valorização da Vida. Assim, uma pesquisa que se debruce sobre o cuidado promovido voluntariamente por homens e mulheres no CVV e os discursos que baseiam essa forma de cuidar se faz importante frente ao pequeno número de produções acadêmicas sobre o tema.

Como objeto para os estudos do cuidado, o Centro de Valorização da Vida também carrega grande potencial. Enquanto prática voluntária marcada por um perfil branco, cristão, majoritariamente heterossexual, economicamente bem estabelecido, detentor de um alto grau de instrução formal e, ao mesmo tempo, majoritariamente feminino – representando um demográfico parcialmente inverso ao dos indivíduos responsabilizados pelo cuidar ao redor do globo –, o CVV se apresenta como um espaço de complexidades importantes para um alargamento da epistemologia do cuidado. Ao mesmo tempo, uma análise dos discursos que se encadeiam na formação do modelo de escuta e apoio emocional oferecidos pelo principal serviço da prevenção de suicídio no país revela debates cruciais para o entendimento dos processos de subjetivação – e suas consequências políticas – através das formas de cuidar.

3 *Suicide in the world – Global Health Estimates* (2019).

4 *The association between adolescent suicide rates and socioeconomic indicators in Brazil: a 10-year retrospective ecological study* (JAEN-VARAS et al., 2019)

O tema do cuidado traz consigo diversas transversalidades, levantando importantes questões sobre os modelos de organização institucional e de atividades e disposições cotidianas do mundo da vida. Como uma perspectiva teórico-epistemológica profundamente inserida na área dos estudos de gênero, as discussões sobre os aspectos sociais do cuidar podem envolver as esferas econômicas, históricas, culturais, psicológicas, afetivas, biográficas e políticas. Ao mesmo tempo, proporcionam uma observação mais atenta das práticas e atitudes ligadas à manutenção da vida e do bem-estar frente a vulnerabilidade e a interdependência como condições humanas.

Evidenciando contextos e relações sociais diversas, os estudos do cuidado propõem reflexões sobre os arranjos da produção e reprodução na formação de imaginários sociais masculinos – provedores, chefes de família e autossuficientes – e femininos – maternais e cuidadores por abnegação e ligados à dependência –, assim como na designação das tarefas na divisão sexual do trabalho. Essa área permite também investigar como essas representações se conectam a um conjunto de identidades e práticas socialmente divididas entre as esferas do público (masculinizado) e do privado (feminilizado) – possibilitando analisar os desencaixes e cruzamentos entre esses âmbitos ao longo de diferentes arranjos. Ao mesmo tempo, nos concede ferramentas para explorar os aspectos psicológicos do desenvolvimento moral, individual e as questões de gênero que transpassam proximidades, distâncias, abstrações, concretudes, afetos, intimidades e intersubjetividades nas diferentes fases da vida dos sujeitos e em suas relações com outros. Mais que ajudar a entender sobre como se formam discursos a respeito dos lugares sociais de homens e mulheres em diferentes sociedades e tempos históricos, esse tema nos auxilia a compreender como indivíduos constroem suas identidades e relações interpessoais a partir dos processos de socialização e vivências de si dentro das quais se constituem como sujeitos.

O cuidado também nos desafia a refletir sobre interdependências e desigualdades de raça, sexualidade, classe e gênero na distribuição e reconhecimento das atividades voltadas a sanar necessidades físicas, emocionais e materiais que, de uma forma ou de outra, todos encontraremos ao longo de nossas vidas. Como interface de investigação, o tema convida a uma politização de esferas normalizadas e silenciadas na repartição assimétrica das práticas e disposições ligadas a manutenção do bem-estar. Esse conjunto de teorias desenvolve-se na reflexão sobre a extensa feminilização das atividades do cuidado entremeada a uma desvalorização do trabalho de cuidado realizado por pobres, imigrantes e pela população

negra ao redor do planeta. Revisita-se a noção de autonomia a luz do conjunto de invisibilidades necessárias para que a ideia de um indivíduo autossuficiente seja possível. Nesse sentido, o reconhecimento da vulnerabilidade como condição compartilhada nos insere em uma rede de interconexões sem a qual não podemos existir. Concebê-la em suas responsabilidades desigualmente estabelecidas é tomá-la em seu potencial político para pensar formas mais democráticas de organização e representação social.

Por isso, os estudos do cuidado lançam um olhar para as teorias políticas modernas, evidenciando suas invisibilidades e essencializações. Revisitando ideias que preenchem alguns imperativos morais da modernidade – como as noções de autonomia, independência, justiça e igualdade, por exemplo –, essa perspectiva pode proporcionar uma crítica das formulações universalizantes à luz de um conhecimento social e historicamente localizado. Reivindicando a situacionalidade que possibilita a construção de modelos éticos e teóricos, pode-se propor novas análises para uma politização do conhecimento que inclua outros corpos, subjetividades e vivências.

Assim, nos perguntamos: de que maneira os estudos do cuidado e as questões a respeito de gênero, sexualidade e outros marcadores sociais da diferença nos permitem refletir sobre os discursos e narrativas envolvidos nas formas pelas quais mulheres e homens exercem cuidado dentro do Centro de Valorização da Vida? Que tipo de experiências, trajetórias, motivações e dimensões marcam a oferta de escuta e apoio emocional para voluntárias e voluntários da entidade? Como se dá seu encontro com a filosofia e visão de mundo contidas nas dinâmicas internas do funcionamento do CVV?

Tendo em vista o fato de que, tradicionalmente, as práticas de cuidado têm sido ancoradas a um conjunto de significados feminilizados, como esses voluntários e voluntárias – vivendo diferentes experiências socialmente localizadas – dão sentido ao cuidado que oferecem dentro do posto do CVV? Estariam as mulheres que fazem parte da entidade reproduzindo os sentidos feminilizantes do cuidado? Ou estariam em busca de novas sociabilidades e um sentimento de utilidade de si? Quanto aos homens, apresentariam alguma dificuldade com a prática do cuidar proposta pelo Centro de Valorização da Vida? De que maneira lidam com um tipo de atividade comumente separada discursivamente do rol de ações, sentimentos e preocupações masculinas em nossa sociedade? O que lhes chama a atenção na busca pela doação de si na escuta e apoio emocional de outros através da entidade?

Ao mesmo tempo, é importante indagarmos como os marcadores sociais da diferença na vida desses sujeitos podem lançar luz sobre essas experiências de cuidado. Como podemos entender o perfil majoritariamente feminino, instruído, branco e pertencente as classes médias que forma o CVV tendo em vista o fato de que a grande maioria das atividades do cuidado tem sido historicamente imputadas as populações desprivilegiadas?

Mais que isso, é importante considerar como se relacionam (e se tensionam) o modelo humanista – e, pretensamente, universal – de pessoa contido na psicologia humanista apropriada pelo CVV junto das vivências concretas dessas voluntárias e voluntários em suas vidas e na prática de seus atendimentos. Para que experiências pessoais contingentes e uma interface generalizada de concepção do sujeito humano se conectem, é necessário que as mulheres e homens que atuam dentro do Centro de Valorização da Vida neutralizem os aspectos de suas vidas e trajetórias marcadas por questões de gênero, sexualidade e outros marcadores da diferença? De que forma essa interface universalizadora de cuidado deve ser interpretada para que possa (ou não) dar conta de um conjunto concreto de experiências individuais? Que tipo de agenciamento da subjetividade está na base da estrutura de atendimento da entidade?

Levando em conta esse conjunto de questões e inquietações, apresento o objetivo desta pesquisa: compreender como o modelo de cuidado do Centro de Valorização da Vida, em suas práticas e discursos, se relaciona com questões de gênero, sexualidade e outros marcadores sociais da diferença e, ao mesmo tempo, entender como essa forma de cuidar se configura nas narrativas individuais de mulheres e homens que se voluntariam pela entidade.

Para isso, é importante que investiguemos os componentes discursivos contidos na filosofia, visão de mundo e base teórica que informam a prática de cuidado dentro do CVV. Como, nas maneiras pelas quais o Centro de Valorização da Vida organiza suas próprias memórias, é possível reconhecer determinados sentidos cristãos que permanecem sendo veiculados na entidade, ainda que de maneira laicizada? De que maneira são construídos modelos para a doação de si e as formas através das quais se pretende validar a prática altruísta e caridosa da oferta de escuta e apoio emocional? Qual é a noção de pessoa na qual o Centro de Valorização da Vida se apoia para a construção de seus protocolos de cuidado daqueles que procuram a entidade? Quais são os princípios através dos quais essa concepção se pretende eficaz para todos, indistintamente? Ela reconhece o peso de questões de gênero, sexualidade e outros marcadores da diferença ou parte de um conjunto de neutralizações

desses aspectos para homogeneização das experiências individuais? Que tipo de interface de cuidado o apoio nesse tipo de teoria psicológica pode estabelecer para o cuidado oferecido pelo CVV?

Também é necessário entender como o cuidado voluntário dentro do CVV se entrelaça às histórias individuais de homens e mulheres que fazem ou fizeram parte da entidade. Focando-se nesse aspecto, é possível analisar qual o espaço ocupado por essa atividade dentro das trajetórias individuais que têm seus sentidos constituídos retrospectivamente em narrativas individuais. Seriam esses sentidos os mesmos para voluntárias e voluntários? Em que momento de suas vidas essas mulheres e homens escolheram entrar nessa organização voluntária? Quais foram as motivações de sua entrada e permanência na entidade? É a primeira vez que se voluntariam? Como enxergam os efeitos do CVV em suas vidas desde então? Qual o lugar do Centro de Valorização da Vida nos projetos reflexivos cultivados por essas mulheres e homens? Que questões pode-se apontar tendo em vista seu perfil parcialmente inverso em relação aos grupos comumente responsabilizados pelo cuidado como atividade desvalorizada em nossa sociedade?

Ao mesmo tempo, é fundamental que a investigação se atenha a forma como esses sujeitos dão sentido a suas experiências dentro do CVV. Trata-se de compreender de que formas ela os afeta e como lidam com isso. Como essas mulheres e homens incorporam essa atividade em suas rotinas? Como entremeiam essa prática, seus significados e aprendizados junto de outras esferas dentro de suas vidas? Haveria alguma diferença na forma como homens e mulheres dão significado a suas vivências dentro do CVV? A interpretação dessa experiência representa um processo de essencialização das identidades sociais ou uma oportunidade para novas sociabilidades? Aprender como essas mulheres e homens se relacionam com o modelo de cuidado elaborado dentro do Centro de Valorização da Vida torna-se, nesse sentido, uma entrada importante para entender de que maneira essa atividade se relaciona com o intuito de pensar o cuidado crítica e politicamente.

Tendo em mente esses objetivos, me dediquei à análise de cinco livros produzidos por voluntários e voluntárias do Centro de Valorização da Vida e à realização de 8 entrevistas qualitativas com homens e mulheres que se voluntariam ou já se voluntariaram pela entidade. Entre comemorações de aniversários da entidade e manuais de treinamento para atendentes, os volumes escritos com os quais tive contato organizam as memórias do CVV e lhes dão sentido à medida que definem as características através das quais esse serviço de prevenção

de suicídio se enxerga como necessário e eficaz no cenário brasileiro. No contato com as cinco mulheres e três homens com quem conversei, pude conhecer sua relação com a entidade, suas motivações para a participação no voluntariado e a escolha pelo CVV, suas apropriações pessoais da visão de mundo que pauta o trabalho ali realizado e como esses fatores se entrecruzam nas narrativas de suas trajetórias individuais. Também participei do Curso de Seleção de Voluntários do Centro de Valorização da Vida, podendo observar a realização prática dos dispositivos discursivos que fundamenta seu modelo de cuidado. Partindo do *corpus* formado por esses materiais, construo uma análise foucaultiana de discursos profundamente informada pelas questões presentes nos estudos do cuidado apresentadas nos capítulos a seguir.

O primeiro capítulo se dedica ao delineamento dos lugares metodológicos e epistemológicos dos quais parto para a produção dessa pesquisa. Nele, explico minha posição acadêmica e política marcada pela situacionalidade e localização do conhecimento – uma postura crítica ao que se convencionou chamar de ciência moderna e ao seu intento de separar objetivamente investigador e objeto do conhecimento. Informado pelas críticas contemporâneas das formas de conhecer propostas pelas teorias feministas, pelos estudos de gênero, pelas perspectivas da diferença e os esforços na construção de uma epistemologia social que surgem dessas áreas, meu intuito é construir uma investigação que reconheça minha posição como sujeito do fazer científico. Após uma discussão sobre os estudos que exemplificam essa proposta, discuto como cheguei até o Centro de Valorização da Vida como *locus* para esta dissertação. Em seguida, apresento o conjunto de técnicas de coleta e análise de dados que me auxiliam na composição deste estudo: falo sobre os usos da observação participante, da entrevista de tipo qualitativo, da análise de discurso de tipo foucaultiana e os procedimentos adotados nessas etapas. Por fim, apresento minha aproximação do campo e a trajetória para chegar aos meus materiais de investigação.

O segundo capítulo é dedicado à uma revisão de literatura a partir da consideração do serviço oferecido pelo Centro de Valorização da Vida como forma de cuidado voluntário. Por isso, me concentro, em primeiro lugar, em uma revisão de literatura a respeito das pesquisas realizadas sobre o CVV e, observando como se espalham por diferentes áreas do conhecimento, considero em que me foram úteis ao longo do processo investigativo. Em seguida, apresento as importantes contribuições do debate em torno dos estudos do cuidado construídos desde a década de 1980. Nessa seção, me ocupo das questões em torno das

distribuições desiguais das disposições e práticas do cuidado entre gêneros, classes e raças discutidas pelas autoras e autores da área. Também visito suas análises a respeito da construção das subjetividades e representações masculinas e femininas situadas em âmbitos binários e opostos desde o século XIX – marcados pela divisão dos espaços públicos e privados, bem como de produção e reprodução. Considero também as maneiras políticas de pensar o cuidado como base para a construção de uma sociedade mais democrática. Por fim, me dedico às questões de gênero que permeiam os estudos a cerca da prática voluntária no Brasil e no mundo.

À luz da revisão realizada, o terceiro capítulo se dedica à análise dos perfis e trajetórias das mulheres e homens que se voluntariam ou já se voluntariaram através do CVV. Conhecendo as características sociais que compõem o Centro de Valorização da Vida, nota-se que, sendo formado por uma maioria branca, economicamente estável, de alto grau de instrução formal, as pessoas que ali exercem esse tipo de cuidado constituem um conjunto demográfico inverso ao perfil desprivilegiado das pessoas responsáveis pelas práticas do cuidado distribuídas desigualmente. Em comum entre os dois grupos está apenas a feminilização do cuidado.

Assim, exploramos as narrativas dos indivíduos que fazem ou fizeram parte da entidade para que entendamos como suas vidas se entrecruzam aos dados estruturais que definem o cuidado como atividade realizada, por exemplo, principalmente por mulheres. Essa avaliação nos permite entender que o lugar social das mulheres que doam altruisticamente sua oferta de escuta e apoio emocional dentro do CVV indica a importância do equilíbrio entre atividade profissional e voluntária para as entrevistadas – que, em sua maioria, são solteiras e têm empregos próprios. Ao mesmo tempo, é importante perceber que a experiência com os temas da saúde mental e suicídio constrói, em suas narrativas reflexivas, uma vontade e capacidade para exercer esse tipo de cuidado. Os homens, por outro lado, demonstraram uma relação muito mais formalista com o Centro de Valorização da Vida – em que a entidade funciona como espaço que, contando com uma ampla estrutura burocrática de organização que atinge amplitude nacional em seus quase 60 anos de existência, dá vazão ao projeto reflexivo da doação de si que não está ligada diretamente à prevenção de suicídio como causa. A maneira como organizam seu tempo entre a oferta de esforço voluntário e suas atividades profissionais se dá de forma que a doação de si dentro da entidade se adéqua à manutenção de

uma masculinidade provedora. Dessa forma, os entrevistados puderam se dedicar ao CVV apenas no limite em que sua renda não esteve em risco.

Ainda nesse capítulo são analisadas as cargas emocionais geradas não só pelo conteúdo das ligações direcionadas ao Centro de Valorização da Vida, mas pelos encargos e compromissos que compõe a dedicação voluntária nesse serviço de oferta de escuta e apoio emocional.

O quarto capítulo é dedicado ao exame do modelo de cuidado através do qual as voluntárias e voluntários do CVV oferecem auxílio e apoio emocional àqueles que procuram a entidade. Em um primeiro momento, apresento um quadro detalhado do modelo de atendimento, filosofia e visão de mundo do CVV, bem como exercícios, dinâmicas e a ideia de renovação interna como forma de qualificação das mulheres e homens que oferecem escuta e apoio emocional através da entidade. Em seguida, me dedico a analisar o conjunto de componentes discursivos que funcionam como pilares para um cultivo de si que pressupõe transformações internas pelas quais as mulheres e homens devem passar para que estejam aptos a atender em nome da entidade. Discuto a permanência de um ethos caridoso cristão através da herança espírita do Centro de Valorização da Vida para a doação de si como forma de ação no mundo e, em seguida, falo da apropriação do conceito de pessoa presente na psicologia humanista de Carl Rogers, que oferece uma interface universalista para a construção de uma relação de ajuda. Em comum, esses dois componentes discursivos trazem consigo dispositivos do que chamarei de desconsideração dos marcadores sociais da diferença como condição para a realização válida e efetiva da doação voluntária de si em função de outros.

O quinto capítulo se dedica ao exame investigativo da realização prática da interface de atendimento descrita na seção anterior. Explorando minhas experiências dentro do Curso de Seleção de Voluntários e cruzando-a com as informações já analisadas até aquele ponto, analiso os processos de agenciamento subjetivo – e suas tensões – através dos quais candidatas e candidatos se tornam atendentes. Através de diversos exercícios e dinâmicas internaliza-se uma metafísica da substância que funciona como pilar para a possibilidade do cuidado realizado pelo Centro de Valorização da Vida. Como pressuposto para a desconsideração da diferença, trata-se de uma descrição dos sujeitos que os divide em camadas essenciais – dotadas de características universais – e camadas superficiais – onde se encontram os traços secundários que devem ser deixados de lado para que aquele e aquela que

oferece escuta e apoio emocional possa compreender o indivíduo atendido, metaforicamente “vestindo-se” dele. Contudo, analisando o caso de uma simulação de atendimento com um candidato homossexual, nota-se que a noção de pessoa através da qual o CVV opera – esse outro generalizado que existe como interface abstraída para homogeneizar as experiências sociais – se pauta pela abjeção dos marcadores sociais da diferença não estabelecida na figura das classes médias brancas e heterossexuais que formam a entidade e as raízes dos componentes discursivos dos quais se apropria. Assim, a visão de mundo que se desenvolve no modelo de cuidado do Centro de Valorização da Vida carrega consigo uma limitação das formas de conceber e dialogar com os múltiplos devires que escapam à norma.

Na conclusão, recuperando alguns pontos da análise, reflito sobre as consequências do modelo de cuidado sob o qual opera o Centro de Valorização da Vida. O quão democráticas são elas quando pensamos na delimitação que, de saída, restringe as possibilidades de diálogo entre vivências socialmente localizadas e, por isso, contém dificuldades para formas de considerar a diferença como mais que uma particularidade de interioridades universais? Com isso em vista, argumento politicamente por uma visão de cuidado que não dependa de uma mediação universalista e busque justiça na tradução entre maneiras de existir, não a conversão da outreidade à lógica do mesmo.

1 – UM LUGAR DE PARTIDA: EPISTEMOLOGIA E MÉTODO

1. 1. Um lugar epistemológico

Acredito que a adesão a uma perspectiva epistemológica que parta dos princípios de situacionalidade e localização política e subjetiva do conhecimento – em contraposição a uma epistemologia fundada a partir da pretensão de um olhar abstrato e descorporificado – deságua na necessidade de explicitação e reflexão sobre as maneiras pelas quais apreendo e me aproximo das características principais do processo de produção do conhecimento. A separação objetivista entre sujeito e objeto, fundada com pretensões universalizantes, tem sido revista à medida que o pensamento crítico investiga as bases discursivas histórica e socialmente delimitadas do que viria a se chamar de ciência tradicional, clássica ou moderna. Em um contexto crítico das formas essencialistas e totalizantes através das quais a razão foi tomada como pilar do conhecimento válido, é necessário ressaltar que, na prática da pesquisa, somos todos sujeitos que percebem o mundo a partir de nossas experiências pessoais – que são, por sua vez, situadas politicamente.

Meu ponto de vista é informado pelas críticas contemporâneas da ciência propostas pelas teorias feministas, pelos estudos de gênero, as perspectivas da diferença e os esforços na construção de uma epistemologia social. Essas são movimentações e processos de reconsideração das ferramentas científicas como formas historicamente construídas de explicar o mundo. Nesse sentido, parto de um lugar informado pelas análises que buscaram apontar os limites e vieses da construção dessa forma de saber pretensamente universal, calcada na possibilidade de separação absoluta entre sujeito e objeto do conhecimento. Trata-se de examinar o empírico a partir dos resultados das relações de poder que levaram a legitimação discursiva de maneiras de acessar a verdade e que, ao mesmo tempo, se basearam na exclusão de outros sujeitos e suas contribuições.

Alguns exemplos podem ser citados para que pensemos sobre as limitações das possibilidades de verdade através das relações discursivas constituídas e constituidoras de relações políticas que marcam o saber científico. Nancy L. Stepan, em um artigo publicado originalmente em 1994, discute o papel da analogia no processo de investigação científica e uma investigação que envolve raça e gênero. A autora investiga como as explicações para a variação humana nos séculos XIX e XX fizeram uso de estruturas metafóricas – cobertas por

um manto de veracidade garantido de antemão pela objetividade politicamente garantida ao método científico – para aproximar o feminino e o primitivo em oposição ao homem branco. Afirma a autora “[...] no século XIX, o gênero era notavelmente considerado análogo à raça, de modo que o cientista podia usar a diferença racial para explicar a diferença de gênero e vice-versa” (STEPAN, 1994, p. 74). Trata-se, como afirma a Stepan (1994), da exploração de sistema de implicações dentro de uma expectativa cultural⁵ que rege o uso de determinadas metáforas.

A respeito do mesmo tema, Maria Teresa Citeli (2001), em seu estudo sobre as apropriações explicativas do corpo da africana Saartjie Baartmann, indica como o viés racista e sexista esteve ligado à produção social do conhecimento no século XIX. Revisando as diferentes interpretações das análises *post mortem* conduzidas por figuras representativas da ciência objetivista da época como Paul Broca e Georges Cuvier, a autora demonstra como as medidas físicas construídas cientificamente foram engajadas em uma já preexistente escala dos seres – onde mulheres e raças não-brancas eram, em um contexto colonial, sempre localizadas em posições relativamente mais baixas do que homens e brancos.

Outro exemplo, esse dentro das Ciências Sociais, é relevante para o entendimento das dinâmicas sociais imbricadas na construção das explicações do comportamento humano ao longo do século XX. Em seu texto *The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex* (1975), Gayle Rubin investiga como corpos biologicamente sexuais são engajados em sistemas de explicação cultural, tornando-se mulheres e homens através de um processo de gendrificação – a esse processo a autora dá o nome de “sistema sexo/gênero”.

Em uma análise das estruturas explicativas organizadas por Freud e Levi-Strauss a respeito do lugar da mulher na sociedade, a autora demonstra como as duas interpretações, cada uma a sua maneira, se baseiam numa dupla concepção preestabelecida: opressão da mulher dentro de um conjunto de relações humanas e a necessidade da normalidade heterossexual. A teoria levi-straussiana, que se baseia no tabu do incesto e no princípio de reciprocidade estabelecido por Mauss, constrói a condição feminina enquanto objeto de troca a serviço de outros homens como a base de toda a estrutura de parentesco (RUBIN, 1975, p. 171). Nesse sistema explicativo, a opressão da mulher, dentro de um sistema concebido a partir da norma hétero, é a base da construção de cultura humana. No caso de Freud, a heterossexualidade é a base da construção edipiana do desenvolvimento humano. A mulher não tem simbólica ou anatomicamente, a qualidade fálica para ser mais do que o objeto sobre

5 A essa noção se aproxima do que Remi Lenoir (1998) dá o nome de “inconsciente semântico”.

o qual se age⁶. Ao fim do texto, Rubin afirma a necessidade de estudo dos sistemas sexo/gênero da maneira como Marx se pôs a analisar as relações econômicas – como fruto da atividade humana (RUBIN, 1975, p. 204). Assim, deveríamos buscar explicações que não sejam baseadas em princípios a-históricos, como é o caso de Freud e Levi-Strauss, para a forma como corpos são localizados em sistemas culturais.

A crítica feminista da ciência, da qual faço uso neste trabalho, questiona os processos de gendrificação do conhecimento. Genevieve Lloyd, em *The Man of Reason* (1989), propõe uma análise da história da filosofia, analisando como o masculino e o feminino foram ancorados a diferentes noções do pensamento ocidental. A delimitação do conhecimento que tem como sujeito o Homem representa mais do que uma predisposição linguística. Trata-se de um profundo enraizamento da identificação de gêneros na constituição de formas de pensar e seus efeitos no mundo.

Trata-se de uma perspectiva relacional onde, por exemplo, a razão, ligada ao progresso e a subjugação da natureza – fórmula repetida tantas vezes na caracterização do pensamento moderno – deveria deixar o sentimental, o subjetivo e o tradicional para trás. Ao conectar o primeiro conjunto de ideias ao que Rita Felski chama de masculinidade triunfante (1995)⁷, a representação do feminino, nessa perspectiva, é relegada ao seu oposto negativo⁸. Há, nesse sentido, um viés que estabelece um limite para as possibilidades para o conhecimento útil e a marginalidade de tentativas alternativas das formas de saber.

Com um intuito semelhante, Sandra Harding, em *A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista* (1993), chama a atenção para as dificuldades impostas ao processo científico quando se leva em conta as exclusões – das mulheres e diferentes “outros” em diversas realidades históricas – que baseiam as formas de organização do saber como o conhecemos. Harding (1993) constrói uma crítica ao próprio procedimento de teorização a partir “de cima”, rejeitando a ideia de que o problema seria uma má aplicação do método científico – a ideia de que, num cenário ideal e puro, este funcionaria melhor⁹. Nesse olhar aéreo existe a falsa esperança de uma capacidade fantasmagórica de alcance universal na

6 “The hierarchical arrangement of the male and female genitals is a result of the definitions of the situation – the rule of obligatory heterosexuality and the relegations of women (those without the phallus, castrated) to men (those with the phallus).” (RUBIN, 1975, p. 194, destaque meu).

7 Me refiro aqui à obra *The Gender of Modernity* (1995).

8 Esses são debates que surgem dos debates feministas sobre natureza e cultura nas ciências humanas – dos quais um exemplo representativo seria o texto de Sherry Ortner *Está a Mulher Para o Homem Assim Como a Natureza para a Cultura?* (1979).

9 No quarto capítulo de *Ciência y Feminismo* (1996), a autora nos apresenta exemplos dos vieses androcêntricos instalados nos próprios processos de coleta, interpretação e uso de dados para além de sua boa ou má utilização nas ciências biológicas e sociais.

construção do conhecimento. Se recusando também a aderir ao relativismo pós-moderno – que seria, para Harding, uma solução que serve apenas aos grupos dominantes (HARDING, 1993, p. 13) – a autora adere ao reconhecimento da instabilidade das categorias do pensamento.

A necessidade de resposta a um projeto de inclusão das diversas experiências que, por terem suas existências validadas, cobram uma reforma do aparato de explicação do mundo, torna possível entendermos como a explanação dos fenômenos deve se tornar plural. A autora considera, por exemplo, a possibilidade de um conhecimento produzido artesanalmente – em oposição a um conhecimento industrializado nos padrões do século XIX – como um provável caminho alternativo para o saber científico – que leve em conta as especificidades advindas das outras experiências sociais e subjetivas ligadas as diferentes realidades de pesquisa.

A crítica ao modelo de conhecimento objetivista e a proposta de ação a partir dessa constatação também são temas tratados por Kenneth Gergen. Em seu texto *A Crítica Feminista da Ciência e o Desafio da Epistemologia Social* (1993), o autor retoma os apontamentos de Harding e de outras feministas com a proposta de pensar como prosseguir a partir de uma crítica ao modelo clássico de ciência. “Se não presumirmos que existem mentes que servem de espelhos de um mundo independente, então as questões tradicionais da epistemologia caem por terra” (GERGEN, 1993, p. 57). De que maneira poderá ser reestruturada a validade do conhecimento científico se as próprias bases desse saber foram abaladas pelas considerações como as das autoras citadas acima? O autor, que descarta a possibilidade de uma perspectiva privilegiada – masculina ou feminina –, indica uma saída para o dilema através do caminho para a construção de uma epistemologia social.

Gergen (1993) propõe a consideração das hipóteses e reivindicações de verdade da ciência como discursos que se afastam ou convergem entre si de acordo com diferentes relações sociais nas quais estão inseridos e não conforme uma ordem hierárquica de veracidade baseada em acuidade experimental¹⁰. Nesse sentido, não devemos esperar que realidades existentes em si mesmas orientem esses saberes. Valerá mais nos interrogarmos a respeito de quais processos sociais justificam as formas de conhecer como mais ou menos pertinentes. Deveríamos então, nos voltar para as comunidades discursivas, a fim de abrir o processo de avaliação do conhecimento, voltando-nos para os jogos de linguagem

10 Uma discussão interessante sobre o papel da experimentação empírica e sua influência no desenvolvimento científico é apresentada pelo filósofo da ciência Larry Laudan, em *O progresso e seus problemas* (2010).

wittgensteinianos que contextualizam as formas validadas de discutir o conhecimento (GERGEN, 1993, p. 63).

Importantes também são as contribuições de Helen Longino para o debate. Em seu texto *Epistemologia Feminista* publicado no *Compêndio de Epistemologia* (2008), a autora constrói uma revisão sobre o trabalho feminista no ramo epistemológico e produz uma reflexão sobre a localização e a contextualidade enquanto pilares epistêmicos para a produção de conhecimento científico. Dialogando com autoras como Evelyn Keller, das ciências biológicas, Mary Belenky na psicologia educacional, também com as filósofas Susan Haack e Louise Antony e outras, Longino se interessa pela consideração das assimetrias e privilégios na reflexão sobre a situacionalidade do sujeito do conhecimento e mesmo da justificativa para a possibilidade do conhecimento contextual.

Trata-se de um entendimento da ciência como prática social que produz conhecimento situado historicamente e socialmente e nunca autoevidente. “Corpos estão em determinados lugares, em determinados momentos, orientados de determinadas formas em seu ambiente circundante.” (LONGINO, 2008, p. 516). Com críticas a algumas correntes feministas que enunciam subjetividades marginais como posições privilegiadas de acesso a um saber mais objetivo, a autora afirma que “Se levarmos a sério o condicionamento social e histórico do sujeito, então nossa hipótese do ponto de vista de outrem será sempre mediada pelas condições de nossa própria subjetividade” (LONGINO, 2008, p. 526). Mais do que a localização e corporificação do sujeito, Longino advoga pela interdependência dos conhecedores: o conhecimento, nesse sentido, é produzido de maneira dialógica entre diferentes comunidades, com suas próprias convenções epistêmicas. O objetivo do engajamento em torno de uma melhor forma de fazer ciência seria, dessa maneira, tornar o diálogo entre essas esferas mais aberto e democrático.

Por fim, a autora ressalta a conexão entre sujeito e objeto do conhecimento. Propósito perpendicular à corporificação do sujeito, trata-se da negação de qualquer diferença essencial entre as esferas racional e pessoal do saber. Refere-se à defesa de uma forma mais ampla de conceber a cognição como base do entendimento. “Uma relação emocional com os objetos de nosso conhecimento não faz que, *ipso facto*, nossas crenças sobre tais objetos deixem de contar como conhecimento, bem como as percepções que temos deles” (LONGINO, 2008, p. 519, destaques da autora).

Construo, portanto, esta pesquisa a partir da indicação de Miriam Adelman (2016) sobre os impactos da teoria contemporânea na epistemologia:

Sempre se pensa a partir de uma posição de sujeito: sujeito que tem gênero, assim como origem de classe, raça/etnicidade, pertence a uma geração, tem nacionalidade e orientação sexual etc. – elementos que são formas de inserção numa complexa teia de relações sociais de poder. (ADELMAN, 2016, p. 95).

Assim, proponho-me a estudar a temática do cuidado – que, como veremos, é transpassada por realidades assimétricas envolvendo gênero, sexualidade, raça e status econômico – do ponto de vista de um homem heterossexual, branco, fruto de uma clássica socialização católica e situação socioeconômica confortável. A perspectiva do cuidado surge em minha experiência individual como a entrada prática menos desajeitada possível nos estudos de gênero e sexualidade. Como estudante muito interessado pelo debate teórico dentro das ciências humanas, a área sempre me chamou atenção pela amplitude interdisciplinar e ousadia argumentativa de suas discussões. A possibilidade de interlocução com diferentes áreas do conhecimento, que traziam consigo as mais inusitadas formas de pensar sobre novos e antigos objetos, determinou um dos principais motivos da escolha da área da minha dissertação. Ao mesmo tempo, existem membros da minha família que fizeram uso do serviço de cuidadores profissionais; a proximidade e ausência nas relações de cuidado primário distribuídas entre meus pais sempre me foram muito clara; e eu mesmo, em alguns momentos de minha vida, me vi enfrentando os inúmeros dilemas que envolviam a vontade ou a necessidade de cuidar das pessoas próximas a mim.

Depois de algum tempo lendo sobre os estudos do cuidado, suas origens, formulações e reformulações, o tema se tornou uma das principais lentes pelas quais enxergo as relações sociais, em pequena ou grande escala. Em primeiro lugar, algumas das construções discursivas de minha própria masculinidade – sendo elas arquetípicas, éticas e, principalmente, práticas – se tornaram um pouco mais evidentes em minha experiência. O que a sociedade exige ou deixa de exigir em termos de atenção, responsabilidade, esforço mecânico ou afetivo em função de minha identidade de gênero levanta uma constante questão na composição da minha visão de mundo. O lugar que ocupo dentro dos grandes esquemas estruturais da sociologia clássica é afetado de maneira profunda por uma categoria de explicação ainda desvalorizada na análise do social. Em outras palavras, sou o fruto do jogo de presenças e ausências do cuidado em minha trajetória.

Por sua vez, o Centro de Valorização da Vida nunca esteve muito presente em meu horizonte até o início dessa pesquisa. Além dos anúncios no transporte público de Curitiba, meu contato com a sigla CVV veio de alguns poucos comentários de conhecidos – alguns relatavam ter amigos que já participaram da causa, outros limitavam-se a piadas de mau gosto sobre suicídio e saúde mental. Por outro lado, a atenção à pessoa com ideação suicida faz parte de minha trajetória já há muito tempo marcada por infelizes oportunidades de refletir sobre o tema, suas demandas e infindáveis angústias, desde minha adolescência até minha vida adulta. Em retrospecto, percebo que o tópico tem um grande impacto em minha vida. Para além de minhas próprias experiências com esse tipo de sentimento, o cuidado de pessoas próximas a mim que tentaram cometer suicídio ou expressaram essa vontade foi algo que determinou de maneira profunda meus modelos de sociabilidade e minha personalidade ao longo dos anos. Com o passar do tempo, me tornei uma pessoa para quem outras pessoas sentiam-se confortáveis em pedir ajuda, desabafar, contar sobre seus fardos e suas histórias – disposição que me desafiou muitas vezes a pensar sobre o que dizemos para pessoas que pensam em se matar e em quais os modelos de cura confiamos quando confrontados com uma situação de tamanha gravidade. De alguma forma, moldei-me como um sujeito ao qual importa bastante cuidar de pessoas que estejam passando por fases difíceis como essas em suas vidas. Cautela e culpa, responsabilidade e entrega, cuidado de si e o cuidado de outros e, principalmente, modelos para pensar e sentir nossas vidas e o desejo e não mais vivê-las representam algumas das bifurcações que ainda não me abandonaram quando penso sobre a minha posição e minhas ações quando em volta de pessoas queridas que passaram por períodos de profunda dificuldade e pensaram em se matar.

É necessário, contudo, esclarecer uma questão. Não almejo com este trabalho encontrar respostas de natureza existencial ou ética para as questões que trago comigo. Não estou certo a respeito do lugar da sociologia na proposição de direcionamentos nesse sentido. Para além, ainda que estejamos perto dessa fronteira, acredito que as delimitações do objeto e objetivo da pesquisa me isentam da necessidade de discutir o ato suicida em si. Entender os modelos e apreensões do cuidado em torno de pessoas com ideação suicida é diferente de entender a ideação suicida propriamente dita. Digo isso porque, de fato, essa confusão esteve presente nas primeiras ideias para esta dissertação – que envolviam, por exemplo, comparações entre a atuação do CVV e as estatísticas de suicídios em Curitiba e algumas reflexões a respeito das concepções durkheimianas sobre a natureza do suicídio. A atenção à

pessoa com ideação suicida é admitida por mim como uma disposição com sentido, um princípio de ação interpretado e construído de maneira subjetiva – tornando-se, assim, material rico para o entendimento da vida e das relações de gênero, sexualidade e demais marcadores da diferença construída socialmente.

Desde quando procurei a professora Marlene Tamanini, em 2017, para conversarmos a respeito de meus interesses sobre o tema, a questão das trajetórias individuais e do entrelaçamento entre motivos pessoais e construções de significado apenas ganha mais espaço na forma como estabeleço minhas investigações na área da Sociologia e dos Estudos de Gênero. Dessa forma, ao buscar compreender como o cuidado me permite pensar o Centro de Valorização da Vida, me interessa entender os emaranhados de discursos e histórias pessoais de mulheres e homens que oferecem escuta e apoio emocional através de um modelo construído a partir das premissas universalizantes e essencializantes da psicologia humanista e dos sentidos caridosos da doação de si que veiculam dentro dessa entidade. Assim, esta pesquisa é um esforço para construir um estudo de discursividades e suas apreensões subjetivas vividas em relação a dispositivos localizados histórica e socialmente.

1. 2. O campo: técnicas, caminhos, acessos e interações.

O intuito desta investigação é compreender como o modelo de cuidado do Centro de Valorização da Vida se relaciona com questões de gênero, sexualidade e outros marcadores sociais da diferença¹¹ e, ao mesmo tempo, entender como essa forma de cuidar se configura nas narrativas individuais de mulheres e homens que se voluntariam pela entidade. Para encontrar o conjunto de vivências e discursos que me possibilitam realizar essa proposta, faço uso de um conjunto de técnicas que me permitem acesso a meus objetos de pesquisa – os dispositivos discursivos que informam o modelo de cuidado proposto pelo CVV e as narrativas das experiências dos homens e mulheres que cuidam ou cuidaram através da entidade. Encontro-os através de duas vias principais: nas entrevistas realizadas com homens e mulheres que participam ou participaram da entidade e nos livros escritos por voluntárias e voluntários ao longo dos quase 60 anos de história do Centro de Valorização da Vida.

11 Os marcadores sociais da diferença ganham potência analítica com o feminismo da diferença dos anos 1980 (PELÚCIO, 2011) e, trazendo ao debate a interconexão entre raça, classe e gênero, pôde expandi-lo para diversos cenários, levando em conta colonialidades, sexualidades, geracionalidades e outras inúmeras formas de pensar a diferença. Assim, a noção contribui para a construção de uma interseccionalidade crítica e citando das mútuas construções das subjetividades social e historicamente situadas.

Também utilizo, lateralmente, as técnicas de observação participante como propostas por Cicourel (1969), Becker (1958) e Vidich (1955) como maneira complementar para coleta de dados qualitativos.

É possível explorar diferentes aspectos que compõem a experiência dessas pessoas através de entrevistas de tipo qualitativo (POUPART, 2008). Nesse sentido, é possível explorar o espectro de opiniões e representações diversas a respeito do tema utilizando essa técnica (GASKELL, 2003, p.68). Pode-se, através dela, buscar em profundidade as conexões entre narrativas pessoais e envolvimento com o Centro de Valorização da Vida, bem como o lugar da atividade do cuidar através do CVV no emaranhado de sentidos e discursos que formam os modelos de cuidado e a subjetividade pessoal de cada um e de cada uma. Essa ferramenta nos possibilita compreender as relações entre atores e a situação social em que se encontram (GASKELL, 2003, p. 63). Também poderemos, através desse instrumento, caracterizar a rotina que marca esse conjunto de atividades específicas e entender de que maneira mulheres e homens as vivenciam.

A entrevista nos permite acesso às experiências individuais quando alcança, com determinada clareza, emoções, linhas de raciocínio e conclusões constituídas pelas pessoas entrevistadas. Nos auxilia a entender como prática e subjetividade, marcadas por um lugar social transpassado por questões de gênero, sexualidade e outros marcadores sociais da diferença, se conectam. Ela permite compreender como os sentidos são construídos pelos sujeitos ao conectarem suas biografias e vivências cotidianas aos discursos sob os quais operam. Assim, poderemos entender as especificidades e congruências que ligam as trajetórias e discursos produzidos e reproduzidos por essas mulheres e homens no decorrer de seu envolvimento com o Centro de Valorização da Vida.

Para que possamos construir um prisma relacional de análise, foram entrevistadas mulheres e homens, chegando a um total de oito entrevistas. O processo de escolha dos interlocutores se deu através da técnica “Bola de Neve” que, baseada em um sistema onde um entrevistado indica os seguintes contatos para novas entrevistas, possibilita o uso das redes construídas pelos próprios atores sociais (VINUTO, 2014, p. 2014) para a composição de um rol de entrevistas que baseiam a investigação.

Para que entendamos a construção do roteiro para as entrevistas em questão, é fundamental mencionar as dinâmicas dialógicas que marcam o encontro entre entrevistador e entrevistados. Ao construir um conjunto de questões que serviriam como guia para meus

encontros com mulheres e homens que se voluntariam ou já se voluntariaram através do CVV, tentei antecipar temas e assuntos que pudessem surgir ao longo dessas conversas. Ressaltada por Leonor Arfuch (2010), a característica performativa desse formato é parte importante da concepção das perguntas, assim como de seu arranjo. Com base nos objetivos para a investigação, era necessário pensar em formas através das quais os questionamentos pudessem ser encadeados de maneira coerente para que, com sorte, produzissem respostas ricas e autênticas. Refletir sobre o que perguntar e como fazê-lo significou premeditar determinados rituais a fim de construir um ambiente onde essa ritualização não figurasse de forma tão latente.

Dessa forma, o roteiro de perguntas, que pretendia viabilizar e, ao mesmo tempo, suscitar a elaboração de narrativa para entrevistados e entrevistadas, partia ele mesmo de uma antecipação para os temas que teriam importância ao longo de meus encontros com os sujeitos da pesquisa. Como afirma Arfuch (2010, p. 159), o próprio formato tem parte importante na produção de narrativas sobre elementos da vida. Não se tratava de acessar elementos fixos e autoevidentes que apenas esperavam a ferramenta correta para trazê-los à tona. Antes de mais nada, a entrevista é um espaço cooperativo de produção de sentidos dentro do espaço biográfico onde as posições, identificações e impressões de uma das partes é provocada pela presença e um outro questionador.

A estrutura da entrevista¹² estava dividida em dois grandes blocos de questões que, do geral ao específico, tentavam entender as histórias, posições e opiniões das mulheres e homens com quem conversei a respeito de diversos temas. Em um primeiro momento, o intuito era discutir sobre os sentidos do trabalho voluntário na vida desses indivíduos; a aproximação do Centro de Valorização da Vida e os sentimentos que marcavam esse processo; como eram organizados os encargos práticos dentro da entidade e como isso afetava a rotina das pessoas que ali se voluntariam; as emoções em torno do processo de atendimento e treinamento; e, por fim, o significado do CVV nas vidas de cada uma e de cada um deles. Em um segundo momento, meu interesse era explorar a relação dessas mulheres e homens com os discursos que pautam valores e visão de mundo do Centro de Valorização da Vida – aqui foram introduzidas diversas perguntas de cunho geral, intercaladas por questões propriamente subjetivas e individuais.

12 Levando-se em conta que a formulação de perguntas e até mesmo a inserção de novos questionamentos variaram bastante entre cada um dos encontros, é possível consultar um modelo básico para o roteiro de entrevista na seção Anexo I.

Contudo, a premeditação dos jogos de linguagem que se desdobrariam ao longo das entrevistas não evitou que novos e importantes caminhos fossem trilhados ao longo de minhas conversas com indivíduos que fazem ou já fizeram parte do CVV. Aqui é importante lembrar das muitas esferas do encontro entre as expectativas e projeções entre entrevistadores e entrevistados sobre os quais refletiu Alessandro Portelli (2018). Um tema bastante representativo para meu processo investigativo é a interação entre o que o investigador gostaria de ouvir e os temas sobre os quais os interlocutores desejam falar (PORTELLI, 2018, p. 2). Bastante tempo das entrevistas foi dedicado às histórias de minhas entrevistadas e entrevistados sobre experiências de suas vidas que, à primeira vista, pouco interessavam para a pesquisa. Conheci relatos de experiências internacionais do outro lado do mundo, memórias de passagens pelo exército, histórias sobre outros amigos e amigas das pessoas com quem realizava minhas conversas e muitos outros tipos de digressões que, quando analisadas de maneira mais profunda, me proporcionaram uma visão mais detalhada a respeito da vida e da subjetividade das pessoas que encontrei ao longo deste estudo.

Muitas vezes, esperei encontrar um conjunto de informações e me deparava com um quadro completamente diferente do imaginado. Me deparei com um dilema também trazido por Portelli (2018, p. 6) quando me perguntava o que fazer com essas narrativas que, de início, pareciam ter pouca relação com meus objetivos e hipóteses. Encruzilhadas como essas construíram o caminho de pesquisa e me possibilitaram apresentar uma análise que se debruça sobre modelos discursivos universalistas para a realização de um tipo de cuidado voluntário e sua relação com vidas e apreensões individuais de mulheres e homens que realizam esse serviço.

Ao conjunto de textos (falados e escritos) coletados, aplico uma análise de discurso de matriz foucaultiana. Baseando-me no conjunto de noções e princípios epistemológicos citados anteriormente, acredito que é plenamente possível fazer uso dessa técnica de análise para examinar os materiais de pesquisa que serão produzidos durante o processo investigativo. As entrevistas, anotações de caderno de campo e os livros produzidos por voluntários do CVV me dão acesso à maneira particular como esse grupo de sujeitos constrói narrativas subjetivas (inevitavelmente transpassadas por marcadores da diferença) sobre o lugar e os efeitos dos valores e práticas do cuidado em suas vidas. A maneira de entender como determinados posicionamentos, explicações e reações são estrangidos ou reforçados na construção de uma visão de mundo comum apoiadas sobre outras ontologias sociais poderá, se respeitar os

diferentes níveis de análise, ter como base as diversas estratégias de investigação utilizadas por Foucault realiza em alguns de seus estudos.

Nesse sentido, é possível construir uma cartografia dos discursos engajados e combinados na artesanaria das maneiras de cuidar no Centro de Valorização da Vida e nas formas pelas quais os homens e mulheres se apropriam desses significados dentro de suas experiências. Através do mapeamento das subjetividades individuais e de suas vinculações a sentidos socialmente localizados, será possível compreender as conexões entre vivência pessoal e acepções coletivamente construídas sobre o cuidar e suas interfaces de gênero, sexualidade, classe e outros.

Constituiu-se um corpus de análise formado por um caderno de minhas entrevistas transcritas e um caderno de campo com relatos de minha observação participante. A esse material são somados os cinco livros produzidos pelo Centro de Valorização da Vida a respeito da trajetória da entidade. Desses volumes surge, por sua vez, um encadeamento de leituras que me levou aos principais volumes da psicologia humanista de Carl Rogers – autor mais importante para entender o modelo de cuidado proposto pelo CVV – e seus comentadores, bem como a obras seminais do espiritismo de Allan Kardec¹³. É necessário lembrar que a pesquisa não se dividiu entre momentos exclusivamente dedicados à análise de materiais escritos e análise de materiais coletados através de incursões etnográficas e de minhas conversas com indivíduos que se voluntariam ou já se voluntariaram pela entidade. O exame das informações coletadas e os cruzamentos analíticos que se formavam foram construídos de maneira contínua e dialógica num fluxo constante de criação de hipóteses e linhas de raciocínio que se desenvolviam ou deixavam de ter importância à medida que novas leituras eram realizadas.

Na busca por dispositivos que regulavam a veiculação de discursos encadeados no cuidado oferecido pelo Centro de Valorização da Vida, estabeleciam justificativas para a existência e eficácia do serviço oferecido pela entidade e apresentavam as apreensões individuais de homens e mulheres que inseriam o CVV em suas trajetórias, li e reli os materiais coletados inúmeras vezes. Produzi resumos sobre as partes do corpus investigativo e, à medida que voltava a elas durante o processo de análise, deixava indicações de caminhos prováveis contidos nos diversos elementos dos textos e falas vasculhados. Para a indexação dos desenvolvimentos da pesquisa, utilizei um caderno de anotações com páginas numeradas, dedicado apenas para listagem e organização de hipóteses, ideias, lembretes, possíveis chaves

13 Esses serão explorados no quarto capítulo deste estudo.

de leitura, estratégias de escrita, citações relevantes, falhas que precisavam ser sanadas nos raciocínios ainda em construção e demais anotações relevantes para o processo investigativo. Esse mapeamento foi crucial para facilitar o acesso aos diferentes âmbitos do conjunto de dados coletados que, dissecados e entrecruzados, puderam ser arranjados novamente para a exposição das diferentes camadas que compõem a relação entre discursividades e experiências individuais de homens e mulheres dentro da entidade. Sem ele, os *insights* e, principalmente, os erros e esquecimentos que ocorreram ao longo das rodadas de leitura passariam em branco, dificultado o avanço da pesquisa como um todo.

A realização de uma análise de discurso pautada pela obra de Michel Foucault representou, para mim, um intensivo processo de imersão no universo vasto – e, muitas vezes, caótico – que surgia em torno do Centro de Valorização da Vida e das trajetórias de cada um dos homens e mulheres que conheci ao longo desses dois anos de investigação. Tal investimento é justificado pela árdua tarefa de fazer falar o não dito e tornar contingente o que temos como normal. Para o mal e para o bem, essa metodologia requer o esforço de desestabilizar a aparente solidez das estruturas de explicação do mundo e descrevê-las não mais como objetos autoevidentes, mas como resultado da circulação de discursos em meio a processos históricos e sociais. Trata-se explicar discursos a partir de sua exterioridade. Veremos mais à frente que, no caso do CVV, isso significou dissecar motivações e histórias de vida – cruzando-as entre si para perceber sentido coletivos da doação de si diferentes entre voluntários e voluntárias – e, até mesmo, questionar a própria noção de pessoa – assumida pacificamente em sua universalidade neutra e independente dos marcadores da diferença.

1. 2. 1. Dos livros às pessoas: me aproximando do Centro de Valorização da Vida em Curitiba

Quando decidi que o Centro de Valorização da Vida seria o *locus* de minha investigação, procurei todos os livros que pude encontrar sobre o grupo. Vasculhei bibliotecas, livrarias, sebos e tive acesso a cinco volumes que, provavelmente dedicados à circulação interna entre postos do CVV, tratavam-se principalmente de memórias escritas em comemorações de aniversário da entidade e suas filiais. Neles estão as narrativas de indivíduos que já se voluntariaram pela entidade que escolheram organizar as memórias

responsáveis por descrever a trajetória da entidade bem como conceder sentido para sua existência ao longo dos anos.

Título	Ano	Autoria
<i>Nos Caminhos da Amizade – 25 anos de CVV</i>	1987	-
<i>CVV - Uma Proposta de Vida</i>	1989	Flávio Focássio, Jacques Conchon Valentim Lorenzetti
<i>Manual do Voluntário</i>	2002	-
<i>1985 – 2010 CVV Blumenau: 25 Anos Valorizando a Vida</i>	2011	Alda Warmling
<i>CVV: Como Vai você?: CVV, 50 anos ouvindo pessoas</i>	2012	Dalmo dos Santos

Tabela 1 – Livros produzidos dentro do Centro de Valorização da Vida. Fonte: Henrique da Costa Valério Quagliato, Pesquisa de campo 2018-2019

O primeiro volume, publicado em 1987 sem indicação de autoria, foi feito para comemorar os primeiros 25 anos de atuação do Centro de Valorização da Vida. *Nos Caminhos da Amizade – 25 anos de CVV*, editado em 3.000 exemplares pela Editora Aliança¹⁴, tem o objetivo de trazer relatos e testemunhos de voluntárias e voluntários. Suas primeiras páginas são dedicadas a uma breve apresentação do Centro de Valorização da Vida, sua história, missão e filosofia próprias. Em parágrafos curtos, são trazidos preceitos e propostas, datas e dados sobre a organização – que, na época, tinha 64 postos espalhados pelo Brasil e cerca de 2.500 voluntários – e uma breve recuperação dos modelos de atendimento da entidade – que vai das tentativas imediatas de impedimento do suicídio até a adoção de conceitos rogerianos como a abordagem não-diretiva e a ideia de busca interior por uma vida plena. A maior parte do texto é dedicada a vivências de voluntárias e voluntários que tenham relação com o CVV. Relatam experiências boas e más de atendimentos ou reflexões sobre eventos e personalidades da época – que, geralmente são acompanhadas por pequenas digressões que sempre apontam para a importância do CVV, seu serviço e sua forma de enxergar os problemas do mundo – profundamente marcadas pela apropriação da psicologia de Carl Rogers. A grande importância do autor para a entidade se representa também nas anotações sobre seu livro *Um Jeito de ser* (publicado no Brasil poucos anos antes, em 1983) e em uma tradução integral do

14 Editora e distribuidora de livros espíritas da cidade de São Paulo.

sexto capítulo de sua obra *Tornar-se Pessoa* (originalmente publicado em 1954). Também são reproduzidas algumas charges, listas de postos da entidade, textos de jornal e notas da diretoria. Assim como na maior parte dos volumes aos quais tive acesso, trata-se de uma miscelânea de textos, imagens, recuperação de datas e quaisquer outras contribuições que estivessem ligadas ao registro dos primeiros 25 anos do Centro de Valorização da Vida.

O próximo livro é lançado poucos anos depois, em 1989. Também produzido pela Editora Aliança, *CVV - Uma Proposta de Vida* tem a autoria de três figuras importantes na história do CVV. Dois deles, Flácio Focássio e Jacques Conchon, são membros fundadores da entidade, e Valentim Lorenzetti é uma figura que aos pouco será reconhecida por seu esforço na divulgação do trabalho do Centro de Valorização da Vida em diversos meios midiáticos. Trazendo também o registro de experiências que marcam os primeiros anos da entidade – detalhando as movimentações para criação do serviço nos anos de 1961 e 1962 –, o texto também exerce outras duas funções: primeiramente, nele estão diretrizes para pessoas que desejem fundar um posto do CVV em suas próprias cidades; em segundo lugar, funciona como Manual para Voluntários, trazendo exercícios, dinâmicas, vivências de plantões e modelos para atendimento. O volume traz slogans para divulgação em jornal, orientações para organização de reuniões internas, protocolos para o funcionamento do Centro de Valorização como entidade jurídica e mesmo a estrutura hierárquica nacional da entidade – com suas divisões entre postos, representações regionais e nacionais. Ao mesmo tempo, apresenta a filosofia do CVV, modelos de treinamento e de atendimento profundamente baseados na utilização da psicologia de Carl Rogers¹⁵ e protocolos para diversos tipos de ligação recebidas pela entidade (ligações mudas, eróticas, agressivas, drásticas, trotes, superficiais entre outras).

Boa parte dos conteúdos descritos no parágrafo anterior são reproduzidos no *Manual do Voluntário*, de 2002, ao qual tive acesso. Embora nenhuma pessoa seja creditada, o texto é assinado pela diretoria da entidade. Distribuído pela Editora Fraternidade Assistencial Esperança¹⁶, o volume pertence a uma terceira edição – que conta com 15.000 exemplares. A contracapa traz também um selo de apoio do Ministério da Saúde. O livro comemora os 40 anos de atividade do Centro de Valorização da Vida – que, na época, relatava o mesmo número de voluntários (2.500), mas apenas 48 postos da entidade. O material funciona como um acompanhamento para o Curso de Seleção de Voluntários e para os estágios que são

15 Esses tópicos serão retomados para uma análise dos componentes discursivos que baseiam o modelo de atendimento do Centro de Valorização da Vida no quarto capítulo desta dissertação.

16 Também uma editora e distribuidora espírita da capital paulistana.

realizados até que um candidato ou candidata possa atender pela entidade. Em um conjunto de pequenas sessões, fala-se sobre o CVV, sua filosofia e sua história; sobre os problemas do mundo que levam a criação do Centro de Valorização da Vida e das preocupações de quem procura o serviço; fala-se também sobre o tipo de voluntários que a entidade busca e sobre o modelo da relação de ajuda que pretende estabelecer para sua atuação. A seção de estágios busca trazer algumas formulações, protocolos e exercícios práticos a fim de preparar atendentes para os cenários recorrentes que podem encontrar durante seus plantões. Também se discute sobre princípios da entidade e seus regulamentos.

Utilizo mais dois livros como fonte e objeto de análise nesta pesquisa. Um deles, publicado em 2011, é a segunda edição de um volume organizado para comemorar os 25 anos do CVV em Blumenau, Santa Catarina. Assinado por uma voluntária fundadora do posto, Alda Warmling, *1985 – 2010 CVV Blumenau: 25 Anos Valorizando a Vida* é distribuído pela Editora Nova Letra¹⁷. O texto contém um conjunto de capítulos que falam sobre a filosofia da entidade, mas retrata fundamentalmente a história da criação da filial blumenauense. Fala sobre as ideias originais para criação do posto, sobre apoios municipais e de figuras locais, dificuldades para lidar com o aluguel e depois a construção de um local próprio de onde o atendimento poderia ser realizado. Em meio a essa lembrança, traz-se um pouco sobre a formação do CVV no Brasil e, esporadicamente, uma ou outra reflexão sobre a filosofia da entidade e as dinâmicas internas que se formaram entre platonistas. São trazidas fotos, recortes de jornais e imagens de campanhas de divulgação que marcam a trajetória do posto e de sua atuação no estado de Santa Catarina.

Por fim, o livro mais recente produzido sobre as memórias do Centro de Valorização da Vida foi publicado em 2012, pelo historiador e educador Dalmo Duque dos Santos. Distribuído novamente pela Editora Aliança, o texto comemora os 50 anos de atuação nacional da entidade. Traçando alguns paralelos entre a história da entidade e grandes acontecimentos do Brasil e do mundo século XX, o autor pretende inserir o CVV como ator dessas décadas. Assim cria-se um conjunto de reflexões para relacionar a entidade aos movimentos de contracultura e de resistência à ditadura, ao decorrer da guerra fria, da corrida espacial e a construção de uma recente sociedade da informação. Ao mesmo tempo, o livro se esforça para retomar os anos de fundação do Centro de Valorização da Vida, mergulhando no

17 Dos livros analisados, este é o único que não está ligado a uma editora de cunho espírita ou religioso. Também é o único produzido a partir de uma perspectiva local – falando especificamente da trajetória do posto de Blumenau.

perfil de algumas das figuras importantes para seus primeiros anos. Também recupera alguns passos da expansão nacional, do processo de laicização, da construção dos modelos de ajuda e as campanhas de divulgação através das quais o CVV ganhou algum espaço em jornais e programas de televisão nas décadas de 1980, 1990 e 2000.

Em suma são contados casos pontuais e representativos dos aprendizados que a rotina de atendimento no CVV oferece aos voluntários e voluntárias e enunciam princípios e práticas através do qual a entidade desenvolve seu modelo de relação de ajuda. Ali encontram-se as inspirações, superações, comemorações e motivações rememorados a fim de construir uma trajetória dotada de sentido para o Centro de Valorização da Vida. Nesse material estão olhares que, na artesanaria de suas próprias lembranças, enunciam os motivos, a visão de mundo e os pilares pelos quais as pessoas que compõem o CVV se enxergam no mundo. Posto de maneira mais simples, acredito que ali esteja escrito – e não nos esqueçamos de todos os caminhos que existem entre a palavra pensada e a palavra escrita – o que se quer lembrar. A partir de um olhar retrospectivo, essas narrativas constroem um esforço de “ligar os pontos” na construção de uma figura maior e coerente que nos ajudará a entender o conjunto de discursos que informam as práticas de cuidado dentro desse espaço. Do presente para o passado, elege-se o que se considera contínuo e relevante na experiência de cuidar através do CVV.

Dentro desses volumes, encontram-se um conjunto de operações narrativas organizadas a partir do intuito de manter vivas determinadas características e significados caros para a manutenção da identidade do Centro de Valorização da Vida. São como lugares de memória descritos por Pierre Nora (1993) e por Nora e Cuesta (1998) que, funcionando como brevíários pedagógicos para indivíduos que participam e participarão da entidade, surgem de um remanejamento significativo da memória. As publicações, que acompanham datas comemorativas da história do CVV e seus postos, sistematizam e ordenam significados coletivamente atribuídos a personagens e acontecimentos que se tornam componentes da construção de um sentido para esse serviço de prevenção de suicídio. Investidos de uma aura simbólica, determinados episódios e diálogos sustentam uma narrativa coerente para a trajetória do Centro de Valorização da Vida e sua ação no mundo.

Por isso, é fundamental notar que esses materiais são, para mim, uma fonte sobre a qual empreendo análise a fim de entender como se constituem os modelos, práticas e discursos do cuidado dentro do Centro de Valorização da Vida em suas interfaces

transpassadas por questões de gênero, sexualidade e outros marcadores sociais da diferença para, em seguida, compreender como este cuidado se configura nas interpretações individuais das mulheres e homens que se voluntariam por esta entidade com os quais pude interagir no decorrer desta investigação. Esses volumes não são consultados somente com o intuito de entender a trajetória do CVV, mas são parte do material sobre o qual me debruço e construo uma análise de discurso em busca da filosofia e visão de mundo através da qual a entidade opera.

Em um primeiro nível de leitura, este material me proporcionou acesso ao aparato prático da organização e estruturação do atendimento dentro do Centro de Valorização da Vida. Nele, pude encontrar desde os horários de atendimento e disposição hierárquica de condução das atividades do CVV até os princípios filosóficos e protocolos seguidos pelos voluntários e voluntárias em seus atendimentos. Pude também, nesse momento inicial, mapear alguns pontos fundamentais para esta análise: entender que existia uma herança religiosa espírita que, de alguma forma, ainda me parecia ter influência sobre as formas de doar a si mesmo e cuidar através dessa entidade que hoje se esforça para manter-se laica; ao mesmo tempo, pude notar que havia um conjunto de teorias que fundamentavam o atendimento e a relação de ajuda proposta pelo Centro de Valorização da Vida – em especial, a psicologia não-diretiva de Carl Rogers, psicólogo norte-americano influente na segunda metade do século XX. Previamente ao término de meu levantamento bibliográfico sobre o CVV e muito antes de realizar as entrevistas, já era possível notar, por exemplo, um alto capital cultural evidenciado pelas inúmeras referências intelectuais nos livros – que vão de citações de contos do romancista russo do século XIX, Anton Tchekov, até menções aos conceitos do sociólogo contemporâneo Edgard Morin. Também já havia notado a adoção de uma base universalista para o discurso – “O Homem”, “A Humanidade”, “Os seres humanos” etc. – acompanhada pelo fato de que apenas um dos textos era escrito por uma mulher. Contudo, essas eram apenas observações iniciais, caminhos que poderiam ser seguidos no decorrer da análise.

Alguns meses depois, voltei ao mesmo material com uma nova carga de leitura acumulada e notei que deveriam ser destacados dois nódulos discursivos através dos quais seria possível entender os entrelaçamentos de sentidos neutralizantes que baseavam a filosofia e as visões de mundo do Centro de Valorização da Vida. Analisando-os, eu poderia evidenciar em relação a quais códigos e significados – inseparáveis das questões de gênero que os permeiam – as voluntárias e voluntários oferecem cuidado dentro da entidade. Em primeiro

lugar, construí uma análise da maneira pela qual o CVV apreende e aloca os discursos presentes na teoria rogeriana. Trata-se de uma assimilação de muitos dos protocolos de sua abordagem terapêutica e, principalmente, da implantação da noção de pessoa como uma interface universalizada – a emulação de uma subjetividade autônoma que existe para além das experiências sociais – através da qual são atendidas as mais diferentes pessoas que buscam a entidade. Ao mesmo tempo, observei que permanecem encadeados discursos cristãos da caridade que encontravam-se compilados através da doutrina espírita que serviu de berço para o Centro de Valorização da Vida. Através dela, nota-se uma conservação dos elementos ligados ao processo histórico de feminilização da bondade e da caridade no século XIX. Voltaremos a esses dois temas nos capítulos seguintes.

Minha aproximação dos voluntários e voluntárias se deu no fim do ano de 2018. Tendo estabelecido boa parte de minha revisão de literatura, decidi procurar os eventos em que sabia que teria contato com representantes da entidade. Participei então do Simpósio de Prevenção ao Suicídio realizado pelo Laboratório de Psicoterapia Fundamental da UFPR – havia atendido a edição anterior do evento enquanto ainda formulava meu projeto para o processo seletivo do mestrado e lembrava que um voluntário do CVV costumava ser convidado para fazer uma fala na noite de abertura. No evento, tive contato com um dos representantes da entidade que, de maneira muito solícita, me convidou para o Curso de Seleção de Voluntário que ocorreria na mesma semana do evento – me passou seu telefone e o endereço do Posto do Centro de Valorização da Vida em Curitiba.

A participação de encontros próprios ao processo de seleção de voluntárias e voluntários havia sido antecipada por mim como uma questão complexa – tendo em vista que não tinha o objetivo de realizar uma análise etnográfica *como* voluntário. Contudo, decidi que, sendo uma fase aberta do curso, não haveria problemas em utilizar o espaço para uma observação participante. Participei de três encontros oferecido dentro da própria sede do CVV em Curitiba. Neles, realizei diversas dinâmicas e exercícios em grupos que tinham o objetivo de nos sensibilizar e ajudar a entender a filosofia e visões de mundo da entidade. Ali tive um primeiro acesso ao processo de apreensão e aplicação prática dos princípios e valores sobre os quais havia lido anteriormente – me debruço detalhadamente sobre eles no penúltimo capítulo deste texto.

Desde minha participação nos encontros, percebi que o processo de construção das entrevistas não seria simples. Ao fim do Curso de Seleção de Voluntários, fui apresentado a

uma questão que teria importância fundamental para o restante da pesquisa. A facilitadora responsável pelo processo seletivo contou-me que, por causa do respeito ao anonimato e ao sigilo dos atendimentos, seria pouco provável que eu conseguisse conversar com voluntárias e voluntários do CVV a respeito de suas experiências pessoais. Esse fator colocou, por algum tempo, a viabilidade da pesquisa em risco – tendo em vista a possibilidade de não haver material para investigação que não fosse aquele advindo dos livros mencionados anteriormente.

Desse empecilho para o andamento da pesquisa surgiu uma nova estratégia de aproximação. Através de amigos em comum, consegui marcar uma primeira entrevista com uma ex-voluntária do CVV. O bom resultado deste primeiro contato mais aprofundado levou-me a ampliar o escopo da busca de contatos. Mais que apenas voluntários e voluntários, também seria necessário, para atingir um número maior de entrevistas, procurar por pessoas que já haviam passado pelo Centro de Valorização da Vida e que, por algum motivo, não faziam mais parte da entidade. Dessa maneira, ainda que com certa incerteza e inconsistência, tive chances maiores de encontrar mulheres e homens que estivessem mais dispostos a falar sobre suas vivências dentro da entidade.

Assim, do final de setembro de 2018 até março de 2019, foram realizadas oito entrevistas semi-estruturadas de tipo qualitativo, selecionadas através das indicações das próprias entrevistadas e entrevistados – assim como na metodologia “bola de neve”, apresentada por Vinuto (2014). Entrevistei cinco mulheres e três homens. Desse conjunto, apenas 2 pessoas ainda fazem parte do Centro de Valorização da Vida. Suas idades variam entre 30 e 74 anos. Todos pertencem aos quadros médios e têm ensino superior completo – muitos possuem especializações e pós-graduações em suas respectivas áreas. Seis das oito pessoas que entrevistei são brancas. Suas ocupações variam: são donas de casas, engenheiras e engenheiros, psicólogas e psicólogos, arquitetas, aposentados e auxiliares de enfermagem. Apenas duas dessas pessoas possuem filhos e somente uma delas não havia exercido nenhum serviço voluntário antes do CVV. Quanto a suas religiosidades, a maior parte das voluntárias e voluntários se consideram cristãos e cristãs, ainda que “não praticantes” – neste grupo há também uma atea, um rapaz que não se identifica como religioso e uma mulher que vive sua vida entre várias religiões diversas.

Após me dedicar, no próximo capítulo, a uma revisão de literatura que auxiliará a entender que tipo de temas me chamam a atenção quando concebo o Centro de Valorização da

Vida como uma prática de cuidado realizada voluntariamente, me voltarei com maior atenção aos perfis das mulheres e homens com os quais tive contato durante a pesquisa – ali poderemos entender também suas motivações individuais para o engajamento voluntário e o lugar do Centro de Valorização da Vida em suas trajetórias subjetivas. Dessa forma, conhecendo os elementos importantes a respeito do CVV, assim como sobre os estudos do cuidado e do voluntariado – que levam em conta as diversas camadas políticas envolvidas na construção subjetiva dos gêneros e a desigual distribuição das responsabilidades e reconhecimentos em nossa sociedade – poderemos entender como aqueles e aquelas que participam ou participaram do Centro de Valorização da Vida se localizam no cenário global sobre as atividades do cuidar e que sentido dão a esse tipo de prática quando narram suas próprias trajetórias pessoais.

2 – O CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA COMO FORMA DE CUIDADO VOLUNTÁRIO: UMA REVISÃO DE LITERATURA

Esta seção é dedicada a uma apresentação das questões através das quais analiso os discursos do modelo de atendimento proposto pelo Centro de Valorização da Vida e as narrativas das mulheres e homens que oferecem ou ofereceram escuta e apoio emocional através da entidade. Se compreendo o CVV como um espaço voltado a práticas de cuidado realizadas voluntariamente, é fundamental que dedique uma parte do trabalho para retomar as questões de gênero, sexualidade e demais marcadores da diferença ligados aos estudos do *care* e ao tema do voluntariado. Dessa forma, evidencio debates e perspectivas em relação aos quais acesso os sentidos e interpretações que envolvem o serviço oferecido por voluntárias e voluntários da entidade.

O capítulo é dividido em três grandes seções: em primeiro lugar, reviso as perspectivas através das quais o Centro de Valorização da Vida foi analisado em outras pesquisas para que possamos observar a entidade de uma forma mais complexa; em seguida, considero as possibilidades analíticas trazidas pela exploração das questões presentes na área do cuidado; e, por fim, discuto questões importantes para pensar o voluntariado como atividade marcada pelas diferentes experiências em torno de questões de gênero em nossa sociedade.

2. 1. As pesquisas realizadas sobre o Centro de Valorização da Vida

A respeito do Centro de Valorização da Vida (CVV), existem poucas pesquisas no Brasil. Trata-se de alguns artigos, trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses. Pertencem às áreas de Administração, Psicologia Clínica, História da Psicologia e Antropologia. Não há pesquisas sobre o CVV realizada dentro da Sociologia e nenhuma delas trabalha com a perspectiva de gênero, sexualidade e marcadores da diferença em suas análises. Encontrei estudos que investigavam o bem-estar no trabalho na entidade (ALVARADO, 2009); o perfil sociodemográfico e psicológico e a atuação do CVV enquanto *hotline*¹⁸ (DOCKHORN, 2007; DOCKRHORN; WERLANG, 2008; 2009); a história da construção do modelo de ajuda dentro do Centro de Valorização da Vida ao longo do século XX (PRUDENTE, 2005); o desenho organizacional dessa entidade voluntária (MENDES,

¹⁸ Termo da língua inglesa usado para descrever serviços de atendimento telefônico.

1997); e um estudo etnográfico sobre a gestão de sofrimento e a presença de modalidades laicas dentro do CVV como serviço de apoio emocional (MARTINS, 2015; 2016).

Todos esses estudos se baseiam de alguma forma em uma memória do Centro de Valorização da Vida, organizada em um conjunto de livros escritos por voluntários de diferentes postos do CVV. Falamos aqui de textos como *CVV: Como Vai você?: CVV, 50 anos ouvindo pessoas* (2012), de Dalmo Santos; *1985 – 2010 CVV Blumenau: 25 Anos Valorizando a Vida* (2011), escrito por Alda Warmling; *CVV – Uma Proposta de Vida* (1989), de Flávio Focássio, Jacques Conchon e Valentim Lorenzetti; e *Nos Caminhos da Amizade – 25 anos de CVV* (1987), de autoria não especificamente declarada.

Nas narrativas construídas a partir dessas publicações, o Centro da Valorização da Vida é apresentado como entidade que nasce em 1962, fundado por jovens da Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP) como sociedade civil sem fins lucrativos, com o intuito de atuar voluntariamente na prevenção de suicídio na capital do Estado, ouvindo pessoas e lhes oferecendo apoio emocional. O primeiro nome da instituição (CVV – Samaritanos) indica sua inspiração direta no projeto inglês *Samaritans*, fundado em 1936 com mesmo intuito. Demonstra também a adesão a um dos valores que baseia a atuação dos sujeitos que compõe o grupo até hoje: mesmo tendo se tornado um grupo laico, suas ações ainda se inspiram na parábola bíblica do “Bom Samaritano”. Nessa interpretação, o Bom Samaritano é aquele que, mesmo tentando se esconder em justificativas morais ou políticas, não consegue ignorar quem necessita de ajuda, sendo assim forçado a rever os próprios princípios e abrir mão de seus preconceitos para ajudar, seja quem for. Os três princípios que baseiam o quadro de valores da atuação dos voluntários do Centro de Valorização da Vida são: compreensão empática (compreender com a outra pessoa); aceitação da pessoa como ela é; e respeito ao indivíduo como ser humano, para além de sua condição socioeconômica. Esses princípios, por sua vez, derivam da psicologia humanista de Carl Rogers, que propõe um método não-diretivo (que proíbe a atuação pautada pela oferta de conselhos ao atendido) e a noção de “tornar-se pessoa”, que concebe o indivíduo em suas potencialidades alcançadas por um caminho de auto-aceitação¹⁹. Essa ideia é aplicada tanto para usuários como para atendentes.

19 Como veremos mais a frente, relação entre os elementos do início e do fim do parágrafo – entre as origens espíritas e a adoção da psicologia rogeriana – é elemento fundamental para investigarmos como se forma o modelo de cuidado através do qual o Centro de Valorização da Vida atua e forma seus voluntários e voluntárias.

Contudo, para a presente pesquisa, esses livros são fontes e objetos da investigação – pois propiciam acesso aos discursos em relação aos quais voluntárias e voluntários vivem suas experiências de atendimento dentro dessa entidade. Por isso, não pretendo construir uma única grande história sobre o Centro de Valorização da Vida neste momento. Me debruçarei sobre os discursos entremeados nessas lembranças em uma análise mais profunda no quarto capítulo.

A maior parte dos estudos sobre o tema foi realizada no Sul do Brasil. Assim é o caso, por exemplo, de Ariston Mendes (1997). Em sua dissertação sobre o desenho organizacional de instituições voluntárias, o autor constrói um estudo de caso sobre o CVV em Florianópolis. Entrevistando 5 dos fundadores desse posto, o autor avalia a configuração que determina a organização do centro em relação a fatores como tecnologia, cognição, espaço, tamanho e tempo (MENDES, 1997, p. 188). Alvarado (2009) também é um exemplo disso. Aplicando questionários para cerca de 77 voluntários do CVV em Florianópolis, Criciúma e Blumenau a respeito de sua satisfação, comprometimento e envolvimento com as atividades, construiu uma escala de bem-estar no trabalho para os postos. Nela, demonstrou um índice alto de avaliações positivas por partes dos voluntários e voluntárias (ALVARADO, 2009, p. 65).

A investigação de Dockhorn (2007) também é constituída na mesma região. Sua pesquisa sobre o perfil psicológico e sociodemográfico dos voluntários e voluntárias do CVV abrangeu os postos de Florianópolis, Novo Hamburgo, Blumenau e Porto Alegre. Através da aplicação de questionário com cerca de 100 indivíduos, foi possível para a autora encontrar algumas das características principais de atendentes do Centro de Valorização da Vida. Os resultados foram publicados em sua dissertação, de 2007, e em um artigo, de 2009, junto de Bianca Werlang. Trata-se de um grupo predominantemente marcado pela meia idade (média de 49 anos), caracterizado por educação de nível superior (61%), pela participação ativa no mercado de trabalho (62%) e pela renda própria (81%). Mais de dois terços do grupo é composto por mulheres (68%) e sua esmagadora maioria é religiosa (90%). Menos de um quinto dos entrevistados e entrevistadas (17%) tem histórico de suicídio em suas famílias. Assim, o perfil do voluntariado que compõe o Centro de Valorização da Vida está ligado a “um sujeito de meia idade, do sexo feminino, com nível superior de escolaridade (completo ou não), vivendo com um parceiro em casamento ou união estável, ativo no mercado de trabalho e sustentando-se a partir de renda própria.” (DOCKHORN; WERLANG, 2009, p. 170).

Ainda como parte de sua dissertação, Dockhorn (2007) realizou outras 9 entrevistas a respeito do desejo pelo voluntariado, transformações pessoais a partir dessa atividade, impactos emocionais do trabalho e motivação para permanência dentro do CVV (DOCKHORN, 2007, p. 57). A identificação com a ideia do trabalho voluntário em geral é apresentada como categoria importante para a aproximação da entidade por parte dos indivíduos. Por sua vez, a aproximação do Centro de Valorização da Vida se solidifica durante o curso de voluntariado – para isso, afirma a autora, é fundamental que o sujeito esteja autenticamente em concordância com o arcabouço teórico organizado pela instituição (DOCKHORN, 2007, p. 62). A proposta de vida que é a base do CVV está ligada a uma forte disciplina que, como fator fundamental para a permanência dentro desse grupo, afeta a subjetividade individual através do engajamento em torno de um ideal ao qual os indivíduos querem se identificar (DOCKHORN, 2007, p. 65).

O tema da mudança da personalidade individual é uma questão a qual Isis Martins (2015) garante importância na construção de sua etnografia sobre a gestão do sofrimento dentro do Centro de Valorização da Vida, no Rio de Janeiro. Em uma pesquisa que compara a experiência de atendimento na entidade brasileira e em um semelhante programa português, chamado SOS Voz Amiga, a autora pretendeu entender como esses serviços engendram modelos e estratégias discursivas que se dizem eficazes para a preparação de pessoas que auxiliam aqueles e aquelas que procuram esses serviços. Para isso, Martins realizou trabalho de campo de um ano e oito meses, tendo atendido em duas organizações diferentes. Uma das principais questões apresentadas pela autora foi a constituição de uma modelagem da subjetividade daquele ou daquela que decide atender por esses serviços. Para Martins (2015), aprendizado e prática dos atendimentos telefônicos atuam como *tecnologias do self*²⁰. Analisando o conjunto de discursos presentes na filosofia do Centro de Valorização da Vida através da perspectiva da gestão de sofrimento, a autora pôde afirmar que

[...] as linhas telefônicas de apoio emocional definem, portanto, um conjunto de técnicas que buscam promover uma forma de gestão dos sofrimentos. Esse aparato técnico tem no seu bojo um conjunto de representações sobre o indivíduo e consideram a subjetividade algo modelável, aperfeiçoável. A eficácia dessas técnicas depende, justamente, da sua capacidade de estabelecer condições de possibilidade para que o trabalho de autoaperfeiçoamento seja realizado. (MARTINS, 2015, p. 45).

20 Conceito organizado por Foucault e Sennet em *Sexuality and Solitude* (1981).

Para a autora, a estrutura discursiva que baseia as práticas dessas organizações oferece um quadro das possibilidades para o atendimento eficaz para lidar com o sofrimento humano que advém da solidão. Interessada na constatação de uma cosmologia do ocidente que constitui a valoração positiva de atributos ligados a convivência com o outro, Martins (2015) analisa os discursos de organizações internacionais de prevenção de suicídio como o *Befrienders Worldwide* e a *International Federation of Telephone Emergency Services* e conclui que, dentro dessa narrativa de grande amplitude, o suicídio é caracterizado como resultado de um encadeamento de consequências da vida contemporânea (MARTINS, 2015, p. 47) e, nesse sentido, a assistência por telefone oferecida a pessoas com ideação suicida se torna uma espécie de profilaxia para um mal atual.

Em uma análise dos atendimentos realizados no CVV, a autora demonstra como a prática afeta na transformação das subjetividades capacitadas para construir relações de ajuda. A rotinização dos atendimentos, o esforço para a construção de um atendimento empático, as irritações, as negociações da prática com os atendidos, os abusos por parte de quem liga e o teste dos limites pessoais dos atendentes são interações múltiplas e ambíguas. Essas experiências perpassam, segundo Martins (2015), o aprimoramento de quem pretende exercer o cuidado discursivamente eficaz para a gestão do sofrimento alheio dentro desse tipo de entidade. Dessa maneira, a autora nos mostra como o processo de dar e receber é transpassado por vulnerabilidades e oscilações na tríade que marca a vivência de voluntárias e voluntários dentro da instituição.

Em artigo publicado em 2016, Martins trata de outra questão dentro dos discursos sobre o atendimento através do CVV. Baseando-se na construção foucaultiana a respeito da autenticação do indivíduo em meio a discursos de verdade no âmbito da sexualidade, a autora afirma, dentro do Centro de Valorização da Vida, a permanência laicizada de tecnologias religiosas como a confissão e a escuta. Assim, esses mecanismos constroem um contexto onde a dor de quem liga é validada em seus próprios contornos. Enquanto acesso a dignificação análoga a manifestação da graça, a relação de ajuda construída através da ligação telefônica promove um cultivo de si ligado a proliferação dos modelos para o *self* (MARTINS, 2016, p. 38). Nesse sentido, a autora afirma que os voluntários e voluntárias procuram o CVV em busca de um processo de construção moral de si (MATINS, 2016, p. 38) e, para isso, estão dispostos a passar por um processo de modelagem e transformação de sua própria

subjetividade para se tornarem indivíduos habilitados a lidar com o sofrimento alheio – capacitados para cuidar, em certo sentido.

Por fim, é necessário citar a pesquisa de André Prudente (2005) a respeito da construção histórica do modelo de ajuda do Centro de Valorização da Vida e suas apropriações das teorias do campo psi. Esse trabalho, localizado dentro da área da história da psicologia, consistiu na análise de 321 boletins informativos internos ao CVV que circularam nacionalmente entre 1966 e 2000²¹. Essas publicações tinham cunho jornalístico informativo, interpretativo e opinativo. Sua investigação demonstra que o referencial teórico mais influente dentro da construção do protocolo de atuação da entidade é a Abordagem Centrada na Pessoa, concebida pelo psicólogo norte-americano Carl Rogers. Ainda que tenha seguido orientações religiosas em seu início, o período que vai de 1962 até 1975 na história do Centro de Valorização da Vida é marcado pela aproximação de estudos e pesquisas científicas que, em função da qualificação de seus plantonistas, recorre a construção de um modelo de ajuda baseado na teoria rogeriana²² (PRUDENTE, 2005, p. 183). A partir da análise dos informativos divulgados dentro do Centro de Valorização da Vida, Prudente afirma que, de todos os livros citados, a maioria pertence a Rogers (PRUDENTE, 2005, p. 164). Ao mesmo tempo, a investigação apresenta um conjunto de comentadores que influenciaram na forma como essa vertente psicológica foi absorvida pelo CVV. Destaca-se a importância de Franz Victor Rudio, com a obra *Orientação Não-Diretiva na Educação e na Psicoterapia* (1984).

2. 2. Perspectivas de análise: as interfaces da teoria do cuidado²³

Esta investigação sobre as experiências das mulheres e homens que cuidam através do CVV e os discursos que possibilitam essa atividade se baseia em uma perspectiva teórica que surge de um esforço feminista de crítica e pesquisa voltado à reforma epistemológica da teoria do desenvolvimento moral dentro da psicologia. Ainda que a noção do cuidado seja herdeira dos debates sobre produção/reprodução, doméstico/público presente nos anos 1970, é comum

21 Por conta de seu acesso privilegiado aos arquivos do Centro de Valorização da Vida do posto de Ribeirão Preto, no estado de São Paulo, a trajetória delineada por Prudente também possibilita acompanhar o crescimento do número de unidades do CVV no Brasil. A partir disso, podemos observar que a fundação do posto do CVV em Curitiba se deu em 4 de janeiro de 1980 (PRUDENTE, 2005, p. 189).

22 Os princípios da psicologia de Carl Rogers serão analisados mais profundamente como pilares para a construção do modelo de ajuda e visão de mundo dentro do CVV no quarto capítulo.

23 Organizado enquanto conceito pela primeira vez na língua inglesa, a palavra *care* carrega uma polissemia que justifica um debate a respeito do uso do termo em inglês. A abrangência de significados do vocábulo fez com que autoras francesas como Garrau e Le Goff (2010) e Molinier Laugier e Paperman (2009) mantivessem o uso do termo em inglês.

que se considere *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982), de Carol Gilligan, como o livro que inicia o debate do cuidado como o conhecemos hoje.

Motivada pela disparidade entre a representação das experiências femininas e masculinas na construção dos modelos de desenvolvimento do sujeito dentro da psicologia, a autora propõe uma análise voltada às vozes femininas a fim de promover um alargamento da epistemologia na área. O ponto de partida para Gilligan é a crítica às teorias do campo psi, que se direcionam principalmente a Lawrence Kohlberg e Freud – se baseando em psicanalistas feministas envolvidas nos debates dos anos 1970, como, por exemplo, Nancy Chodorow (1978)²⁴. A orientação masculinista da atenção à formação dos indivíduos avalia a mulher a partir de um gabarito assimétrico: as formas pelas quais homens têm qualificado o desenvolvimento de outros homens. Nesses modelos, o sujeito feminino não atinge determinadas fases de maturidade ou tem sua sexualidade e suas relações interpessoais relegadas ao mistério. Dada a limitação das teorias da psicologia e psicanálise em explorar o amadurecimento feminino, uma investigação da experiência das mulheres – através da crítica interpretativa de estudos e da apresentação de estudos próprios – pode, segundo Gilligan, expandir as concepções que temos sobre o indivíduo e o desenvolvimento humano.

Women's place in man's life cycle has been that of nurturer, caretaker, and helpmate, the weaver of those networks of relationships on which she in turn relies. But while women have thus taken care of men, men have, in their theories of psychological development, as in their economic arrangements, tended to assume or devalue that care. When the focus on individuation and individual achievement extends into adulthood and maturity is equated with personal autonomy, concern with relationships appears as a weakness of women rather than as a human strength. (GILLIGAN, 2003, p. 17).

Assim, a autora propõe uma análise do desenvolvimento moral baseada em duas formas interligadas de conduta – duas *éticas* – dentro das quais mulheres e homens tendem a se desenvolver. Gilligan (2003) apresenta dois modos distintos de operar moralmente. O primeiro é marcado pela confluência de responsabilidade, pelo esforço de entendimento empático e de cuidar que transpassa as relações interpessoais; e o segundo é marcado pela interação baseada na busca de autonomia e delimitação de direitos individuais. Essas formas

24 Em *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (1978), Chodorow tenta desmistificar as conexões ideológicas entre maternidade, feminilidade e cuidado e entender como se reproduz social e psicanaliticamente a maternidade como atividade compulsória para a mulher.

de conduta, derivadas respectivamente das formações psicológicas de mulheres e homens, refletem a estruturação das identidades masculinas e femininas. Uma se foca na conexão e no cuidado, a outra enfatiza a individuação e a responsabilidade – junto da possibilidade de responsabilização.

Em contraposição à *ética da justiça*, surge o conceito de *ética do cuidado* como forma de desenvolvimento dentro da qual a experiência das mulheres se dá. Enquanto a primeira é marcada pela lógica da separação e, em seguida, da cooperação entre indivíduos, a segunda é marcada pela conexão e interdependência como parte da formação individual – desenvolver-se, nesse sentido, é perceber-se dentro de uma rede. Se a experiência masculina é marcada pela delimitação genérica da identidade – pela separação entre a minha intimidade e a de um *outro generalizado* –, o caso feminino é marcado pela conexão entre identidade e intimidade na interação com um *outro concreto*. No primeiro caso, a interação se desenvolve a partir de julgamentos baseados em princípios abstratos hierarquizados e fixos; no segundo a responsividade entre atores e a noção de mútua dependência e consideração resulta em formas de conduta adaptáveis a partir da atenção ao impacto das ações sobre os componentes da rede.

Nesse sentido, junto da proposta de alargamento epistemológico do desenvolvimento moral e da inserção de uma voz diferente na caracterização da experiência humana, a análise de Gilligan traz consigo a possibilidade de uma reimaginação ética através de uma perspectiva historicamente silenciada. A experiência feminina pode agora ser vista como a porta de entrada para repensar a conduta e a interação interpessoal de uma maneira mais flexível e mais igualitária:

Just as the language of responsibilities provides a weblike imagery of relationships to replace a hierarchical ordering that dissolves with the coming of equality, so the language of rights underlines the importance of including in the network of care not only the other but also the self. As we have listened for centuries to the voices of men and the theories of development that their experience informs, so we have come more recently to notice not only the silence of women but the difficulty in hearing what they say when they speak. (GILLIGAN, 2003, p. 171).

A potência crítica da construção de novas reflexões sobre ética a partir da experiência feminina criou um debate importante sobre a possível organização e sobre os novos conteúdos de novas formas de conduta a partir de uma perspectiva feminista crítica ao paradigma estabelecido de explicação do comportamento ético.

Seyla Benhabib (1995), retomando a controvérsia entre os paradigmas do desenvolvimento moral representados por Kohlberg e Gilligan, propõe, partindo da distinção entre o outro concreto e generalizado, uma contribuição feminista à filosofia moral. A autora faz uso da noção de *sistema sexo-gênero*, como forma sócio-histórica que produz corpos gendificados no mundo da cultura, e que têm subjogado mulheres historicamente, para justificar a necessidade de uma explicação dessas opressões e a produção de críticas utópico-emancipatórias (BENHABIB, 1995, p.153). Preocupando-se principalmente com a segunda tarefa, Benhabib propõe-se a analisar os princípios da autonomia moral de Kohlberg a partir de suas influências universalistas e contratualistas que advém de Rawls e Hobbes.

O retorno a Hobbes é transpassado pela análise dos pressupostos filosóficos do contrato social. A partir da distinção entre vida boa – enquanto reflexo individual utilitário da vontade, enquanto princípio do prazer – e o âmbito da justiça – enquanto esfera de regulamentação –, a autora propõe que a base do contratualismo está localizada na proteção da privacidade e autonomia do *self* (BENHABIB, 1995, p. 158). O modelo do *dever ser* é, dessa maneira, retomado como um acordo moral racionalmente estabelecido como forma de garantir a paz – assim é também com Locke, Rousseau e Kant. Funda-se um sujeito – aquele que povoa o estado da natureza e depois a civilização – que, enquanto pessoa dotada de interesses, habita o meio público e, portanto, deve limitar-se diante da preservação dos limites de outrem. O meio doméstico, por outro lado, é marcado como domínio atemporal das emoções, do afeto, da maternidade, reprodução e cuidado ao qual a mulher é relegada em uma narrativa moral da modernidade – nesse sentido, a filosofia moral constrói uma subjetividade à qual a experiência feminina é paralela, cristalizada em um estado atemporal de existência.

A respeito da influência rawlsiana, Benhabib foca-se na construção do *outro generalizado* como base para a decisão moral. Nesse ponto de vista, “Nossa relação com o outro é regida pelas normas da *igualdade formal e da reciprocidade*: cada um ou cada uma tem o direito de esperar e presumir de nós o que nós podemos esperar e presumir dela ou dele” (BENHABIB, 1995, p.159, destaques meus). Nesse sentido, age-se tendo em vista um outro abstrato, existente apenas em nosso raciocínio como dotado de direitos e interesses egoístas e utilitários concebidos universalmente. Sob esse ponto de vista, para agir, é necessário colocar-se imaginativamente no lugar genérico daquele que decide – onde as diferenças reais entre indivíduos são irrelevantes. Contudo, esse modelo moral esbarra no apagamento do outro: “O erro de Kant foi pressupor que eu, enquanto um agente racional

puro raciocinando para mim mesmo, poderia chegar à conclusão do que seria aceitável para todos em todos os tempos e lugares” (BENHABIB, 1995, p. 170).

Ao contrário, a ação que tem em vista o *Outro Concreto* se foca em individualidades com suas próprias histórias e idiossincrasias. A decisão, nesse sentido, passa pela compreensão das motivações e interesses específicos de outrem tendo em vista os valores de equidade e reciprocidade complementar: “cada um tem o direito de esperar e presumir do outro formas de comportamento por meio das quais o outro se sente reconhecido e corroborado enquanto um outro concreto, um ser individual com necessidades específicas, talentos e capacidades.” (BENHABIB, 1995, p. 165). Essa é, para Benhabib, uma condição obrigatória para a universalização de uma explicação da conduta moral. A impossibilidade epistêmica de emulação do outro sem o conhecimento de fato de sua situação concreta, de sua voz, denuncia os limites da descorporificação e do desenraizamento como bases para ação ética rawlsiana. O texto conclui com a afirmação da necessidade da construção de uma ética comunicativa, preocupada com a inserção real de indivíduos, suas particularidades e emoções em um modelo coletivo de conduta.

Outra das participantes deste debate é a filósofa Nel Noddings. Em seu livro *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (publicado originalmente em 1984), a autora reflete sobre a ética e seus princípios a partir da perspectiva do cuidado. Sua análise é baseada na identificação de arquétipos que representam o masculino (*cared for*) e o feminino (*one caring*) – sem que isso os conecte imediatamente a mulheres ou homens. O primeiro – *a linguagem do pai* – se refere ao princípio da razão, da justiça e da equidade; o segundo – *a linguagem da mãe* – representa a receptividade, responsividade e relacionalidade, sem com isso excluir a lógica na construção do raciocínio moral.

Uma das contribuições da autora para o debate é a consideração da completude e da reciprocidade do cuidado pensado a partir da ideia da relação – concebida no encontro entre pares ligados por algum tipo de regra que descreve a experiência dos membros – enquanto princípio ontológico (NODDINGS, 2013, p. 4). Nesse sentido, a capacidade de cuidar e perceber o bem em outro é vista como parte da condição humana. Ela é a base para a estruturação da mutualidade dos engajamentos em uma relação ética de cuidado. Deve haver, da parte de quem cuida, um deslocamento de interesse da própria realidade para a realidade do outro, e, da segunda parte, a receptividade é a característica fundamental. Assim é construída a noção de *engrossment* – que pode, com alguma dificuldade, ser traduzida para

“imersão” – pensada como forma de conexão empática na qual as duas partes sentem juntas. Uma relação de cuidado – formatada pela relação face a face – só se configura quando as duas partes o reconhecem como tal, para Noddings (2013, p. 68).

Ao mesmo tempo, trata-se da construção de um modelo de conduta das relações interpessoais baseada em uma forma de sentir:

I have called it "engrossment." I do not "put myself in the other's shoes," so to speak, by analyzing his reality as objective data and then asking, "How would I feel in such a situation?" On the contrary, I set aside my temptation to analyze and to plan. I do not project; I receive the other into myself, and I see and feel with the other. I become a duality. (NODDINGS, 2013, p. 30).

A construção do cuidado como forma ética advém do cuidado em sua forma natural, afirma a autora (NODDINGS, 2013, p. 81). O cuidar como conduta nasce do impulso inicial marcado pela sensação de dever. Aceitar esse sentimento é se propor o compromisso de agir, em seguida, de maneira moral, articulando as decisões a partir das situações contingentes e das premissas do certo e do errado em relação a determinada comunidade. Assim, todo cuidado está ligado a construção e efetuação de um ideal ético.

Tomando uma posição crítica a respeito da abordagem de Nel Noddgins, a cientista política Joan C. Tronto se interessa na interface política e desnaturalizadora do cuidado. Sem abrir mão da discussão sobre a contribuição para a filosofia moral a partir do cuidar, a autora afirma que, caso levemos em conta as assimetrias ideológicas da valorização de espaços e práticas sociais ligadas aos gêneros e as desigualdades na atribuição da responsabilidade do cuidar, é necessário mais que uma visão feminina sobre ética do cuidado. É necessário, afirma Tronto, uma visão feminista que amplie a compreensão do que significa cuidar de outros, moral e institucionalmente (TRONTO, 1997, p. 200).

A maneira pela qual as ocupações e tarefas estão divididas em nosso dia a dia estão marcadas por um forte processo de gendrificação. O caso das múltiplas atividades de cuidado – as responsabilidades e cargas as quais estão ligadas a elas – não é diferente. As discussões que marcavam o feminismo desde os anos 1970 focavam sobre divisão sexual do trabalho e o valor social atribuído a cada posição nessa distribuição. A valorização das diferentes atividades em relação aos espaços sociais aos quais se relacionavam – falamos aqui da esfera pública ligada à produção e a esfera doméstica ligada à reprodução –, bem como as justificativas ideológicas e culturais para a essencialização e naturalização dos papéis de

gêneros, estiveram presentes nos estudos de Paola Tabet (2005), Linda Nicholson (1987), Karen Sacks (1979) e Daniele Kergoat (1987), por exemplo.

Com o objetivo de pensar o cuidado democraticamente, Tronto (2013) parte de uma perspectiva que reformula a visão sobre o cuidado e suas ligações gendrificadas. Enquanto Noddings pensa o cuidado ligado a um desejo natural de ajudar, a autora conecta essa atividade à condição humana de outra forma: ainda que não necessitemos dos mesmos tipos de cuidado, em algum momento de nossas vidas, todos necessitaremos de algum tipo de cuidado. Cuidado deixa de pertencer apenas à esfera do carinho, do sentimento, do privado e do feminino e passa a fazer parte da proposta de pensar politicamente sobre a manutenção da vida humana em sociedade. Levando em conta as concretudes e particularidades das necessidades individuais para a construção do bem-estar comum, Tronto (2013) tenta oferecer uma visão do cuidado que abarca os contextos específicos do carinho dedicado ao filho, da atenção ao acamado ou do zelo ao membro idoso da família e mais: trata-se de entender como cuidado toda prática ligada à manutenção da vida e do mundo a nossa volta, visando uma vida melhor para todos e todas.

Por tratar-se de uma vulnerabilidade e fragilidade inerente a todos os humanos, o cuidado pode ser visto como característica em torno da qual pensamos a ideia de democracia. Se essa é uma necessidade pela qual passaremos todos e todas em algum momento de nossas vidas, por que não expandir a importância da categoria de cuidado?

Esta questão é também pensada por Marie Garrau e Alice Le Goff em *Care, Justice et dépendance* (2010). Tendo o mesmo ponto de partida de Tronto, para as autoras francesas também há uma fragilidade própria da existência humana. Portanto, é necessária uma concepção de cuidado que abarque não só as pessoas que nos veem à mente imediatamente ao pensarmos no que é ser vulnerável. Essas figuras – da criança, do idoso, do doente ou do pobre – são, aos olhos de Garrau e Le Goff, testemunhas da pluralidade das formas de ser e se sentir vulnerável. Para além delas, a vulnerabilidade é uma condição compartilhada. No caminho para pensar o cuidado como denominador comum para o juízo democrático está esse monopólio da vulnerabilidade que se estabelece sobre determinados grupos como uma anomalia, um estigma.

A obscuridade dessa condição compartilhada, que garante o rótulo de “dependente” apenas a certos tipos de dependências, se deve a um obscurecimento dos usos do cuidado por causa de uma valorização desigual das práticas do cuidar. O trabalho do cuidado, afirmam

Garrau e Le Goff (2010, p. 8-9) é tradicionalmente atribuído a determinados grupos – às mulheres, em particular. Essa atribuição automática permite com que outros perfis evitem a possibilidade de se confrontar com o fato de que eles fazem uso de cuidado o tempo todo por conta da condição vulnerável que partilham com o restante das pessoas. Assim, práticas sociais culturalmente estabelecidas constroem representações sociais que justificam o desprestígio das atividades relacionadas ao cuidar. Há uma identificação seletiva dos vulneráveis baseada em uma ideologia da autonomia (GARRAU; LE GOFF, 2010, p. 10).

Como vimos anteriormente, a filosofia moral moderna tem a autonomia individual como finalidade. O contratualismo e o imperativo categórico, grosso modo, partem de uma concepção solitária de indivíduo. As interfaces ética e política do cuidado estão entrelaçadas na produção de uma noção alternativa de sujeito, que baseia sua epistemologia e sua ontologia em inegáveis níveis de interconexão e interdependência entre indivíduos – em relação uns aos outros e em relação ao mundo em que habitam. Como afirma Tronto:

From the standpoint of a relational ontology, free choice means more than simply an individual exercise of will; it requires a complicated interaction with the structural conditions of life. Feminist theorists who have written about “relational autonomy” emphasize that sometimes decisions that appear to be the result of a choice may nonetheless violate one’s autonomy. (TRONTO, 2013, p 89).

A dependência assume, dessa forma, outro lugar no conjunto de relações sociais. Se purgada de suas conotações negativas relacionadas a incapacidade ou deficiência, ela pode ser o princípio através do qual pensamos justiça em uma sociedade igualitária (GARRAU; LE GOFF, 2010). Se o uso cotidiano do cuidado for posto em evidência, uma nova noção de democracia pode ser construída.

A existência de sujeitos autônomos é, nessa perspectiva, uma ilusão que advém do silenciamento do uso de práticas do cuidado. Desvalorizados, esses trabalhos são realizados por aqueles e aquelas que vivem em piores condições socioeconômicas – mulheres, negros e negras, imigrantes etc. – a serviço dos quadros privilegiados. Por outro lado, a utilização desse cuidado é a condição sem a qual esses grupos – homens, pessoas brancas e de classes mais bem estabelecidas – não ocupariam posições de privilégio na sociedade²⁵. Em função

25 A perspectiva do cuidado permite uma série de análises a respeito dos impactos econômicos aos quais essa atividade está ligada. Como reflexo da entrada do cuidado no mercado de trabalho e seu lugar central nas estruturas das políticas de bem-estar social, trata-se de um ângulo privilegiado para entender dinâmicas econômicas estratificadas e transnacionais. Podemos destacar dois conjuntos de textos que se curvam sobre o tema: *Cuidado e Cuidadoras: As Várias Faces do Trabalho do Care* (2013), organizado por Hirata e Guimarães, e *Cuidado, trabalho e autonomia das mulheres* (2010), organizado por Faria e Moreno.

dessa constatação afirma Tronto: “The wealthier you are in the United States, the better you are cared for and the less likely that you are to be employed doing care work for others. This is the initial pattern, then, that is reinforced in a vicious circle of uncaring for others”. (TRONTO, 2013, p. 100).

O reconhecimento das desigualdades evidenciadas em um olhar sobre o cuidado advém de uma perspectiva de reimaginação da natureza humana que resulta na construção de um panorama relacional – contudo, não se trata de um paradigma altruísta. Na estrutura argumentativa de Tronto (2013), não se trata de repensar o sujeito da ação como um sujeito bondoso, generoso e desinteressado. A reforma epistêmica proposta pela perspectiva do cuidado refere-se a um indivíduo que, irreversivelmente conectado a outros, articula seus interesses e toma suas decisões. Não se trata, dessa forma, de advogar por uma sociedade composta por pessoas mais desinteressadas e caridosas, mas sim por um modelo de vida coletiva onde todos ajam partindo do reconhecimento da necessidade de cuidar como forma democrática de reparo, manutenção e preservação da vida e do bem-estar. Em vez de *nos dispormos* a fazer, trata-se de *reconhecermos* que devemos agir responsavelmente.

Partindo de uma perspectiva semelhante, Tove Pettersen, em seu artigo *Conceptions of Care: Altruism, Feminism and Mature Care* (2012), constrói uma crítica ao cuidado altruísta. Imaginado como forma de abnegação, há um obscurecimento de interesses e responsabilidades que entram no caminho da construção de um cuidado pensado política e eticamente. Além da supressão da figura do cuidador e da cuidadora em suas necessidades e vontades, há também o risco de apagamento de sua responsabilidade em relação ao cuidado oferecido. Há, ao mesmo tempo, o perigo da essencialização da figura de quem cuida – na grande maioria das vezes, mulheres – como ser naturalmente capacitado e, por causa disso, essencialmente comprometido a cuidar, incondicionalmente. Nesse sentido, existe o risco de reafirmação do feminino como o carinhoso, maternal e nascido para dar atenção de forma abnegada ao outro. Apaga-se, nesse sentido, a característica socialmente construída do cuidar como atividade profundamente gendrificada ao imaginá-lo como simplesmente espontâneo. Afirma a autora:

A main theme in the American debate of altruistic care is consistent with our culture's traditional expectations of women, for example the traditional role of a good mother. [...] The fact that the altruistic idea of care offers those in power a possibility to exploit others is still highly relevant, both with regard to formal and informal care work. In a social perspective, altruistic care contributes to the maintenance of a tacit arrangement where employees in some professions, such as care work, are expected

to forsake their own interests to a far greater extent than in other occupations. (PETTERSEN, 2012, p. 10).

Existem, afirma Tronto (2013), determinadas atividades que garantem ideologicamente a determinados grupos uma espécie de liberdade em relação ao compromisso do cuidado. Dentro de um contexto social onde o cidadão autônomo tem valor apenas à medida que oferece algo a sociedade, determinadas práticas isentam perfis sociais específicos da obrigatoriedade de cuidar. A esse fenômeno a autora dá o nome de *privileged irresponsability* (TRONTO, 2013, p. 103). Esse é o caso, por exemplo, das ocupações relacionadas ao papel do produtor e do provedor. Essas áreas estão ligadas discursivamente à masculinidade, o que isenta homens da obrigação de se envolverem com outras práticas de cuidado: “Men don’t care because, to make this ideological framework more concrete, they are given a “pass” out of what we normally regard as caring responsibilities because of two other forms of contributions they make to society.” (TRONTO, 2013, p. 70).

Essa constatação nos leva à outra interface do cuidado: sua relação com a masculinidade. O cuidado tem sido historicamente inscrito da província discursiva do feminino e é, até hoje, marcado por um profundo processo de feminilização. Identificado na consciência coletiva com a imagem da mãe, por exemplo, essa prática é entendida como habilidade natural, como destino para mulheres. Há, como afirmam Molinier, Laugier e Paperman (2010), um conjunto de constrangimentos, restrições e condicionamentos que, a partir do trabalho do cuidado, transformam as subjetividades de mulheres desde a infância. A ligação entre as características do feminino e os sentimentos e capacidades que transpassam o cuidado reafirmam tradicional e estruturalmente o gênero das responsáveis por cuidar de membros de família acamados, de filhos ou da casa.

O caso brasileiro nos oferece um exemplo representativo. Sorj e Fontes (2013) afirmam que, no Brasil, as mulheres dedicam quatro vezes e meia mais horas aos afazeres domésticos que os homens – nas camadas mais pobres são seis horas a mais, em média (SORJ; FONTES, 2013, p. 112). No caso dos homens, por causa de sua identificação de gênero fortemente atrelada à distância do meio doméstico, a variação de classe afeta pouco sua baixa disposição ao cuidado (SORJ e FONTES, p 113). Lembremos que todos esses dados referem-se a uma realidade onde já existe a inserção da mulher no mercado de trabalho. Mesmo em diferentes condições econômicas, a prática do cuidado é, ainda assim, socialmente aproximada à feminilidade e afastada da masculinidade.

Essa é uma distância constatada por boa parte das autoras trazidas para a reflexão até aqui. A construção de uma ética do cuidado, tanto para Gilligan quanto para Noddings, esteve ligada a características atribuídas ao feminino. No primeiro caso, conjunto de traços que marca o desenvolvimento moral de homens é caracterizado por uma ética diametralmente oposta aos princípios do cuidado; no segundo caso, logo de saída é garantido ao masculino o lugar daquele que recebe o cuidado, ao contrário do feminino, que tem em si as capacidades inatas para a disposição do cuidado.

A análise de Joan Tronto (2013) promove uma superação do ideal binário das ocupações do cuidado ao estabelecer condições humanas e princípios democráticos dentro dos quais é necessário imaginar uma divisão e um reconhecimento mais igualitário em relação ao cuidar. Nesse cenário, homens cuidam – de si mesmo e de outros enquanto provedores, pais, filhos, como amigos, esposos – mas há dificuldade em reconhecer essas práticas como formas de cuidado por conta de um afastamento ideológico entre cuidado e masculinidade (TRONTO, 2013, p. 68). Há, nesse sentido, um conflito entre representações da masculinidade e representações do cuidar. Ao mesmo tempo, ocupações tradicionalmente dedicadas aos homens – podemos citar novamente os exemplos de produção e proteção – estão mais ligadas à competição e ao controle que a consideração relacional do outro em suas necessidades concretas. No mesmo sentido, o sujeito da filosofia moral moderna – que, segundo afirma Tronto, é o mesmo sujeito econômico da lógica de mercado neoliberal atual – é o homem branco, livre, independente e autônomo. Trata-se do sujeito que é responsável por seu próprio sucesso na conquista de seu lugar social em uma relação de competição com outros. O sujeito ideal deste modelo moral e econômico é representado historicamente como um indivíduo masculino.

A noção de masculinidade hegemônica, embora tenha sido cunhada por R. Connell, é utilizada por Niall Hanlon em seu estudo, *Masculinities, Care and Equality: Identity and Nurture in Men's Lives* (2012). O intuito da investigação do autor irlandês é entender como homens pensam a masculinidade em relação às práticas de cuidado – o autor se debruça mais sobre as dimensões emocionais desse tipo de atividade – e como essa associação se dá em suas vidas. O interesse é entender como homens constroem sentido das práticas de cuidados e quais os reflexos pessoais e políticos disso em um contexto onde o cuidado é majoritariamente categorizado como feminino (HANLON, 2012, p. 21). Para isso, Hanlon

realizou um estudo qualitativo, envolvendo 31 entrevistas com homens de diferentes orientações sociais, idades, condições socioeconômicas e com diferentes trajetórias.

O argumento desenvolvido durante a maior parte do livro está baseado no cruzamento entre a noção de masculinidade hegemônica de Connell e a teoria das trocas simbólicas organizada por Pierre Bourdieu. Para explicar o baixo engajamento entre homens e as atividades de cuidado, Hanlon constrói a ideia da masculinidade como um campo onde agentes sociais convertem seus capitais em busca de melhores posições na hierarquia social. Como as práticas do cuidar são relacionadas a uma identidade feminilizada, sendo, por tanto, desvalorizadas – já discuti anteriormente o obscurecimento da importância e constância do uso do cuidado na vida cotidiana –, dedicar tempo para a prática do cuidar torna-se uma movimentação incompreensível para esses sujeitos (HANLON, 2012, p. 78). Homens preferem, nesse sentido, ocupar o lugar de provedor ligado a noções de estabilidade autossuficiência, liberdade, sucesso e outras que, ao longo do tempo, lhes garante *status*²⁶ econômico e cultural (HANLON, 2012, p. 68).

Ao mesmo tempo, a construção ideológica do cuidado como habilidade naturalmente emanada da feminilidade é outro fator que os afasta das práticas de cuidado. A investigação de Hanlon demonstra como, a partir das percepções de seus entrevistados sobre o cuidado enquanto uma esfera marcada pela necessidade inata de carinho (*nurturing*), há um tipo de expectativa que impele mulheres e repele homens da formação de uma autoimagem relacionada às práticas do cuidar (HANLON, 2012, p. 91). Dessa forma, homens se sentem incompetentes e inadequados para realizar determinadas tarefas ligadas ao que imaginam ser um conjunto especificamente gendricado de sentimentos e conhecimentos. Dentro desse imaginário, aquela que oferece cuidado deve conter em si características como tolerância, altruísmo, paciência, empatia, devoção, amor, compaixão, entendimento, espiritualidade e outros (HANLON, 2012, p. 93) tipos de comportamento que representam um tipo de subjetividade na qual esses homens não se sentem inseridos. Analisando uma das entrevistas, o autor afirma:

Care for Conor is imagined in terms of a gift of female altruism and identity, but this view fails to recognise is the exploitative basis of the contract; women's unpaid labour in the home. *The characterisation of the ideal carer by some of the men as saintly with carers sacrificing personal, social, economic, and emotional concerns for*

26 Há, durante boa parte da análise, uma ligação intrínseca entre a falha no cumprimento das expectativas normativas/hegemônicas ou no ocultamento da vulnerabilidade e da fragilidade da masculinidade e a reprodução de comportamento opressivo (machismo, homofobia, violência doméstica etc.) por parte de homens.

the person cared for (and doing so willingly) gives rise to the belief that caring is debased when it is motivated by self-interest.” (HANLON, 2012, p.101, destaque meu).

Vemos na seção destacada da citação acima um retorno ao imaginário do cuidado altruísta ancorado sobre um apagamento dos interesses pessoais e sua ligação com a identidade feminina, apresentados anteriormente nas análises de Pettersen (2012) e Tronto (2013). Nesse conjunto de representações, tudo se passa como se houvesse algo faltando ao homem. Algo que o impede de realizar atividades relacionadas ao cuidado. Enumeradas anteriormente, as características da cuidadora ideal estão, nesse quadro ideológico, localizadas dentro da província do feminino como qualidades inatas. Para alguns desses homens, demonstra Hanlon, as aptidões do cuidado são qualidades que surgem naturalmente a partir do feminino. Assim, afirma o autor irlandês em seu estudo: “The fact that masculinity is stereotypically defined to be emotionally inexpressive has implications for men’s involvement in nurturing care, and the topic of men’s emotionality was a major theme in the conversations” (HANLON, 2012, p.131).

Contudo, ao analisar as opiniões de homens que se aproximaram das práticas de cuidado em suas trajetórias, o autor apresenta uma possibilidade alternativa na relação entre cuidado e masculinidade. As mudanças pelas quais a Irlanda passa, segundo o autor, incentivam um novo movimento – não hegemônico – de reorganização das expectativas em torno da conduta masculina. Essas mudanças causam experiências contraditórias na vida de homens que se veem em uma fase de transição entre dois modelos de comportamento (HANLON, 2012, p. 147). De um lado, está a estruturação simbólica estabelecida da desvalorização de determinadas práticas dentro do modelo hegemônico de masculinidade, de outro, encontra-se a reorganização de um aparato sentimental e subjetivo que, ligado ao contato com a prática do cuidar, transforma a identidade masculina.

Alguns homens expressam conforto e contentamento com a mudança de paradigma em termos de expectativas comportamentais, outros reagem negativamente a essa “feminilização” da masculinidade. É comum que esse segundo posicionamento seja justificado, afirma Hanlon (2012), quase automaticamente pela incapacidade de articulação emocional cravada na socialização e performance masculina. Contudo, deixando de lado a divisão estereotipada que separa a personalidade racional e emocionalmente oca dos homens e a personalidade emocionalmente profunda e naturalmente cuidadora das mulheres, pode-se colocar em questão o que esteve ideologicamente dado: homens podem cultivar e expressar

complexidade emocional? O controle emocional ligado ao gerenciamento de estresse, ansiedade, intimidade e mesmo o profundo espectro de emoções – solidariedade, amor e envolvimento afetivo – que marca as relações entre homens são exemplos da já existente profundidade emocional que marca a experiência masculina:

This indicates not only how men are often highly skilled emotional actors, but that complying with masculine emotional codes is itself gendered emotional work. Men use emotional work to actively manage the impressions and reactions of others [...] Therefore, dominant masculinity does not necessarily write out emotional labour from men's lives but may in a particular situation implore it. What dominant masculinity does write out, however, is nurturing labour, the other-centred emotional disposition of care. (HANLON, 2012, p. 153).

A investigação de Hanlon apresenta a possibilidade de rearticulação simbólica que torna possível a ligação entre masculinidade e cuidado, principalmente enquanto atividade baseada em determinadas disposições sentimentais. Ainda que haja, de maneira hegemônica, uma espécie de *herança emocional* (HANLON, 2012, p. 153) que torna a aproximação entre representações da masculinidade e do cuidado uma tarefa árdua, a conclusão do estudo é otimista. Através do contato com as práticas do cuidar, homens demonstram um maior reconhecimento da importância dessa atividade ao mesmo tempo em que percebem o privilégio relacionado à isenção da responsabilidade de cuidar (HANLON, 2012, p. 205).

Existem ainda algumas questões relevantes sobre as quais é necessário que se reflita para que se possa ter uma noção mais ampla e profunda do cuidado enquanto noção teórica e empírica. O cuidado é uma atividade que, realizada nos mais diversos espaços sociais, guarda consigo disposições e práticas em diversas dimensões. Para Tronto (2013, p.148), por exemplo, existem diferentes fases do cuidar. Em primeiro lugar, percebe-se as necessidades de outros (*care about*); em seguida, existe o processo de entendimento da minha responsabilidade para ajudar a sanar a carência de outrem (*caring for*); se as duas fases anteriores estão ligadas a formas de disposição, a terceira se relaciona com a prática propriamente dita – refere-se ao trabalho realizado ao cuidar (*care giving*); como o cuidado é uma atividade relacional, há sempre uma resposta, uma recepção, um retorno avaliativo pela qualidade do cuidar (*care-receiving*). Até aqui, essa abordagem muito se parece com as considerações sobre a reciprocidade do cuidado organizadas por Noddings (2013), como vimos acima. Contudo, Tronto (2013) adiciona uma última fase ao processo (*caring with*): trata-se da reflexão a respeito de como a prática realizada se relaciona com o ideal de uma

sociedade mais democrática – ou seja, como as partes envolvidas podem, juntas, pensar como suas vivências, relações de dependência e confiança mútua baseiam a experiência comunitária da qual fazem parte.

Angelo Soares (2013), em uma pesquisa realizada junto de auxiliares de enfermagem em São Paulo, apresenta uma outra organização das dimensões do cuidado. Partindo das interações face a face, o autor nota que o cuidado pesa de maneira física e cognitiva. Existe a necessidade de esforços corporais específicos e de habilidade na administração das diferentes demandas no processo para se exercer o cuidado. Trata-se de uma atividade profundamente relacional – esfera cuja manutenção envolve um conjunto de capacidades de emulação e controle de emoções e comportamentos frente ao outro. É necessária a habilidade de lidar com a frustração do outro, com a própria frustração e entender como externalizar tensões e descontentamentos a fim de preservar relações onde o cuidado é necessário. Trata-se de uma divisão sexual do trabalho emocional (SOARES, 2013, p. 51). Enquanto ocupação profundamente ligada ao engajamento da esfera sentimental, as ocupações relacionadas ao cuidar tem um lugar específico na divisão do trabalho.

Nesse sentido, é importante notar que cada um dos autores e autoras citadas até aqui constrói organizações teóricas da experiência do cuidado a partir de perspectivas especificamente enfáticas. Tronto (2013) enumera fases do cuidado que estão de acordo com a descrição de um fenômeno engajado em uma visão democraticamente politizada das formas de cuidar e de receber cuidado. O foco nas categorias de dependência e vulnerabilidade trazido por Garrau e Le Goff (2010) se orienta em um sentido próximo, pensando sobre justiça e necessidade do cuidado como base para uma sociedade marcada por assimetrias – de gênero e da representação das dependências. A estruturação proposta por Gilligan (2003) responde a uma forma de desenvolvimento moral do sujeito. A preocupação que marca a criação do conceito de ética do cuidado está ligada a maneira como mulheres narram suas experiências de amadurecimento e constituição da própria personalidade – o que, por sua vez, resulta num desafio ao modelo de epistemologia estabelecido até então sobre o tema. A partir disso, Noddings (2013) e Benhabib (2010) produzem análises que, questionando um modelo masculinizado de filosofia moral e concepção de sujeito, se interessavam pela reforma que se fez necessária ao pensarmos a inclusão da perspectiva feminina ao campo do estudo da conduta humana. A escolha de Hanlon (2012) em apresentar as diferentes faces do cuidado a partir do imaginário dos homens com quem teve contato em sua pesquisa serviu à função do

entendimento das relações entre cuidado e masculinidade. Soares (2013) enuncia dimensões emocionais da interação que marca o cuidar por causa de um recorte específico no acesso ao tema.

A multiplicidade das interfaces e dimensões das representações e vivências empíricas do cuidado implica na dificuldade da construção de um aparato único e coerente para teorizar sobre esse conjunto diverso de fenômenos. Nesse sentido, torna-se importante manter em mente as recomendações de Carol Thomas (1993) sobre o tema. O contraste entre diferentes abordagens do cuidado nos mostra que cada uma delas responde a representações parciais do cuidado em nossa sociedade (THOMAS, 1993, p. 665). Como categoria empírica, todo cuidado é sempre *um tipo* de cuidado, cujos parâmetros e características deverão ser estabelecidos de acordo ao objeto e ao recorte de cada investigação. Como afirma Marlene Tamanini (2018), o cuidado como conceito único e abarcador é um projeto praticamente impossível. Suas múltiplas interfaces o tornam objeto de uma epistemologia aberta em diálogo com o empírico onde contextualizações são instrumentos de explicação potentes, mas insuficientes do ponto de vista intelectual e político (TAMANINI, 2018, p. 45).

2. 3. Entre a feminilização do cuidado e o voluntariado

O Centro de Valorização da Vida é uma instituição transpassada por princípios do voluntariado desde seu início. O comprometimento daqueles e daquelas que ali atuam na prevenção de suicídio é profundamente marcado por um conjunto de valores e disposições dentro dos quais o trabalho não remunerado e pensado de maneira altruísta motiva e organiza as atividades dentro do grupo. Refletir sobre a interconexão entre gênero e motivações do trabalho voluntário se torna de fundamental importância para que se possa construir as condições dentro das quais essa pesquisa pode alcançar o objetivo de compreender os discursos e experiências que envolvem o cuidado oferecido voluntariamente por mulheres e homens através do CVV.

Existe um conjunto de valores comumente ligados à motivação do engajamento no trabalho voluntário. José Antônio Meister (2003) enumera alguns desses princípios em sua tentativa de apresentar os sentidos da ação voluntária – o autor fala de generosidade, altruísmo, abnegação, amor, solidariedade, saúde, promoção da liberdade e da justiça, participação nos ideais humanitários e amadurecimento individual. Marly Cavalcanti (2002)

nota que, para as populações economicamente seguras, onde o voluntariado é facilitado, existe o processo de desenvolvimento pessoal, bem como a busca de propósito e sentido para a vida. Leilah Landim e Maria Celi Scalon (2000), Calvalcanti (2002), Laís Ferreira (2016) e Andréa Silva (2006)²⁷ também chamam atenção para a importância das motivações religiosas para doações e engajamento voluntário no Brasil, principalmente no que tange aos adeptos da doutrina espírita, dentro da qual a caridade ocupa um lugar central – nesse sentido, a motivação da ajuda está discursivamente ligada a um dever moral que se baseia em uma noção universal de igualdade a partir da natureza humana.

Contudo, considerar esse emaranhado de sentimentos como disposições pensadas em si mesmas levaria a uma espécie de generalização a-histórica, universalizante e descorporificada do trabalho voluntário – algo que, como explicitarei no detalhamento da posição epistemológica da qual parto, é o contrário do que pretendo construir com essa pesquisa. É necessário, então, refletir como o voluntariado e suas motivações adquirem significação sob diferentes olhares dentro de diversos contextos sócio-históricos.

Em seu texto *Género y voluntariado* (1999), Nuria Velázquez e Inés Albert analisam a composição desse serviço ligado ao terceiro setor no que tange aos fatores estruturais que contribuem para a constituição de um perfil específico para o voluntariado na Espanha. Por exemplo, a conexão entre trabalho voluntário e dificuldade de inserção no mercado de trabalho é o que, para as autoras (ALBERT; VELÁZQUEZ, 1999, p. 145), justifica a presença predominante de jovens e mulheres (também mais novas) nesse tipo de ocupação. Contudo, a disposição de tempo livre não é o único fator que explica a inserção no voluntariado. Ao falar especificamente do caso das mulheres, há de se perguntar que tipo de predisposição ou sensibilidade é atribuída a esse grupo para que sejam maioria nesse espaço social. Para além do sentimento gratificante de inclusão e do emprego do próprio tempo em uma prática socialmente útil, há uma questão propriamente ligada a socialização diferencial entre homens e mulheres.

Como vimos na discussão sobre o cuidado, para autoras como Molinier, Laugier e Paperman (2009) há uma série de restrições e condicionamentos que inculcam em determinados sujeitos a conexão entre a feminilidade e o cuidar. Petersen (2012) também alerta a respeito do apagamento dos interesses políticos do sujeito feminino através do

²⁷ É importante dizer que as etnografias construídas por Silva (2006) dentro da ONG carioca RIOVOLUNTÁRIO, e por Ferreira (2017) no circuito voluntário de batistas em Curitiba, embora contenham diferenças em seus recortes e objetos, encontraram um perfil praticamente composto apenas por mulheres realizando trabalho voluntário nos grupos pesquisados.

exercício do cuidado como forma altruísta de ajuda. A participação das mulheres no trabalho voluntário, para Velázquez e Albert (1999), é profundamente marcada por essa questão. Para as autoras, há um prolongamento dos serviços do cuidar, das atividades reprodutivas historicamente localizadas no meio doméstico, que se faz presente na participação feminina das iniciativas voluntárias.

Investigando a inserção das mulheres nas iniciativas filantrópicas do século XIX, Ana Paula Vosne Martins (2013; 2015; 2018), promove uma análise diferente sobre a conexão entre mulheres e a ocupação altruísta no meio público. O processo de naturalização da bondade está ligado ao reconhecimento moral de um conjunto de virtudes essencialmente femininas. Assim, a construção do elogio à feminilidade esteve historicamente ligada à artesanaria de um conjunto de valores que pretendiam prescrever discursivamente a conduta ideal das mulheres. Dessa maneira, segundo Martins: “Uma boa mulher, uma mulher de valor seria, portanto, aquela que demonstrasse por seus atos o autocontrole e o comedimento da castidade; e a piedade, o devotamento àqueles que sofriam e a dedicação desinteressada pelos pobres e desafortunados da caridade” (MARTINS, 2013, p. 162).

A educação das meninas e até mesmo a estética dos romances da época, afirma a autora, acabavam por construir um “sólido eixo moral dos sentimentos e virtudes femininas” (MARTINS, 2013, p. 164). A invenção de capacidades inatas à identidade de gênero feminina a respeito do cuidar estiveram sempre ligadas à representação simbólica da maternidade inscrita socialmente nos corpos das mulheres. Essa é, contudo, uma construção *relacional*: o refúgio da moralidade e bem-estar ligado à feminilidade dentro do ambiente doméstico se constrói em proporção inversa à antropologia pessimista representada na esfera pública discursivamente atribuída ao masculino – aspecto presente nos já citados princípios morais do contratualismo da era moderna que tem sido criticado pelas teóricas do cuidado.

Assim, a participação das mulheres na filantropia é marcada pela construção de um discurso historicamente localizado sobre a feminilidade. Mais do que o lugar de passividade na reclusão ao doméstico, às mulheres era garantido um poder complementar ligado ao lugar moral constituído no âmbito doméstico (MARTINS, 2015, p. 21). O conjunto de concepções a respeito do feminino se conecta à questão social do reconhecimento da pobreza como um mal a ser combatido pelas elites motivadas por uma moral cristã e, assim, há um deslizamento das

mulheres do privado para o público através das campanhas filantrópicas e seu papel civilizador²⁸. Uma questão interessante é apresentada por Martins:

Desta forma, o discurso reformador e a ação filantrópica não afrontavam a rigidez da ideologia da domesticidade e da separação das esferas pública e privada, preservando a ordem de gênero e a respeitabilidade das mulheres que poderiam frequentar o espaço público mais amplo e se envolver com aspectos da questão social sem ofender os padrões de moralidade e a honra familiar e também criar um espaço de poder para elas, poder este sustentado na autoridade moral das mulheres. (MARTINS, 2015, p. 23).

A utilidade moral exercida pelo engajamento da feminilidade torna-se aqui uma estratégia de agência feminina localizada nas camadas superiores e brancas do século XIX para conquista da possibilidade socialmente validada de sua presença na esfera pública. A influência moralizadora do feminino, reconhecida pelas autoridades eclesiásticas e médicas, aciona uma *dupla operação ideológica*: reforça as hierarquias de gênero ao mesmo tempo que possibilitava novas sociabilidades através da aplicação dos valores maternos do feminino às realidades sociais europeias e da América Latina (MARTINS, 2015; 2018). Trata-se de um apelo marcado pela mistura entre a razão da utilidade e a compaixão sentimental que serviam como combustíveis para a reforma social – estivesse ela representada no movimento pela temperança nos Estados Unidos ou a defesa da maternidade e da infância em países como o Uruguai, Argentina, Chile e Brasil (MARTINS, 2018). Aqui, mais que uma sujeição unidimensional das mulheres a determinados ideais de feminilidade e a reclusão desse grupo a determinados tipos de atividades, observa-se o uso de um quadro ideológico por parte dessas agentes para conquista simbólica de um espaço discursivamente negado às mulheres até então. A feminilização da bondade e da ação filantrópica são operações que participaram de um processo de construção de feminilidades e masculinidades ao mesmo tempo em que proporcionaram, na prática, a ampliação da mobilidade na experiência das mulheres.

Para muitas delas não se tratava somente de conquistar mais *status* de classe, mas sim de acessar outros espaços e almejar outras paragens, para além de seus lares, como escolas, hospitais, escritórios, instituições sociais e, por fim, espaços na estrutura do Estado como profissionais da assistência. (MARTINS, 2018, p. 82).

28 É importante lembrar que o argumento da utilidade social da emancipação feminina para o progresso da civilização como um todo é usado desde o século XVIII por autoras como Mary Wollstonecraft (1792) e Olympe de Gouges (1791) para garantir validade à sua causa. Nesse sentido, a participação da mulher no espaço público é justificada pelas contribuições que ela poderia fazer caso tivesse acesso a determinadas condições de cultivo de si.

No Brasil, a questão do voluntariado é transpassada por diferentes momentos históricos. Jairo Araujo (2008) propõe um esquema para descrever o solidarismo brasileiro em três fases do século XX²⁹. O primeiro momento se inicia nos anos 1940. Marcado por um contexto de urbanização e industrialização, as demandas sociais começavam a se estabelecer em relação a um governo de perfil populista. É criado em 1942 o Programa de Voluntariado com a função de diminuir as tensões acirradas pela questão de classe no país. O autor afirma que, dentro do programa, havia o direcionamento de uma solidariedade social doadora – marcada por um tipo de assistência organizada através de pautas morais e tutelares, onde o serviço é profundamente personalizado (ARAUJO, 2008, p. 200). Nessa época é criada a Legião Brasileira de Assistência (LBA). O segundo momento se dá, a partir de 1979, quando o governo militar rearticula a LBA a fim de capilarizar seus serviços no interior do Brasil. Para o autor, o engajamento voluntário aqui se torna uma questão problemática enquanto fator despolitizante e apaziguante das tensões entre pobres e ricos no Brasil. Por fim, em 1995, a associação é dissolvida em função da criação do Programa Comunidade Voluntária que, ainda tendo relações com a igreja (ARAUJO, 2008, p. 227), é marcado pela ideia da promoção da cidadania na campanha do combate à fome. A ideia do voluntariado é organizada a partir do impacto dos valores que construíram movimentos dos anos 1960, engajando a população na luta pelas demandas imediatas no Brasil. Como afirma Araujo (2008, p. 234), nesse modelo, a sociedade, no lugar do Estado neoliberal, responsabiliza-se como provedor social.

A respeito da LBA, como mostra Michele Barbosa (2017), trata-se de uma atividade marcada fortemente pelo envolvimento de mulheres, colocando figuras como primeiras-damas da Nação, Estados e Municípios à frente do engajamento no trabalho da esfera pública. Trata-se de um espaço social de protagonismo feminino na organização e um modelo de assistência social importante para a nação. Ali foi construído um serviço que impactou desde a educação infantil e o auxílio das famílias dos soldados que representaram o Brasil na Segunda Guerra Mundial até a coordenação e repasse de recursos dentro do país. Esse exemplo de corporativismo feminino representa, segundo Barbosa (2017), a articulação de um espaço que ocupa um lugar importante na história nacional. Ao mesmo tempo em que reforçam determinados estereótipos da feminilidade, engajam mulheres para uma atuação protagonista na consolidação do auxílio traduzido em campanhas em defesa da vacinação infantil, merenda

29 É importante lembrar que o envolvimento voluntário com as causas filantrópicas no Brasil existe desde o século XIX, quando era organizado principalmente em torno da Igreja Católica (SILVA, 2006; BARBOSA, 2017).

escolar e assistência à infância pobre. Nesse sentido, a LBA representou a possibilidade de ação das mulheres brancas de classe média e alta sobre o destino do Brasil através de discursos sobre a civilidade e moralidade.

Os diálogos estabelecidos em torno das possibilidades analíticas do conceito de cuidado e das relações entre sentidos e práticas de voluntariado auxiliam no processo de investigação dos significados que baseiam o modelo de atendimento do Centro de Valorização da Vida e as experiências e interpretações pessoais através das quais mulheres e homens cuidam dentro da entidade. O esforço crítico de investigação das questões de gênero, sexualidade, classe e outros marcadores da diferença envolvidos nas teorias políticas e morais influentes até hoje na maneira pela qual pensamos noções como autonomia, dependência, igualdade e diferença servem como um guia para a investigação dos efeitos dos discursos veiculados na organização da filosofia e visão de mundo que sustentam o modelo de cuidado oferecido pelo CVV. Veremos, no quarto capítulo, a existência de um conjunto de dispositivos discursivos manifestos através de sentidos cristãos da doação de si e da matriz humanista da imaginação do conceito de pessoa dentro da entidade que levam a uma desconsideração das diferenças sociais como condição para realização de um cuidado válido dentro do modelo de ajuda proposto pelo Centro de Valorização da Vida. Nesse sentido, só será possível evidenciar o conjunto de neutralizações que constroem essa forma de exercer o cuidado – que, em diversos sentidos, surgirão como o avesso do apelo político que as teorias rememoradas acima trazem – tendo em vista as categorias teóricas apresentadas até aqui. Trata-se de um esforço de pensar politicamente categorias essencializadas enquanto componentes de uma concepção da experiência de cuidado que recusa a importância dos marcadores sociais da diferença.

Ao mesmo tempo, é fundamental notar que as discussões sobre a construção de feminilidades e masculinidades e suas relações de distância e proximidade com as atividades do cuidar servirão como forma de lançar luz aos relatos das voluntárias e voluntários a respeito de sua atuação dentro do CVV. Elas permitem um olhar preocupado com a maneira pela qual vinculam suas identidades aos sentidos do cuidado que realizam através da entidade. Observando como essas mulheres e homens dão sentido a suas vivências dentro do Centro de Valorização da Vida e garantem a essa organização um lugar específico em suas trajetórias

individuais, diversos aspectos de suas narrativas são trazidos à cena³⁰. Alguns deles possibilitam pensar diferenças nas experiências desses sujeitos. A seguir, me debruçarei sobre essas diferenças e seus desdobramentos nas trajetórias individuais de cada um dos homens e mulheres que entrevistei.

30 Nas diversas vezes em que este trabalho foi discutido em eventos e grupo de estudo, foi bastante comum a recomendação do uso da teoria da dádiva de Marcel Mauss para explicar as motivações de entrada dentro do voluntariado – o que corrobora os dados analisados por Cavalcante (2013), que apontam esse modelo conceitual como o mais escolhido entre pesquisadores e pesquisadoras da sociologia para explicar as razões individuais pela busca do voluntariado. Dar, receber e retribuir parecem ser noções norteadoras para a explicação das justificativas para o serviço voluntário em outros estudos. Este não será o caso da presente investigação. Ao longo de meu trabalho de campo, notei que as explicações encontradas nos discursos institucionais e nas trajetórias reflexivas apresentadas nas narrações dos homens e mulheres que entrevistei não se encaixavam no esquema maussiano. Aqui, não se trata de tal sistema de trocas, mas de cursos de vida ligados a maneira de cultivar a si mesmo e de formas de agenciamentos de subjetividades pautadas pelo encontro entre pessoas diversas em um modelo único que organiza formas de oferecer escuta e apoio emocional. Os capítulos a seguir farão clara a importância da escolha por essa abordagem alternativa.

3 – SITUAACIONALIDADES DO CUIDADO E MOTIVAÇÕES INDIVIDUAIS PARA O ENGAJAMENTO VOLUNTÁRIO ATRAVÉS DO CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA

“[...] an elaborate set of social and political institutions are in place that support the selfishness of some and the altruism of others”

(Joan Tronto, Caring Democracy, 2013)

Se parte importante do intuito deste estudo é entender como a oferta de escuta e emocional através do CVV existe nas narrativas individuais das mulheres e homens que se voluntariam por esta entidade, agora é o momento de nos voltarmos de maneira mais atenta aos perfis e trajetórias dos entrevistados e entrevistadas desta investigação. À luz da revisão realizada no capítulo anterior a respeito do Centro de Valorização da Vida, das perspectivas teóricas dos estudos do cuidado e das questões gendrificadas em torno do voluntariado, será possível agora contextualizar a localização social das voluntárias e voluntários que compõem o CVV em relação ao quadro global de distribuição e reconhecimento das práticas e disposições do cuidar. Ao mesmo tempo, será possível entender de maneira mais profunda como as experiências individuais dos sujeitos em questão se constroem no emaranhado de projetos reflexivos individuais, motivações pessoais e sentidos coletivos da doação de si.

Assim, este capítulo analisa como se constitui a inversão parcial dos perfis do cuidado quando comparamos o CVV com a maioria práticas de cuidado. Realizado pelo grupo que geralmente faz uso de serviços desvalorizados do cuidado, nota-se, contudo, que o Centro de Valorização da Vida da capital paranaense é, como na maior parte dos postos da entidade estudados até o momento, formado por uma maioria de mulheres. Porém, ao investigamos a presença feminina dentro da entidade, veremos que, ao contrário da literatura revisada no capítulo anterior, praticamente todas as entrevistadas manejavam a dedicação de seu tempo tanto a uma atividade profissional quanto ao trabalho voluntário. Assim, o CVV representa importante espaço para o cultivo pessoal que, no caso das voluntárias e ex-voluntárias, não se separa de suas experiências pessoais com os temas do suicídio e da saúde mental. Assim, engajam suas trajetórias em função da causa específica na qual o Centro de Valorização da Vida atua.

Em seguida, analisando as narrativas apresentadas pelos homens, percebe-se a forma pela qual organizam seu tempo entre o esforço voluntário e suas ocupações profissionais se dá de forma que a doação de si dentro do Centro de Valorização da Vida não se opõe a manutenção de uma masculinidade provedora. Ao mesmo tempo, nota-se que, embora o investimento pessoal na entidade resulte na formação de uma atenção específica às questões de saúde mental e suicídio, interessa aos homens mais a forma pela qual o CVV realiza seu trabalho do que a causa pela qual se dedica. Para eles, o Centro de Valorização da Vida dá vazão ao projeto reflexivo da doação de si de face menos específica.

Ainda nesse capítulo, são investigadas as cargas emocionais trazidas nas entrevistas de homens e mulheres, geradas não apenas pelo conteúdo das ligações, mas também pelos encargos práticos da participação voluntária na entidade.

As noções de experiência e reflexividade são muito importantes para o entendimento das trajetórias as quais nos debruçaremos a seguir. Compreendendo essas categorias de maneira mais detalhada, poderemos lançar um olhar mais profundo para as narrativas apresentadas pelas entrevistadas e entrevistados que se voluntariam ou já se voluntariaram através do Centro de Valorização da Vida. Junto das reflexões construídas anteriormente sobre cuidado e voluntariado, essas são ferramentas que nos auxiliarão a entender como essas mulheres e homens chegaram até o CVV e como essa atividade influenciou suas vidas.

O tema de atuação individual na construção necessária de sentidos para a própria vida é um tema ao qual Anthony Giddens se dedica. Pensando sobre desconstrução dos modos de vida tradicional, o autor intenta construir uma análise que articule grandes mudanças institucionais e transformações na personalidade dos atores sociais em um sistema de explicação sociológica da ação. Em *Modernidade e Identidade* (2002), Giddens pretende entender como as transformações nas estruturas modernas afetam a vida social cotidiana em suas interfaces mais íntimas e vice-versa. A diminuição da força que o costume e a tradição exerciam sobre os indivíduos, bem como a própria orientação contrafactual que baseia o desenvolvimento do conhecimento nas sociedades industriais, compele ao indivíduo uma existência *reflexiva* – na qual ele é levado a pensar sobre o que faz como parte do fazer que compõe sua existência. Se alastrando para todas as esferas da vida, a reflexividade – esse constante exame da forma como temos vivido e como queremos viver – resulta da obrigação moderna de ser “livre” em suas decisões.

É comum que articulemos, por exemplo, os fatos que marcam nossa existência através de um sentido comum que liga os eventos de nossa vida. A auto-observação, bem como a perspectiva de organização do passado tendo em vista um projeto de futuro, gera esse *fio da meada* ao qual o autor dá o nome de “trajetória do eu”. A reflexividade profundamente arraigada nos modos de vida contemporâneos cria no indivíduo a necessidade de construção constante de própria biografia, validada em sua coesão e sua autenticidade no caminho para um ideal de autorrealização.

O eu é visto como um projeto reflexivo, pelo qual o indivíduo é responsável (esse tema figurou no capítulo 1). Somos não o que somos, mas o que fazemos de nós mesmos. [...] o auto-entendimento se subordina ao objetivo mais amplo e fundamental de construir/reconstruir um sentido de identidade coerente e satisfatório. (GIDDENS, 2002, p.74).

Giddens (2002) se refere a ação subjetiva e sua justificativa reflexiva dentro de um projeto que, mesmo ligado a estruturas discursivas e ideológicas, enfatiza uma referencialidade interna da vida. O processo de curvar-se sobre si na produção da identidade é uma condição marcada por uma vida menos anexada a pilares ontológicos e éticos antes estabelecidos pela tradição, moral e costumes. Para o autor, liberdade e ansiedade representam manifestações cognitivas e culturais de uma rearticulação histórica da forma como valores e regras estruturais permeiam a existência individual. A vivência contemporânea é, nesse sentido, marcada por uma constante reavaliação e reorganização das esferas de nossa vida, sempre tendo em vista um projeto de autorrealização.

A possibilidade de observação dos processos pessoais de formação das auto-identidades é de fundamental importância para a análise sociológica que pretendo empreender. Levando em conta os significados da prática voluntária e do cuidado investido na escuta e apoio emocional oferecido pelos homens e mulheres entrevistados, poderei entender, na artesanaria de suas narrativas individuais, como entendem o lugar do CVV dentro das trajetórias de suas vidas. As maneiras pelas quais esses sujeitos contam suas histórias, em uma construção de quem são e de quem querem ser, permite compreender a formação de projetos reflexivos do “eu” na experiência desses indivíduos.

Nesse sentido, engatilha-se a necessidade da discussão da diferença como forma de pensar as mulheres e suas experiências múltiplas. Em *Alice Doesn't*, de 1981, Teresa de Lauretis reflete sobre como representação e experiência se conectam. Interessada em como significados circulam no processo de comunicação estudado através da influência semiótica, a

autora se preocupa com a localização e manejo dos sentidos como parte da vivência das mulheres em sociedade. Lauretis (1981) se propõe a construir uma crítica ao estruturalismo levi-straussiano que, influenciado por Saussure, constrói um sistema que se desdobra em códigos significantes preestabelecidos e conjuntos abstratos que respondem ao seu tempo, mas que se reportam sempre a determinadas organizações mentais próprias a faculdade universal da razão humana. Para a autora, a construção de um sistema aberto em termos de mudança e conflito – que aponta a necessidade imediata de reformulação intelectual das formas de pensar o agir em sociedade a partir da crítica feminista – leva até noção de discurso definida pela artesanaria social e politicamente localizada do que se pode e o que se quer conhecer como base para o agir.

Para Lauretis (1981), a noção de experiência é trazida com o objetivo de nomear o processo que gendrifica e sexualiza seres materiais de existência localizada historicamente. O conceito representa o processo contínuo em que pessoas, em suas vidas práticas, se relacionam com a imagem da mulher e tornam-se mulheres, por exemplo. O exemplo do binômio *woman* e *women* é representativo desse ponto. O primeiro termo reflete uma construção ficcional e discursiva que se liga a outros significados de maneira específica e estabelece determinadas condições de vida. O segundo, por outro lado, representa a existência múltipla e concreta de indivíduos em determinada época. A experiência é utilizada por Lauretis como forma de unir a semiótica e realidade social. De entender como diferentes vivências se relacionam a um sistema que as representa. A noção de “habito” proposta por Charles Pierce é apropriada pela autora em sua definição da noção:

I have proposed instead the term "experience" and used it to designate an ongoing process by which subjectivity is constructed semiotically and historically. Borrowing Peirce's notion of "habit" as the issue of a series of "significate effects," or meaning effects, produced in semiosis, I have then sought to define experience more accurately as a complex of habits resulting from the semiotic interaction of "outer world" and "inner world," the continuous engagement of a self or subject in social reality.
(LAURETIS, 1981, p. 182).

Nesse sentido, a autora propõe uma definição de experiência que relaciona percepção e existência material em meio a um conjunto de relações de poder que constituem a capacidade de determinados agentes em construir as imagens em relação às quais grupos como as mulheres produzirão suas subjetividades e desejos.

Outra autora importante para a discussão da experiência é Joan Scott, que, em uma reflexão sobre o papel da experiência como evidência para a análise histórica, afirma que cabe ao investigador e à investigadora tratá-la como decorrente de um processo onde personalidade individual e localização sócio-histórica do sujeito estão profundamente imbricados (SCOTT, 1991, p. 795). Assim como Butler (2013), a autora alerta para o risco da construção de uma pesquisa que se baseie nas experiências dos indivíduos tratando-as como dados dos quais se parte, e não aos quais se chega examinando as diferentes camadas que misturam fatores sociais e agência individual. Essa categoria deve ser, nesse sentido, historicizada – entendida como ponto de vista subjetivo situado em determinado tempo – e não tratada como prova sobre a qual um estudo estabelece sua autoridade.

Experience is not a word we can do without, although, given its usage to essentialize identity and reify the subject, it is tempting to abandon it altogether [...] This entails focussing on processes of identity production, insisting on the discursive nature of "experience" and on the politics of its construction. Experience is at once always already an interpretation and something that needs to be interpreted. What counts as experience is neither self-evident nor straightforward; it is always contested, and always therefore political. (SCOTT, 1991, p. 797).

Seguindo a proposta epistêmica de Foucault, Scott propõe um debruçamento da história sobre o processo de construção – e não descoberta – da experiência. Nesse sentido, o testemunho histórico representa um ponto de vista que deverá ser interpretado e reconstruído. Assim, a subjetividade deve ser situada histórica e socialmente em um processo de investigação onde as posições de indivíduos – raça, classe e gênero são alguns dos exemplos – se entrelaçam às suas escolhas pessoais propondo um arranjo investigativo que permite observar a agência em relação a determinado momento da história.

A contingência da subjetividade enquanto fenômeno empírico dirige o debate para a noção de diferença como norteadora da observação da agência através da teoria social. Profundamente influenciada pelas contribuições de Gilles Deleuze, Felix Guattari e Jacques Derrida, a noção de subjetivação política através da miríade de devires se torna uma forma de pensar a multiplicidade das experiências dentro do debate pós-estruturalista envolto na desconstrução de um sujeito histórico que pensa e deseja de maneira universal (ENCHANDÍA, 2015). Assim, torna-se fundamental a consideração dos marcadores sociais da diferença como derivações que se inter-relacionam e constituem vivências diversas em contextos que se proliferam como modos de existir. Esses precisam ser pensados para além de

um lugar enquanto particularidade e devem, com isso, questionar normalidades e normatividades – restitui-las a sua condição contingente, de impossível totalização.

A noção de experiência *das mulheres* foi concebida também como uma via de entrada que tem o potencial de apresentar novas dimensões à esfera do conhecimento (ADÁN, 2006, 250-251). A autora apresenta e revisa a importância da categoria da experiência dentro da construção da teoria do ponto de vista dentro do feminismo. Através de análises das produções de teóricas como Donna Haraway, Sandra Harding e Helen Longino, a autora propõe um encontro entre interfaces que possibilitam pensar a situacionalidade e parcialidade do conhecimento – que é sempre, não somente conectado a um lugar temporal e espacial, mas também a um conjunto de atividades sociais específicas. Embora coloque alguns problemas para a reorganização geral da experiência das mulheres enquanto categoria oprimida (ADÁN, 2006, p. 278), essa perspectiva se mostra fundamental para a arteficialidade de uma cartografia política que possa entender subjetividades como experiências empíricas quando ligadas a narrativas pessoais.

3. 1. Uma inversão parcial dos perfis do cuidado dentro do CVV

Traço/Nome ³¹	Camila	Gabriel	Antônio	Edirlene	Paulo	Paloma	Carina	Elizete
Idade	30	30	74	47	43	33	43	30
Gênero	Fem	Masc	Masc	Fem	Masc	Fem	Fem	Fem
Raça	Branco	Branco	Branco	Branco	Negro	Branco	Branco	Negra
Possui filhos	Não	Não	Sim	Sim	Não	Não	Não	Não
Escolaridade	Superior Completo	Cursando Doutorado	Superior Completo	Superior Completo	Mestrado Completo	Cursando ensino superior	Cursando ensino superior	Superior Completo
Ocupação	Eng. Civil	Psicólogo	Aposentado	Dona de Casa	Eng. químico	Técnica em Enfermagem	Estudante ³²	Arquiteta
Religião	Ateia	-	Cristão	Espírita	Católico	Diversas	Católica	Católica
Outro voluntariado	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Não	Sim
Período em que esteve no CVV	2015-2016	2014-2017	1996 -	2015-2017	2015-2018	2013-2018	2014-2018	2015-

Tabela 2 – Perfis das entrevistadas e entrevistados. Fonte: Henrique da Costa Valério Quagliato. Pesquisa de campo 2018-2019.

Com altos índices de instrução formal, participação no mercado de trabalho e em sua maioria religiosa, o perfil das entrevistadas e entrevistados corresponde parcialmente àquele evidenciado pelas pesquisas visitadas no capítulo anterior (DOCKHORN, 2007; DOCKHORN; WERLANG, 2009). Contudo, o que a comparação deste quadro ao cenário da divisão de práticas, responsabilidades e reconhecimentos do cuidado pode nos dizer sobre a entidade em questão? Como os sujeitos que compõem o Centro de Valorização da Vida se relacionam com a cartografia mais ampla do cuidar apresentada anteriormente?

Como vimos no capítulo anterior, as atividades do cuidado são comumente realizadas por aqueles e aquelas que vivem em piores condições socioeconômicas – populações pobres, pessoas de baixa escolaridade, negros, negras e imigrantes – a serviço das parcelas privilegiadas da sociedade (TRONTO, 2013; HIRATA; GUIMARÃES et al., 2012). As características sociais dos indivíduos com os quais conversei em minhas entrevistas são quase diametralmente opostas aquelas que definem quem normalmente carrega a responsabilidade das práticas do cuidado globalmente: as pessoas que cuidam através do Centro de Valorização

31 Em função da preservação do anonimato das entrevistadas e entrevistados, os nomes citados aqui são fictícios.

32 Embora Carina hoje seja estudante do curso de Psicologia da UFPR, é formada em Pedagogia e trabalha como professora há alguns anos.

da Vida pertencem aos quadros economicamente seguros, brancos e altamente escolarizados. Em nossa sociedade, esse é o grupo que geralmente faz uso de serviços desvalorizados do cuidado e, por conta dos benefícios sobre os quais se apoia, pode dedicar-se ao trabalho voluntário. Isso lhes garante o que Tronto (2013, p. 118) chama de *charity pass*, um “passe livre” para não pensar sobre as desigualdades da distribuição e das responsabilidades do cuidado concedido a demográficos privilegiados por causa de seu esforço caridoso. Contudo, um traço da composição do voluntariado dentro do Centro de Valorização da Vida persiste semelhante ao perfil do cuidado no resto do mundo: sua maioria feminina. Mais que apenas a maioria do rol de entrevistas desta pesquisa, as observações participantes e afirmações dos próprios entrevistados e entrevistadas também sustentam a afirmação de que o posto do CVV em Curitiba é composto por mulheres, majoritariamente³³.

3. 2. A feminilização no Centro de Valorização da Vida em Curitiba

O perfil específico das mulheres que entrevistei diz algo importante sobre a relação entre localização social e voluntariado feminino. Nota-se que apenas uma delas não exerceu uma ocupação profissional ao mesmo tempo em que esteve dentro do Centro de Valorização da Vida. A grande maioria das voluntárias e ex-voluntárias com as quais tive contato fizeram a escolha de lidar com sua jornada de trabalho formal e suas horas como atendentes dentro do CVV – muitas cursando ensino superior e pós-graduações ao mesmo tempo em que trabalhavam e atendiam pela entidade. Como vimos anteriormente, Albert e Velázquez (1999) representam um ponto de vista que afirma a presença feminina no trabalho voluntário como efeito direto de condições estruturais ligadas à dificuldade geral de inserção das mulheres no mercado de trabalho – que levaria a continuação de sua alocação nas atividades do cuidado, agora na esfera pública. Contudo, o caso das mulheres do Centro de Valorização da Vida se mostra diferente. Seu pertencimento aos quadros médios e economicamente estáveis está ligado a uma maior inserção feminina no mercado de trabalho, efeito indicado por Bila Sorj e Adriana Fontes (2012, p. 106). Dessa forma, o perfil socioeconômico das voluntárias da

33 Importante notar que, novamente, os trabalhos de Dockhorn (2007) e Dockhorn e Werlang (2009) também já sugeriam um quadro como este. Além da majoritária composição feminina – também presente em outras pesquisas sobre serviços voluntários (SILVA, 2006; FERREIRA, 2016) –, nota-se a composição de um perfil marcado por uma classe média com alto grau de instrução, que reforça a ideia de que a condição econômica estável é condição importante para o engajamento no voluntariado (CAVALCANTI, 2002).

entidade está ligado a maneira pela qual manejam seu tempo entre atividade profissional e seu voluntariado³⁴.

Para Camila³⁵, por exemplo, manejar ocupação formal e o envolvimento dentro do CVV ocupava papel fundamental para sua narrativa de vida. A entrevistada estudou engenharia civil em uma universidade privada da capital paranaense. Contudo, é descontente com a profissão. Escolheu-a na busca por um bom lugar salarial, mas não se vê realizada financeiramente. Ao mesmo tempo, me contou que preferia ter feito sua graduação em Design, Arquitetura ou em algum outro curso pelo qual tivesse mais apreço. Me disse que hoje vive uma rotina de trabalho caótica e desconfortável. Quando conversamos sobre sua saída do Centro de Valorização da Vida, Camila mencionou a forma como os encargos práticos da entidade – plantões, reuniões e cursos internos – e o conteúdo das ligações pesaram sobre sua saúde mental. Assim, decidiu que não estava bem o suficiente e se afastou do Centro de Valorização da Vida. Contudo, estava esperançosa com um concurso público no qual havia sido aprovada recentemente. Isso significaria mais estabilidade e tranquilidade no emprego – fatores mencionados para lembrar de sua intenção de voltar à entidade assim que possível.

Ainda que o uso do tempo tenha uma importante função na relação entre trabalho voluntário e ocupação assalariada para Camila, o descontentamento com sua área de atuação profissional era, muitas vezes, balanceado por seu envolvimento com o CVV. Para a entrevistada, que já realizou outras atividades anteriormente, existe, nas razões pelo engajamento voluntário, uma vontade de se sentir bem ao ser útil:

Pra mim, foi uma *vontade de me sentir útil* e de passar a minha experiência pra frente. Eu vejo na maioria das pessoas a vontade de se sentir útil. “Ah, eu quero ajudar as pessoas” - não é bem assim. A gente quer se fazer bem, né. Nem Madre Teresa tava

34 O uso do tempo é uma questão importante para a discussão a respeito da valorização das atividades que se encontram fora do mercado laboral. Autoras como Carrasco (2006) e Calero, Dellavalle e Zanino (2015) misturam os estudos do cuidado à economia do tempo para construir um quadro de avaliação do trabalho feminino desconsiderado, principalmente em contextos de pobreza. Contudo, para a maior parte das entrevistadas de minha pesquisa a importância do voluntariado em seus projetos reflexivos de vida – inseparável de seu lugar de segurança e independência econômica – fazem com que sejam privilegiadas as relações entre atividade profissional e prática voluntária, em vez do equilíbrio entre ocupação formal e trabalho doméstico. Veremos também que, no caso de uma das mulheres com quem conversei (Edirlene), a prática voluntária, mesmo preenchendo um espaço importante no cultivo subjetivo, é subordinada à oferta de tempo ao cuidado da família.

35 Camila foi minha primeira entrevistada. Esteve no CVV do início de 2015 até o fim de 2016. Nasceu em 1988, filha de uma bancária e um ex-bancário. Solteira, a entrevistada hoje vive com a mãe, tendo morado sozinha por um período de sua vida. Nos encontramos em setembro de 2018, no café de uma livraria em Curitiba.

fazendo pra ela mesma, ela queria agradar a Deus, né? (CAMILA, Entrevista I, 2018, destaques meus)

Camila faz referência ao próprio exercício de doar-se como forma de sentir-se útil. Misturam-se aqui duas esferas conectadas pelo engajamento da experiência subjetiva. Nessa fusão, o âmbito da utilidade se entrelaça ao âmbito do sentimento e realização pessoal. Para a entrevistada, que realizou diversos cursos dentro do CVV e chegou a ministrar o curso para novos voluntários, essa união serve como ferramenta para um cultivo de si e um exercício de autorrealização identitária. Porém, algo mais se destaca nesse movimento de construção da própria identidade: esse é um movimento que se dá em relação a um principado moral. Se, para além de ajudar outras pessoas, Madre Teresa tinha, aos olhos da entrevistada, o objetivo fundamental de agradar a Deus, Camila também pretende aperfeiçoar-se frente a um pressuposto cívico de engajamento em torno do coletivo.

Quando perguntada sobre as coisas das quais sentia falta na rotina do voluntariado no CVV, a entrevistada disse:

C: [...] eu acho que ter um objetivo em comum com as pessoas. Parece que no trabalho, assim... aqueles engenheiros ogros

H: Não se sente representada...

C: aquela turma de direita

H: você se posiciona mais à esquerda do espectro?

C: ((acena positivamente))... né...

H: aliás... essa é uma questão que você notou no CVV? O pessoal colocando essas questões...

C: Então... a gente tem aquela coisa – eu não sei como está agora em época de eleições ((risos)) – mas tinha uma coisa de não colocar posicionamento religioso, político.... Mas eu acho que não tem como não bater com as ideias de esquerda... mas a gente não comenta ((risos))

H: Ah, é? Mas pra você ... em que sentidos ele tem a ver com a esquerda?

C: Ah... com as ideias de solidariedade. De fazer o bem... fazer o bem de graça pra alguém. (CAMILA, Entrevista I, 2018)

Camila sente falta da sensação de engajamento em prol de um objetivo comum que tinha através do CVV e utiliza a distância que sente em relação a seus colegas de trabalho para evidenciar esse contraste. Porém, na exemplificação dessa dissonância, constrói-se uma

relacionalidade entre valores de esquerda e sua antítese na direita que evidencia uma espécie de pressuposto através do qual o sentimento de utilidade tem sentido para a entrevistada. Assim, sentir-se útil é também oferecer o próprio esforço tendo como norte as ideias de solidariedade e de fazer o bem gratuitamente para outros. Para a entrevistada, suas visões sobre voluntariado e esquerda se misturam em uma amálgama de valores que dão sentido a uma busca do serviço voluntário – que tem, em sua experiência pessoal, o objetivo de construir um sentimento de utilidade em relação a um conjunto de valores previamente constituídos.

Essa atividade, que servia como forma de dar sentido à própria vida, foi apresentada, na narrativa da entrevistada, também como parte de um binômio entre ocupação profissional e engajamento voluntário. Ocupando a maior parte de seu tempo com uma atividade que não lhe satisfaz subjetivamente, Camila se sente mais distante de um espaço que lhe proporcionava um exercício identitário importante. Na medida em que seu esforço em torno do voluntariado dentro CVV dava sentido a sua vida ao lhe proporcionar a sensação de utilidade, a saída da entidade é marcada por uma sensação negativa, de vazio: “Eu *me sinto menos útil agora*, então... eu estou numa vibe assim... de casa pro trabalho, do trabalho pra casa então eu sinto que eu *estou vivendo pra nada*, assim... e lá eu me sentia mais útil, pelo menos.” (CAMILA, Entrevista I, 2018, destaques meus).

Outro exemplo importante para pensar a maneira como se relacionam atividade profissional e cuidado voluntário é a história de Elizete³⁶. Sendo a única das mulheres com quem conversei que permanece até hoje dentro do Centro de Valorização da Vida, a entrevistada tem uma larga carreira de cursos de aperfeiçoamento e, desde 2015, coordenou por diversas vezes do Programa de Seleção de Voluntários. Quando conversamos sobre as razões de seu engajamento em torno de atividades voluntárias, a entrevistada recupera a ideia da necessidade de agir positivamente. Mais que isso, a intenção de Elizete para sua entrada no voluntariado está relacionada a intenção de fazer mais pelo cotidiano para além dos outros papéis que ocupa em sua vida:

36 Filha mais nova de uma família bastante católica do interior do Paraná, no município de Maringá, Elizete mudou-se para Curitiba em 2015 em função de uma especialização na área de arquitetura que acabou garantindo-lhe um emprego na área. Hoje, com 30 anos de idade, é solteira e mora sozinha na capital paranaense. Antes de participar do CVV, em sua adolescência, voluntariou-se em uma ONG voltada ao cuidado de animais de rua e, por um curto período de tempo, tentou acompanhar idosos em um asilo de sua cidade natal – o que lhe causou profundo desconforto e uma impressão ruim que permanece até os dias de hoje.

Eu queria, assim, fazer alguma coisa, além. Porque, assim, a gente trabalha, a gente estuda, a gente é filho, é irmão, é namorada e a gente quer... eu queria fazer alguma coisa além, assim... é bem isso mesmo. A minha visão é exatamente a “tá. Beleza. Mas realmente eu só estou indo na onda... to fazendo o que todo mundo faz... eu quero fazer alguma coisa além”. E daí eu procurei trabalho voluntário. (ELIZETE, Entrevista VIII, 2019).

De maneira semelhante a Camila, as motivações de Elizete também são transpassadas pela ideia de uma atividade que supere a rotina construída em torno do trabalho ou da família. A maneira como decide agir em função de uma causa está também ligada ao intuito de fazer mais que a maioria das pessoas. Nesse sentido, a doação de si para uma causa também é uma forma de cultivar ativamente a si mesma através do engajamento que tem o objetivo de construir uma sociedade melhor.

Mais do que todos os entrevistados e entrevistadas, Elizete relatou uma grande quantidade de adaptações para que pudesse manter um equilíbrio entre sua ocupação profissional e o trabalho que realiza dentro do Centro de Valorização da Vida. Inicialmente tendo escolhido atender nas tardes de domingo, logo decide mudar para os atendimentos mais longos da madrugada em função de uma nova organização da agenda ligada a uma oportunidade profissional:

A minha especialização era como se fosse uma residência médica, só que na minha área. [...] Quando eu tava pra sair, ali em abril de 2015, eu recebi um convite pra trabalhar em outro setor. Daí por contrato de um órgão público e aí fui pra esse setor e aí com o tempo começou a demanda de viajar pro interior. Então às vezes eu viajava de domingo e às vezes isso complicava meu atendimento. E aí no corujão, por ser um corujão a gente faz oito horas e a gente trabalha ... a gente trabalha... a gente vai numa semana, na outra não. (ELIZETE, Entrevista VIII, 2019).

Mais à frente, Elizete continuou tendo problemas em manejar sua atividade profissional com o atendimento no CVV e, por isso, decide atender pelo e-mail:

E: [...] E aí a questão de reunião, treinamento tem seu tempo... eu tinha que fica na minha agenda: “não, mas essa semana eu to trabalhando, então eu vou ter que repor...” sabe?

H: aham... tem todo um manejo.

Elizete: exatamente. E aí chegou num momento em que, realmente, eu não tinha condição de abraçar todas essas demandas. Daí eu fui pro e-mail. Fui atender só por e-mail, depois de, acho que dois anos atendendo, eu fui só pra e-mail. Porque e-mail você atende na sua casa. Você responde o e-mail na sua casa. Daí, nas reuniões do grupo geral.... E as reuniões do grupo do treinamento é online também. Então abre a

oportunidade de você ter um pouco mais de mobilidade, digamos assim. (ELIZETE, Entrevista VIII, 2019).

A entrevistada decide aderir a uma outra prática de atendimento – dotada de mais mobilidade, mas que carrega uma responsabilidade quase diária de acompanhamento de pessoas atendidas – para que o tempo dedicado ao Centro de Valorização da Vida possa se adequar às demandas de sua vida profissional. Nesse sentido, para Elizete, a importância de sua ocupação dita a maneira pela qual sua relação com o trabalho voluntário no CVV se torna possível. A entrevistada afirma sentir grande orgulho do trabalho que realiza:

Eu acho bem gratificante poder saber que eu sou um apoio pra alguém que, às vezes, não tem apoio nenhum. Então eu me sinto muito bem nesse papel de poder, assim, ajudar o pessoal. Além do mais, como eu falei, eu acredito muito no trabalho. Eu acredito, não só, nessa parte do atendimento que é a parte mais urgente, a mais direta. Mas, por exemplo, toda pessoa que vai, que faz o PSV [Programa de Seleção de Voluntários], o CSV [Curso de Seleção de Voluntários] inteiro, ela tá absorvendo e ela ia levar aquilo pro mundo. Ela pode não virar voluntário, mas ela vai mudar enquanto pessoa, provavelmente. É bem difícil alguém passar por tudo isso e não levar uma coisinha que seja. E vai refletir isso pra outras pessoas que também vão acabar prestando atenção nessa mudança, nesse... “essa pessoa não te me dando tanto conselho... o que será? Ah! Gostei de não receber tanto conselho...”. Então eu acho que isso vai aumentando, vai replicando. É muito legal, assim, participar disso, sabe? (ELIZETE, Entrevista VIII, 2019).

Junto da gratificação pessoal de poder oferecer apoio para pessoas que passam por momentos emocionalmente difíceis e mesmo por períodos de ideação suicida, está entremeado o sentimento de fazer parte de um movimento maior. Nele, as transformações subjetivas engatilhadas pelos treinamentos e reflexões propostas pelo CVV promovem uma mudança interior nos indivíduos que, por sua vez, provocam essas mudanças nas pessoas a sua volta. Dessa forma, Elizete sente-se pertencendo a um movimento que, dando início a transformações interiores em cada um dos indivíduos que alcança, consegue promover, em suas palavras, uma “sociedade mais fraterna” (ELIZETE, Entrevista VIII, 2019).

Percebe-se que os arranjos através dos quais as mulheres dedicam ou dedicaram seu tempo ao Centro de Valorização da Vida estão condicionados por sua intenção em manejar atividade profissional³⁷ e engajamento voluntário – profundamente ligados a projetos pessoais em prol de objetivos coletivos para transformação do mundo. Assim, o lugar social das

³⁷ A esses dois exemplos, pode-se somar o caso de Carina, que já chegou a conciliar seu antigo emprego de professora com seu curso superior de psicologia e o trabalho voluntário no Centro de Valorização da Vida durante alguns anos – tendo saído bem recentemente em função da carga dos últimos semestres da faculdade.

mulheres que doam altruisticamente sua oferta de escuta e apoio emocional dentro do CVV indica que a dificuldade de inserção no mercado de trabalho e a simples continuação das atividades do cuidado na esfera pública não nos ajudam a entender a presença das entrevistadas – que, em sua maioria, são solteiras e têm empregos próprios. Seus envolvimento com o voluntariado podem ser melhor compreendidos se tomados como um esforço duplamente facetado, onde determinadas éticas de si – pautadas pelas ideias de “sentir-se útil” e “fazer algo além” – se conectam ao esforço de transformação da sociedade. Assim é, por exemplo, o caso de Elizete e seu esforço em prol do objetivo de construção de uma sociedade mais fraterna. Para essas mulheres, o tempo que dedicam ao cuidado que realizam dentro do Centro de Valorização da Vida é, antes de mais nada, uma forma de agir no mundo à medida em que engajam-se intimamente ao esforço de modificá-lo. Esses são projetos de vida amplamente reflexivos que, como vimos, não opõem necessariamente, atividade profissional e atividade de cuidado.

Entretanto, é importante notar que a atividade profissional não é o único elemento que tem de ser gerenciado por voluntárias mulheres do CVV. Edirlene³⁸, por exemplo, deixou o Centro de Valorização da Vida em 2017 por causa de problemas com a maneira pela qual o posto de Curitiba era administrado. A entrevistada contou-me sobre seu descontentamento com a falta de flexibilidade em relação a plantões, agendamento de reuniões e até mesmo com a maneira pela qual o regulamento era posto em prática. Não descartando a necessidade de regras para a organização da atividade voluntária dentro da entidade, pontuou a necessidade de avaliação particular de cada uma das situações. Tendo em vista que a falta em um plantão de atendimento sem agendamento prévio de substituição é um critério irrevogável para exclusão do voluntário ou da voluntária, Edirlene cita um exemplo:

Ok, eu concordo com “eu vou viajar, então eu procuro alguém, alguma pessoa... alguém consegue colocar pra mim, eu reponho depois...” acho justo. Agora, eu fazia de manhã cedo... se eu acordo e meu filho está doente, eu não tinha como deixar o meu filho doente em casa e fazer trabalho voluntário. Como é que eu ia fazer trabalho voluntário com a cabeça...? Não dá! (EDIRLENE, Entrevista IV, 2019)

Nessa citação é possível notar, também, um segundo componente interessante na maneira pela qual a entrevistada maneja sua experiência dentro do CVV com o restante de sua vida. Se Camila e Elizete tinham de lidar com a divisão de seu tempo entre ocupação

38 Edirlene é casada, tem 47 anos de idade e foi indicada por Camila. Nossa entrevista aconteceu ao final do mês de fevereiro de 2019.

profissional e trabalho voluntário, Edirlene tinha de equilibrar sua dedicação ao voluntariado e à sua família. A entrevistada é casada e, dentre todas as mulheres entrevistadas, é a única mãe – tem um filho que recentemente completou 18 anos de idade. Mesmo sendo formada em Direito, dedica-se integralmente aos cuidados do garoto e da casa. Fica claro que, para Edirlene, a família está sempre em primeiro lugar e os cuidados voluntários que ofereceu não poderiam ser sobrepostos a seu cuidado materno. Da mesma maneira que as obrigações profissionais das primeiras duas entrevistadas determinavam a quantidade de tempo que poderiam oferecer ao trabalho voluntário, a família de Edirlene ocupa um lugar central para pensar sua disponibilidade em doar-se em função de uma causa.

A trajetória da entrevistada também entrecruza dois componentes para a compreensão do cuidado voluntário em sua narrativa. Nascida no interior do Rio Grande do Sul, Edirlene e sua família mudaram de cidade diversas vezes por causa da ocupação de seu marido como engenheiro químico. Hoje, mora com o filho no centro de Curitiba enquanto seu cônjuge vive na Argentina. Entre todas essas idas e vindas, a narrativa da entrevistada reserva um espaço especial para os seis anos em que morou em Xangai, na China. Ali começa sua história com voluntariado.

Matriculando seu filho em o que chamou de um “escola americana”, Edirlene destacou o contato com uma cultura de intensa participação dos pais em torno da comunidade escolar. Relutante de início, foi convencida pela oportunidade de acompanhar seu filho mais de perto e então engajou-se em torno das atividades escolares. Ela e outras mães se envolviam na correção de trabalhos, passeios, projetos extracurriculares e outras diversas atividades. De volta ao Brasil, em 2015, Edirlene disse sentir falta dessa experiência. Frustrada pela impossibilidade de se envolver dessa forma com as escolas nas quais seu filho estudou aqui, decidiu procurar um outro serviço voluntário e, a partir daí, encontrou o Centro de Valorização da Vida.

Dessa forma, é importante notar que seu primeiro contato com a doação de si esteve profundamente ligado a uma experiência imigrante, mas, principalmente, à extensão de seu cuidado como mãe. Edirlene decidiu se engajar voluntariamente pela primeira vez por conta da oportunidade de estar próxima de seu filho por mais tempo e, incapaz de fazê-lo no Brasil, buscou outra forma de oferecer seu esforço em torno de uma causa. Contudo, a figura de seu filho muitas vezes está presente na forma como lida com o CVV. A lembrança do rapaz entremeia os comentários de Edirlene principalmente no que se refere aos atendimentos e

demais propostas da entidade que envolvem adolescentes da mesma idade. Apesar de afirmar serem cuidados de tipos diferentes, quando comentado sobre a relação entre maternidade e escuta através do Centro de Valorização da Vida, a entrevistada comenta:

E: Claro que, se eu for atender, atendi um adolescente... pensar “poxa, poderia ser meu filho” e pensar “o que eu diria pro meu filho uma hora dessas?”... né... tem aquela coisa assim do... e tinha coisas que eu aprendi no CVV que eu usava pro meu filho em casa também... dar uma pescada... ver como é que ele tava, como é que ele...

H: você usava com seu filho em casa?

E: Eu usava com meu filho em casa, exato.

H: Interessante.

E: Sim. Porque eu penso que não adianta eu estar lá fora pra ajudar alguém e daqui há pouco meu filho precisa de mim... e adolescente é complicado, a gente sabe disso... Então eu tentava assim... (EDIRLENE, Entrevista IV, 2019)

Antes disso, Edirlene também comentou sobre os tipos de atendimento que mais lhe marcaram durante seu período no Centro de Valorização da Vida:

Olha, eu vou te dizer que uma vez, assim, que eu chorei junto com a pessoa... e *era um adolescente* que tava ligando... realmente um problema bem assim... então... tu vê que a pessoa tava precisando, era uma coisa assim... porque às vezes dá vontade de dizer “não, fica aí... só um pouquinho que eu vou aí e *te pego no colo...*” (EDIRLENE, Entrevista IV, 2019, destaques meus).

Os exemplos se multiplicam. Quando participou do grupo de ações comunitárias do CVV, a entrevistada lembrou da importância de alcançar os jovens da idade de seu filho; e, em seus exemplos de atendimentos dentro e fora da entidade³⁹, Edirlene guardava especial empatia pelas histórias de mães que contavam sobre a perda de seus filhos. Dessa forma, nota-se que, em sua narrativa, muitas vezes a oferta de apoio emocional e escuta se misturavam ao tipo de atenção que reservava a seu filho. Ao contar sobre sua experiência como voluntária do Centro de Valorização da Vida, a entrevistada revela uma eventual interposição entre a forma como cuida de seu filho e a maneira pela qual oferece seu atendimento a determinados perfis através da entidade.

³⁹ Depois de sua saída do Centro de Valorização da Vida, a Edirlene ainda passou um ano oferecendo atendimento fraterno no Hospital Espírita do Bom Retiro, em Curitiba. Seu trabalho era oferecer escuta e apoio emocional para internados da ala psiquiátrica. O convite para a iniciativa veio de uma antiga colega do CVV – que também coordenava a área de atendimentos no Hospital – por ser filiada ao espiritismo.

3. 2. 1. Suicídio, saúde mental e os usos da experiência das mulheres dentro do cuidado voluntário

Debruçando-nos sobre a narrativa de Edirlene a respeito de sua entrada no Centro de Valorização da Vida, encontraremos um traço importante para compreender as experiências das mulheres que buscam essa entidade. Quando conversávamos sobre as motivações da escolha pelo CVV, a entrevistada disse já conhecer o Centro de Valorização da Vida desde sua infância por conta de um programa de televisão⁴⁰ e, ao mesmo tempo, contou que morava ao lado do posto da entidade em Curitiba. Contudo, ao longo de nossa entrevista, Edirlene revelou uma razão mais profunda para a escolha do esforço de oferta de escuta e apoio emocional através da entidade: quando mais nova, a entrevistada tentou cometer suicídio.

E: Mas e por que, também: porque eu já tentei suicídio.

H: Ah, sim...

E: Quer dizer, na época... pra mim nem foi tentativa de suicídio. Depois foi uma coisa que eu comecei... depois caiu a ficha... se eu passei uma gilete no pulso é tentativa... então, assim, eu queria também falar pras pessoas o porquê de não fazer... Pra quê se dar uma chance... aquela coisa assim. Porque a tentativa de suicídio que é o tópico que a gente fala que é o mais forte do CVV... [...] eu queria poder explicar para alguém, se ligasse, que a vida melhora... não é... em um momento passa... (EDIRLENE, Entrevista IV, 2019)

Nas motivações de Edirlene, o desejo de auxiliar as pessoas dessa forma específica está profundamente atrelado ao que passou quando mais nova. Existe aqui também o ímpeto de engajar a própria experiência no cuidado de outras pessoas que passam por situações semelhantes. A vivência da necessidade de cuidado converte-se na escolha de oferecer ajuda. Apropriando-se reflexivamente de uma parte de sua trajetória, a entrevistada pretende converter seus momentos difíceis em capacidade de cuidar. Edirlene instrumentaliza sua própria história de vida e a converte em um projeto para o auxílio de outras pessoas.

De maneira parecida, a relação de Camila com o Centro de Valorização da Vida é transpassada pela maneira como lida com suas vivências em relação a sua saúde mental. Diagnosticada clinicamente com ansiedade – e buscando tratamento psiquiátrico e psicológico desde sua formatura – a engenheira soube da existência da entidade por meio de conversas

40 Tratava-se de um episódio da série *Caso Verdade*, exibida pela Rede Globo no início da década de 1980. Intitulado *Disque CVV para viver*, o programa contava a história de uma mulher que, com a ajuda do Centro de Valorização da Vida, passava por uma crise suicida, recuperando seu bem-estar e saúde mental.

com sua psicóloga. Ali, ouviu falar de um serviço voluntário – sediado nas proximidades do lugar onde trabalhava – através do qual se oferecia apoio emocional para outras pessoas pelo telefone. Conforme avançava em seu tratamento, sentia vontade de ajudar – de “estar do outro lado”. Poderia, dessa forma, oferecer para outras pessoas aquilo que lhe faltou quando passou por fases difíceis em sua vida. Dizendo ser considerada por pessoas próximas como uma boa ouvinte, sua ideia era utilizar-se de sua própria experiência para ajudar outros. Sabendo das dificuldades ligadas à vivência de situações emocionalmente difíceis em momentos onde não há alguém para desabafar ou dividir a dor, Camila apresentou os motivos de sua entrada no CVV operando uma inversão na dualidade estabelecida entre o papel de quem necessita de ajuda e quem oferece essa ajuda. Tendo vivido um dos lados dessa relação, a entrevistada viu no Centro de Valorização da Vida a oportunidade de engajar parte de sua história de vida para auxiliar outras pessoas.

Contudo, essa não é a primeira vez em que se relaciona com a área do voluntariado. Anteriormente, Camila também se engajou esporadicamente na iniciativa TETO – organização internacional empenhada na construção de casas para a população pobre que vive nas periferias. Comentando sobre o que havia em comum entre o CVV e a ONG ligada a moradia popular, a entrevistada revela uma relação interessante entre suas vivências individuais e o uso delas em prol de outras pessoas:

[...] A gente aplica o que a gente leva mais jeito, né. Como engenheira [na TETO], e no CVV... tipo, eu passei por situações ruins e não tive com quem conversar. Daí quando eu descobri o CVV... tipo, será que eu posso estar do outro lado agora? Posso ajudar alguém, tipo, conversando? (CAMILA, Entrevista I, 2018).

O mote para o engajamento em torno do serviço voluntário parece ser, para Camila, a questão: *o que tenho a oferecer para essa causa?* Assim, nota-se que a ideia de aplicação da própria experiência em diferentes áreas constrói uma equivalência substancial entre os anos de estudo e atuação profissional no ramo da engenharia civil e o esforço de reflexão sobre si ligado a vivência com problemas de saúde mental da entrevistada. Reflexivamente, cada uma dessas esferas da trajetória identitária de Camila pode ser empregada em diferentes esforços em prol do auxílio de outros. Em nossa conversa, essa consideração de sua própria subjetividade exprime um agenciamento de si que garante uma espécie de destino possível ou utilidade para as próprias experiências vividas. Da mesma forma em que seu curso superior e ocupação formal a tornam competente para atuar voluntariamente na área da moradia popular,

sua própria história com problemas de saúde mental a tornam apta a oferecer apoio emocional e escuta para outros que possam passar por problemas parecidos aos dela. Como no caso de Edirlene, constrói-se aqui uma instrumentalização da própria vivência. Assim, Camila dá propósito ao próprio passado.

Como boa parte das pessoas que entrevistei nessa pesquisa, Elizete também não estava, inicialmente, procurando especificamente por um serviço ligado à prevenção de suicídio quando encontrou o CVV. No mesmo ano em que se mudou para Curitiba, a entrevistada começou a procurar atividades voluntárias e encontrou o Centro de Valorização da Vida em uma lista organizada pelo site *euqueroajudarcuritiba.com.br*. Além da ideia de um cuidado voltado às necessidades emocionais lhe chamar a atenção, também lembrava-se de alguns comerciais de televisão sobre a entidade. Contudo, assim como quatro, as cinco mulheres com quem pude conversar, Elizete trouxe uma história pessoal com o tema do suicídio para justificar sua escolha pelo CVV:

Então... quando... essa parte... quando falou dessa parte... eu tenho uma amiga muito próxima. Uma amiga irmã... que a gente fez desde o ensino fundamental juntas e, quando nós tínhamos quinze anos, o pai dela se suicidou. E foi muito difícil... porque, assim, na época ela desabafava um pouco, mas ela sempre foi uma pessoa mais fechada. E sobre isso, depois daquele momento ali de perda, raramente ela falava, ela tocava no assunto ou às vezes... às vezes você citava alguma coisa... “ah... fulano morreu”, era só morte, não era nem suicídio... você via que a expressão dela já mudava. E eu via que ela mudou enquanto pessoa. Ela era uma pessoa antes desse fato e depois ela é uma outra pessoa. E, alguns problemas que eu vejo às vezes que ela tem na vida dela, eu vejo que é porque ela não conseguiu se abrir pra esse processo, vivenciar esse processo, talvez, como ela devia. Então eu vi o quanto de sofrimento que uma pessoa que acaba cometendo suicídio pode causar. Não desmerecendo o sofrimento também de quem tenta, mas em volta, causa muito sofrimento. E também alguns colegas de faculdade que também tentaram... ou talvez mais assim... mais ou menos nessa questão de se despedir, de falar que não valia a pena estar vivo por conta do estresse da faculdade. E aí você começa a fazer “nossa... mas só por conta da faculdade?”... não que seja uma coisa pequena... (ELIZETE, Entrevista VIII, 2019).

Na maneira como Elizete estrutura reflexivamente as razões que a fizeram escolher o Centro de Valorização da Vida como espaço para o engajamento voluntário, uma atenção específica ao tema do suicídio é desencadeada pela proximidade de pessoas em sua vida que expressaram ideação suicida ou que experienciam dificuldades de lidar com o suicídio de outros. Diferente de Edirlene e Camila, a entrevistada não instrumentaliza um passado marcado por problemas com saúde mental ou ideação suicida para atuar voluntariamente na prevenção de suicídio. Contudo, acompanhar os efeitos desses temas sobre as pessoas em sua volta funda em Elizete um conjunto de disposições que, mais tarde, transformar-se-ão em

práticas voluntárias de escuta e apoio emocional. Em sua narrativa, esse conjunto de vivências são convertidos em uma espécie de sensibilidade ao tema.

Algo diferente se dá na história de Paloma⁴¹. Embora reconheça que a busca por um trabalho voluntário esteja conectada à vontade de sentir-se útil e fazer algo pelo coletivo, a entrevistada é categórica em afirmar que sua entrada no CVV foi motivada primariamente por seu interesse pelo tema da prevenção de suicídio. O tema tem grande importância em sua vida e na maneira como organiza sua própria trajetória. Em nossa conversa, a entrevistada citou diversos documentários, estatísticas, jargões médicos e epidemiológicos ligados à prevenção de suicídio. A proximidade com a questão da ideação suicida se inicia, na narrativa de Paloma, aos seus 12 anos de idade, quando soube que sua vizinha havia cometido suicídio. Na sua infância também acompanhou a internação de sua avó paterna – também relacionada a uma tentativa de suicídio. Constrói-se, dessa forma, uma espécie de curiosidade a respeito do tema. Desde mais nova, a busca pelas motivações do intuito suicida e o intenso esforço no combate a esse fenômeno são parte fundamental da identidade de Paloma.

Antes de decidir procurar o Centro de Valorização da Vida, a entrevistada havia criado um grupo dentro da rede social *Facebook* para tentar ajudar pessoas que pensavam em suicídio. cursando o ensino técnico em enfermagem, decidiu tomar a iniciativa e acompanhar com bastante profundidade diversos casos de pessoas que passavam por períodos de ideação suicida.

Eu fazia enfermagem na época. E aí... o grupo existe desde dois mil e treze e tem, sei lá, acho que três mil pessoas mais ou menos no grupo. Só que na época em que o grupo iniciou... até cinquenta membros era muito fácil de acompanhar... porque eu acompanhava, assim, cada um, exatamente... qual era o diagnóstico, quem já tinha diagnóstico, quem não tinha; que medicações tomava, se tomava; quem já tinha ido no psiquiatra, quem não ia... então era muito de perto – diferente do trabalho do CVV, que é uma coisa assim... e daí aquilo pra mim não bastava... que daí o grupo começou a crescer e crescer e crescer e eu já não fui tendo mais... não era mais uma coisa tão... que eu podia acompanhar de perto cada um. Aí eu sentia necessidade de colocar mais administradores no grupo, além de mim, também. Mas o grupo, enfim, deu continuidade... (PALOMA, Entrevista VI, 2019).

41 Paloma tem 33 anos de idade e, tendo formação técnica em enfermagem, hoje cursa Psicologia na UFPR. É divorciada e vive com seus pais. Entrei em contato com a entrevistada após algumas semanas de busca através do contato de uma conhecida que havia estudado com Paloma. Marcamos nossa entrevista no Prédio Histórico da universidade, enquanto a entrevistada esperava seu namorado participar da sessão de encontros do grupo *Amigos Solidários na Dor do Luto*. Nossa entrevista ocorreu de forma bastante desorganizada por conta da falta de locais disponíveis para conversarmos. Não encontrando uma sala, tivemos de escolher um lugar nos corredores do prédio – o que nos fez lidar com barulho e algumas interrupções.

Com a ajuda de alguns administradores, Paloma acompanha o grupo com bastante intensidade até hoje e se orgulha em dizer que, em todos os anos de sua existência, essa iniciativa falhou em salvar apenas três pessoas. A entrevistada conta que já chegou a sacrificar períodos de férias e até mesmo relações pessoais em função de seu comprometimento com as pessoas das quais tomava conta dentro do grupo:

P: [...] perdi namorado quantas vezes por causa disso... dessa menina foi um caso desse... eu perdi um namorado porque assim ó... a gente tava tomando sorvete em Itapuá, vendo navio passar na frente... aí me ligou “ah porque não sei o que...” e eu falei pra ele assim “licença...” levantei e fui atender...

H: e o rapaz?

P: ficou... e falou “pra mim não dá mais... porque é só grupo é só isso, só os outros, os outros...” daí eu falei “Não é só isso”, sabe? (PALOMA, Entrevista VI, 2019).

Paloma decidiu buscar o Centro de Valorização da Vida, em 2013, por causa de uma demanda que surge dentro desse mesmo grupo. Algumas das pessoas com quem a entrevistada mantinha contato ali dentro pediram para que se organizasse um espaço para encontros presenciais. Assim, Paloma decide se organizar para criar esse espaço de ajuda mútua onde as pessoas pudessem se reunir e compartilhar suas histórias pessoais. Durante esse processo, o CVV, através de seus treinamentos, dinâmicas, estágios e atendimentos, representa, para a entrevistada uma via para que pudesse se especializar e se qualificar para lidar com o atendimento de pessoas com ideação suicida. Paloma escolhe o Centro de Valorização da Vida para entender mais sobre prevenção de suicídio, podendo aplicar esse conhecimento dentro da entidade e também em suas próprias iniciativas anteriores.

À exceção de Carina, todas as mulheres com quem pude conversar mencionaram suas conexões pessoais com os temas do suicídio e das dificuldades com saúde mental para justificar a escolha do Centro de Valorização da Vida como espaço dentro do qual quiseram oferecer seu tempo e esforço voluntariamente. Nota-se que as diferentes formas de contato com esse conjunto de questões funda nas entrevistadas um tipo de atenção específica ao tema. Na forma como constroem suas narrativas, esses são momentos que constroem uma espécie de disposição – de atitude frente à necessidade de cuidado que se desenvolve na ideação suicida – que se transforma em prática através do atendimento realizado dentro do CVV. Ao mesmo tempo, a relação de proximidade com o assunto se transforma na percepção dos riscos

da ideação suicida como uma condição compartilhada – como perigo ao qual todas as pessoas estariam sujeitas.

Para Paloma, tal ímpeto se traduz em um interesse enciclopédico pela questão e em uma doação intensa de seus esforços em prol da prevenção de suicídio, em relação a qual o Centro de Valorização da Vida é apenas um dos métodos de realização. Para Elizete, a ciência dos impactos de ações suicidas e a dificuldade de falar sobre eles se transforma em uma predisposição a ocupar-se do tema – que se reflete em seus amplos esforços de adaptação e manejo de tempo para manter-se dentro do CVV. As experiências de Edirlene e Camila, por outro lado, indicam uma transição entre os lugares da oferta e recepção de cuidado. Vivenciando pessoalmente problemas com ideação suicida e saúde mental, constrói-se nas entrevistadas um senso de vulnerabilidade partilhada profundamente ligado ao exercício de pôr-se no lugar de outros e outras que precisem desse tipo de ajuda. Mais que isso, é justamente a experiência íntima com essas questões que constrói, em suas narrativas reflexivas, uma capacidade para o cuidar. Garante-lhes algo a oferecer pela causa da prevenção de suicídio através da oferta de escuta e apoio emocional. Dentro do Centro de Valorização da Vida, constroem um *saber fazer* a partir de um conjunto de *sentires*.

3. 3. Masculinidades e motivações para a realização voluntária de cuidado

Assim como no caso das mulheres, motivações diversas são trazidas nas narrativas dos entrevistados em suas buscas pela oferta de cuidado voluntário em Curitiba. Contudo, é fundamental notar que nenhum deles elencou vivências ou relações pessoais com o tema do suicídio e saúde mental como algo que os fez escolher o CVV. Veremos que existe, em comum a todos aqueles que se voluntariam ou já se voluntariaram pela entidade, um apreço pelo elemento institucional e organizacional do Centro de Valorização da Vida que une as experiências individuais dos homens que decidiram participar do serviço de oferta de escuta e apoio emocional.

Um de meus entrevistados foi Paulo⁴², engenheiro químico de 43 anos. Nascido em Minas Gerais, mudou-se para Curitiba há cerca de sete anos. Sendo católico, sua primeira experiência com trabalho voluntário esteve ligada a grupos de jovens da igreja; depois disso, participou também de um serviço onde fazia companhia para pacientes de hospitais; por fim,

42 Paulo foi indicado por Edirlene como parte de seu grupo de amigos formado dentro do Centro de Valorização da Vida.

durante sua participação dentro do Centro de Valorização da Vida e até hoje, participa de um projeto de apadrinhamento afetivo com crianças que moram em Casas Lares mantidas pelo Estado⁴³. Quando falamos sobre sua entrada no CVV, em 2015, o entrevistado contou sobre a vontade de fazer algo pelos outros e trabalhar para a construção de um modelo de sociedade melhor: “Eu sentia que eu estava na minha vida muito eu comigo mesmo e eu achava que, realmente... eu acredito numa sociedade, mas eu não acredito que ela vai cair do céu. Então eu acredito muito que, assim, se nós queremos realmente, eu tenho que fazer alguma coisa” (PAULO, Entrevista V, 2019). Contudo, junto de seu desejo de se sentir útil para o coletivo, também estava a busca por novas experiências:

A vida estava aquela coisa... casa, trabalho, trabalho, casa, academia... e só. Então eu estava realmente precisando, eu tava querendo sair daquela rotina. Aquela coisa... parece que a vida tinha entrada numa pasmaceira, sabe? Aí eu tava querendo fazer coisas diferentes... aí eu pensei “ah, por que não vou dedicar minha energia pra uma causa?” (PAULO, Entrevista V, 2019).

Ainda que atendesse durante a semana, Paulo era responsável pelos plantões do começo da noite para que o tempo dedicado ao atendimento no CVV não atrapalhasse seu trabalho e sua rotina. Contudo, o entrevistado contou que o Centro de Valorização da Vida exigiu muito de sua atenção, principalmente por sua vontade de estar a frente dos processos internos e de participar do maior número possível de atividades: “Se eu posso dar o máximo, por que eu vou ficar pela metade?! Eu não sei ser medíocre em nada do que eu faço.” (PAULO, Entrevista V, 2019). Além de coordenar o Programa de Seleção de Voluntários por alguns anos, Paulo chegou a ser vice-coordenador do posto do CVV em Curitiba. Por isso, relatou que muitas pessoas a sua volta o elogiavam por seu esforço: “Aí sempre que eu falava no CVV, eu tinha que explicar primeiro o que era. Todo mundo admirava... falava “nossa! Que abnegação é essa! Você deixar sua vida pra ir escutar problema dos outros”... todo mundo assim... tinha uma certa admiração.” (PAULO, Entrevista V, 2019).

43 Por problemas de ordem familiar, esses adolescentes são acolhidos institucionalmente até completarem 18 anos de idade. Projetos de apadrinhamento afetivo visam acompanhar esses jovens a fim de facilitar sua inclusão na sociedade.

Gabriel⁴⁴, psicólogo de 30 anos de idade também já havia realizado outra atividade voluntária. Antes de participar do Centro de Valorização da Vida, o entrevistado trabalhou junto com a ONG Transforme Sorriso no atendimento de crianças carentes da periferia de Curitiba. A ideia de caridade está presente desde o começo de sua trajetória. Quando criança, acompanhava sua mãe até um centro espírita onde realizavam doações de comida.

Gabriel ouviu falar do CVV pela primeira vez através de comentários de colegas de faculdade, mas nunca teve aulas sobre o tema durante sua graduação. Se interessou pelo CVV por ser um lugar em que pudesse se voluntariar durante a madrugada com o objetivo de evitar o conflito com sua jornada de trabalho. Já em 2008, se candidatou duas vezes para o cargo de voluntário atendente, mas sua rotina impediu que pudesse seguir no processo seletivo. Quase seis anos depois, ao final de 2013, o entrevistado participou de um evento a respeito de saúde mental promovido pela UFPR e ali ouviu a fala de Antônio, um dos representantes da entidade em Curitiba. Por causa desse evento, Gabriel se voluntariou novamente pelo Centro de Valorização da Vida no início de 2014 e atendeu até 2017, quando, por conta de uma falta em um de seus plantões, saiu da entidade. Mais tarde, tentou voltar ao CVV, mas sua atividade profissional dificultava a oferta de tempo livre. Atualmente, além de realizar seu doutorado pela UTFPR, atende em clínica e como psicólogo contratado em uma universidade particular. Eventualmente, ministra aulas em especializações e graduações de outras universidades. Hoje, com considerável frustração, o entrevistado diz que seu único engajamento nesse ramo é o que chama de ativismo *online* – auxiliando na construção e tradução de conteúdo para plataformas de cooperação coletiva na internet como *Mozilla*⁴⁵ ou *Wikipédia*⁴⁶.

É interessante notar que, para Gabriel, existe uma construção hierárquica que relaciona a quantidade de esforço e comprometimento necessários em determinado serviço voluntário a um sentimento maior ou menor de validade dessa determinada prática. Quanto mais um projeto de engajamento altruísta em prol do coletivo cobra daquele que se propõe a ajudar, mais ele se conecta ao que Gabriel imagina ser o papel do voluntariado em sua própria vida. A

44 Gabriel nasceu em Porto Alegre e, assim como a entrevistada anterior, também tinha trinta anos de idade. Antes de chegar a Curitiba, em 1997, também morou em Santa Catarina, na cidade de Lajes. O entrevistado iniciou a graduação no Curso de Ciências Sociais da UFPR, mas, preocupado com seu futuro profissional e tendo a intenção de trabalhar durante o dia, trancou o Curso e ingressou no Curso noturno de Psicologia em uma universidade privada de Curitiba. Graduado, Gabriel também possui especialização e mestrado em neuropsicologia e hoje realiza seu doutorado construindo uma pesquisa na área de tecnologia e sociedade.

45 Navegador livre construído coletivamente para oferecer uma experiência de acesso à internet mais leve, segura e desvincilhada da ideia de lucro (www.mozilla.org).

46 Plataforma enciclopédica gratuita e sem fins lucrativos alimentada coletiva e voluntariamente por usuários do mundo todo (www.wikipedia.org).

importância que concede ao esforço individual em função de uma causa fez com que ocupasse diversos cargos dentro do CVV: foi coordenador de seu próprio grupo de atendentes, ficou encarregado pela divulgação do posto e pelas comissões especiais da campanha *Setembro Amarelo* – o que significava realizar intercâmbio entre filiais, conceder entrevistas e pensar em estratégias de planejamento, além da obrigação de realizar seu próprio atendimento.

O entrevistado também conta que também teve seu trabalho reconhecido pelas pessoas a sua volta. Em uma experiência semelhante àquela relatada por Paulo, Gabriel disse não sofrer nenhum constrangimento por causa da atividade de cuidado voluntário praticada. Pelo contrário, gozava de uma percepção social positiva:

Mas acho que, assim, lá não... e eu acho que, embora tenha esse puta viés machista a respeito do cuidado, mesmo, eu acho que trabalho voluntário tem um freio... sempre quando eu falo disso, todo mundo fala “poxa, que massa!”... ninguém nunca fala “viadisse isso”... entendeu... ninguém nunca brincava com isso. Então acho que por trabalhar com prevenção de suicídio, trabalho voluntário... isso daí passa. (GABRIEL, Entrevista II, 2018).

Ainda que a atividade de cuidado proposta pelo Centro de Valorização da Vida seja reconhecida como uma atividade de forte cunho emocional – e o entrevistado reconhece o estigma que envolve a participação masculina nesse tipo de prática – nota-se que a oferta de escuta e apoio emocional em prol da prevenção de suicídio não afeta a percepção que as pessoas em volta têm a respeito da masculinidade de Gabriel⁴⁷.

O compromisso casual envolvido em suas práticas de ativismo *online*, por exemplo, coloca essa prática quase fora do rol de discussão sobre trabalhos voluntários para o entrevistado; da mesma forma, o caráter esporádico do trabalho realizado em função do auxílio de crianças carentes também faz com que sua contribuição com a ONG Transforme Sorriso tenha pouco peso dentro da narrativa de Gabriel. O engajamento dentro do Centro de Valorização da Vida, contudo, é colocado em uma esfera valorativa positiva justamente pela intensidade do empenho exigido pela entidade. Exemplo disso é a resposta do entrevistado sobre o que lhe chamou a atenção na decisão de entrar para o CVV:

47 Como comparação, é importante ressaltar que três das entrevistadas – Camila, Edirlene e Paloma – lidaram com situações radicalmente opostas no que tange sua entrada no Centro de Valorização da Vida. Ambas contam que suas famílias e amigos receberam a notícia de seu envolvimento com o CVV com espanto e receio. A observação é relevante para pensar o “status heroico” (HANLON, 2012, p. 138) com o qual o cuidado realizado por homens pode ser retratado em contextos onde a masculinidade é vista como oposta à esfera do cuidar.

Cara... várias coisas. Primeiro que eu achei interessante essa forma de trabalho voluntário, assim, porque há toda uma rigidez burocrática assim na instituição, que tem prós e contras, né. E isso eu gostei porque a maior... eu acho que a maior... é que sei lá... eu acho que o trabalho voluntário tem uma coisa de milit... não sei... pode ser bem assistencialista. A pessoa acha que fazer comida e distribuir na rua isso é trabalho voluntário, que distribuir presente pras crianças é trabalho voluntário. E tem tu organizar tua rotina de algo que demanda tempo e ter que abrir mão de certas coisas, assim, também é um trabalho voluntário. Eu acho que ele é menos assistencialista, assim. Ele exige um pouco mais assim de tu. Precisa realmente engajar ali. E isso me chamou a atenção porque eu acho que é uma coisa que fez mais parte da minha vida. Eu não estava só nessa posição de chegar lá e ((faz aspas com as mãos)) sentir que recebe mais do que dá, sabe? Vai lá e dar os presentes e isso faz bem... sabe? Algo assim [...] (GABRIEL, Entrevista II, 2018).

Mais que essa separação entre voluntariado válido e voluntariado assistencialista, nota-se que, para o entrevistado, um bom trabalho voluntário é aquele que realmente custa tempo e esforço de maneira mais profunda. Assim que sua resposta terminou, decidi que seria valioso explorar o tímido e interrompido uso da palavra militância, logo no começo de sua fala. Frente a essa menção, o entrevistado respondeu: “É que a militância eu acho que também é um trabalho voluntário, só que o trabalho voluntário não tem o caráter político da militância, assim.” (GABRIEL, Entrevista II, 2018)⁴⁸. Mais à frente, adicionou:

Mas eu acho que a militância também tem esse propósito de tu se dedicar em algo pro social em vez das coisas privadas que a gente está acostumado a mexer. Sempre as coisas pra nós, nossas coisas. Ou nossas coisas dentro de um trabalho privado, numa relação comercial, numa relação de contrato de trabalho. Então espaços como o trabalho voluntário, espaços como a militância... eu acho que são coisas que tu faz pro coletivo, assim. Eu acho que é para o que o ser humano serve, assim. Não sei se tu entende... a gente faz algo que não é pela troca do dinheiro, assim. (GABRIEL, Entrevista II, 2018).

Essa aproximação entre o trabalho da militância e o trabalho do voluntariado é a chave para que entendamos o papel da doação de si para o entrevistado. Se identificando como progressista, a maneira como Gabriel realiza a si mesmo se dá através de um esforço contra-hegemônico de construção de relações que não sejam pautadas pela troca de dinheiro ou interesse econômico – que, na própria narrativa do entrevistado, estão ligados a problemas sistêmicos dentro do capitalismo em que vivemos. Se, por um lado, existem as atividades ligadas à sobrevivência material, dinheiro e consumo, por outro, deve existir esforço ligado a “outra coisa que é uma coisa abstrata, que é essa noção de coletividade, assim.” (GABRIEL, Entrevista II, 2018). Nesse sentido, parte fundamental da razão da existência, para Gabriel,

48 Falando sobre o tema, Gabriel também mencionou, rapidamente, sentir falta desse elemento político no CVV. A atual fase de sua vida o leva a reconhecer problemas no véu de neutralidade que pode ser colocado sobre elementos políticos não reconhecidos na entidade.

está ligada a doação de si em função do cuidado e manutenção do bem-estar comum⁴⁹. Esse impulso se faz necessário principalmente frente à prevalência de relações de cunho econômico:

A gente fazer o bem... cara, não tem muita explicação, assim. É mais fazer o bem, dedicar o tempo pra comunidade porque eu acho que isso é importante, assim. Porque aí está tendo uma prevalência de relações de troca de dinheiro em cima disso, então a gente vê... eu vejo... um dos problemas do mundo é esse. (GABRIEL, Entrevista II, 2018).

Na narrativa de Gabriel, é construída uma oposição entre a doação de si para o coletivo e as atividades de cunho comercial. Esta apoia-se numa lógica dual entre atividades monetizadas e práticas puras. Pensada sob essa luz, nota-se uma separação entre a atividade profissional – que tem por intuito garantir o sustento individual – e as práticas do cuidado – que emergem, na narrativa do entrevistado, de uma abnegação contra-hegemônica em prol do objetivo coletivo de fazer do mundo um lugar melhor. Para o entrevistado, repete-se o tema da separação entre o âmbito do cuidar e o âmbito do econômico pautada pela polarização entre o puro e o corrompido. Buscando explorar melhor essa dualidade na narrativa de Gabriel, perguntei-lhe sobre a relação de sua própria ocupação enquanto psicólogo e essa visão sobre o cuidado.

H: você não vê nela [profissão de psicólogo] a ideia de ajudar o coletivo?

R: Cara, é. Mas se a pessoa paga, entende? Nesse sentido... então a profissão não é cuidar das pessoas. A profissão é ganhar dinheiro por meio do cuidado das pessoas. [...] Claro que a gente, que eu gosto de cuidar, a gente tem carinho com a pessoa, assim, né. Mas, em nenhum momento, a gente pode descuidar que o que tá na frente de tudo é o dinheiro. É claro que às vezes a gente faz atendimento de graça... mas não é esse o ponto, entende? É muito fácil as pessoas se esquecerem disso. Cara, médico, qualquer um... fala que faz por prazer a parada, mas se precisa fazer por dinheiro, é o dinheiro que vale. Então, se o dinheiro manda fazer a sessão mais curta, se é isso que vai garantir, então você vai ter que garantir. (GABRIEL, Entrevista II, 2018).

Assim, para Gabriel – e também para Paulo, em certa medida – o tempo dedicado ao exercício do cuidado voluntário dentro do Centro de Valorização da Vida é sempre

49 Para Gabriel, o principal sentimento ruim atrelado a sua saída do CVV se deu pela ausência de outro serviço voluntário ao qual pudesse se vincular imediatamente. Nota-se o desconforto frente a interrupção de um importante projeto para a construção reflexiva de sua identidade. Se a doação voluntária de si era, para o entrevistado, uma forma de realizar a si mesmo, a falta de um espaço onde pudesse cultivar essa parte de sua subjetividade representa também a suspensão desse exercício.

subordinado à ocupação profissional e leva a um cenário onde essa prática do cuidar não desafia ou se mistura à masculinidade provedora para os voluntários homens. Ainda que as discussões sobre cuidado e masculinidades apresentadas no capítulo anterior (HANLON, 2012) envolvam a afirmação que a partilha de certas atividades pode levar ao reconhecimento do valor do cuidado por parte dos homens, é importante notar que isso se dá apenas na medida em que a centralidade da renda não está comprometida. A renda – critério de independência financeira – é o elemento que geralmente garante ao gênero masculino um passe livre para as atividades de cuidado domésticas, por exemplo (TRONTO, 2013). Sendo parte importante da maneira pela qual a masculinidade se configura, nota-se que os entrevistados puderam se dedicar ao CVV – com certa intensidade, aliás – apenas no limite em que sua renda não esteve em risco.

Antônio⁵⁰, por outro lado, não lida com a questão da mesma maneira. O entrevistado tem 74 anos, é casado e tem duas filhas. Nascido em Santa Catarina, no município de Criciúma, vive em Curitiba desde os 21 anos de idade. Trabalhou em uma grande empresa da área industrial e também ministrou aulas no ensino médio como professor de matemática e português. Hoje está aposentado e a questão do manejo do tempo entre ocupação profissional e atividade voluntária já não lhe é uma questão importante. Quando mais jovem, o entrevistado já se voluntariou anteriormente⁵¹ e relatou que, no passado, realizava mensalmente doações para instituições de caridade. Hoje em dia, o entrevistado elege também a questão da sociabilidade como uma “necessidade pessoal” que o leva a participar de atividades como essa:

Mas hoje eu vejo por uma necessidade pessoal. Porque até... até pouco, não... até faz tempo... onde que você encontrava os colegas? Onde encontrava os amigos? É na igreja, ou no baile. Hoje, baile... onde que tem? Igreja... o pessoal tá um pouco afastado. (ANTÔNIO, Entrevista III, 2018).

Contudo, a fundamental motivação de seu engajamento pelo serviço voluntário e, particularmente, pelo Centro de Valorização da Vida refere-se a oportunidade de refletir e

50 Antônio tem 74 anos de idade, é casado e tem duas filhas. É nascido em Criciúma, Santa Catarina. Me disse que passou a juventude no Rio Grande do Sul e, com 21 anos, veio para Curitiba. Tendo se aposentado em 1996, antes de conhecer o Centro de Valorização da Vida, tinha apenas o interesse de se dedicar à produção de pinturas e artes plásticas – hábito que cultivava há muitos anos.

51 O entrevistado me disse ter participado da Legião de Maria: uma iniciativa internacional voluntária dentro da Igreja Católica onde leigos se engajam para contribuir em torno da ação evangelizadora ao redor do mundo. A participação de Antônio dentro da igreja vem da época em que era mais novo, quando seus pais também realizavam esse tipo de atividade dentro da comunidade religiosa.

conhecer a si mesmo. O CVV, nesse sentido, lhe deu espaço e ferramentas para cultivar a si mesmo de uma forma reflexiva.

[...] você aprende a pensar sobre quem é você. Porque, na igreja você vai pra agradecer ou pedir, lá nos bancos acadêmicos é buscar conhecimento para a tua profissão, não para você, para o teu “eu”. Quem sou eu?... Quem sou eu?... Daqui uns dias eu vou estar, pela minha idade, no máximo uns quinze anos, eu já estou em pó... que o vento me leva. Isso é natural, não adianta chorar. Então entender que essa passagem naquele momento pode doer, mas ninguém sabe. Então enquanto eu estou aqui, eu tenho que procurar viver em harmonia. Não me preocupar com problema, com como o outro age, né. Ele age porque é ele, eu não tenho nada a ver, então tem que respeitar. Então uma coisa que eu aprendi aqui no CVV é que... se você me contraria numa fala, pra mim é importante porque eu não sei tudo. E aquilo que você me questiona, mesmo que no momento da discussão eu não aceite, depois eu vou buscar se aquilo que você falou é uma verdade às vezes melhor do que o meu pensamento. É tornar-se pessoa. (ANTÔNIO, Entrevista III, 2018).

Na maneira pela qual Antônio organiza reflexivamente sua experiência subjetiva dentro do CVV, a pergunta “Quem sou eu?” ganha certa centralidade. O envolvimento com a entidade engatilha um conjunto de inquietações ligadas a um cultivo de um “eu” que se pretende para além das esferas do religioso ou do intelectual. Através do Centro de Valorização da Vida, o entrevistado engaja-se numa descoberta de si enquanto pessoa⁵². Antônio relata que somente teve tempo de explorar a si mesmo e entender sua própria subjetividade com o tipo de cuidado proposto pelo CVV depois de aposentado. Seu trabalho o atrapalhava a fazê-lo. Em suas palavras, não tinha tempo para exercitar seu próprio “eu”. Dedicando-se a uma atividade que, na fala dos outros homens, é subordinada ao tempo dedicado na ocupação profissional, o entrevistado tem a oportunidade de desenvolver certas partes de sua identidade até então bloqueadas pela centralidade da função de provedor. Essas são amplamente ligadas a capacidade de escuta:

Digamos, fora, no teu trabalho, você vê que alguém anda meio quietão, triste... aí você chega... você chega junto e “ultimamente to percebendo que você, ultimamente, tá quieto. Há algo que você queira falar?”, “não”, “vamos tomar um cafezinho... vamos sentar aí. Às vezes é difícil de falar, né? Tem coisa que machuca a gente?”, “é”, mas não te fala nada. Sem olhar no relógio, sem... aí tudo bem, levou uns dez minutos, vocês não têm mais tempo e tal. Aí “tô o meu telefone aí, qualquer coisa”... se a pessoa... você fala “nossa, ultimamente to percebendo que você anda quieto. Algo que você queira falar?”, “Ih, cara. Você nem sabe. Minha vida tá um inferno” [...] se a pessoa começa a falar, se tiver condições, não olhe no relógio. Não olhe porque se não a pessoa diz, imagina que você também não tá interessado. E aí ela vai falando “minha vida tá um inferno”, “por que?”, “começando que o meu pai faleceu”, “hum... teu pai faleceu... e isso mudou a tua vida”, “é, mudou porque...” vai falando.

52 Veremos mais à frente que existe um conjunto de parâmetros discursivos pautados pela psicologia da Carl Rogers através dos quais os voluntários e voluntárias podem encontrar a si mesmos como pessoas.

Aí você, quando a pessoa para de falar, você pega algum gancho do que a pessoa falou “isso que você me falou e tal, tá de prejudicando muito a tua vida”, mas dentro daquilo que a pessoa falou, e joga pra ela, devolve. Aí deixa ela falar, deixa ela falar. (ANTÔNIO, Entrevista III, 2018).

O entrevistado demonstra um tipo de refinamento de sua atenção a condição emocional de outros bem como a reciprocidade da relação dialógica entre quem oferta e quem recebe cuidado. Dentro do Centro de Valorização da Vida, Antônio pode desenvolver disposições para o cuidado de outros, pautadas por uma atenção ao tema da solidão e do suicídio. Desenvolve-se uma espécie de inteligência emocional que advém do próprio contato de homens com práticas do cuidar. O mesmo foi relatado pelos outros entrevistados. Gabriel, por exemplo, falou sobre a mudança que a experiência dentro do CVV trouxe para suas relações pessoais em termos de comunicação e articulação de sentimentos. Paulo, por outro lado, disse que a participação do serviço oferecido pela entidade o tornou uma pessoa mais acessível para seus amigos mais próximos.

Ainda que sutis, esses desenvolvimentos indicam, como apontado por Hanlon (2012), que o contato com atividades do cuidado é importante para que homens reconheçam em si formas de elaboração de inteligência emocional discursivamente atribuídas apenas ao âmbito do feminino. Contudo, também é importante notar que, quando falamos das formas de cuidar voluntariamente dentro do Centro de Valorização da Vida, vimos que nenhum dos entrevistados passou por constrangimentos em relação a seus pares por causa de seu envolvimento com uma atividade de cunho emocional – o que torna sua posição como parte da entidade algo mais confortável e menos desafiador no que se refere a suas masculinidades.

3. 3. 1. O Centro de Valorização da Vida como meio para a realização de si

É importante notar que, em contraponto às experiências femininas retratadas acima, é importante perceber que não há, na narrativa de nenhum dos três entrevistados, menção a relação pessoal com os temas do suicídio e saúde mental como elementos importantes para seu engajamento dentro do Centro de Valorização da Vida. Nem mesmo a preocupação específica com a prevenção de suicídio é uma questão posta em pauta para justificar a escolha do CVV. Contudo, nas falas dos homens que se voluntariam ou já se voluntariaram, pude perceber um elemento comum através do qual explicam sua aproximação da entidade e seu interesse pelo serviço que ela presta.

Existe, para Gabriel, um aspecto importante na experiência do entrevistado em relação ao Centro de Valorização da Vida que está ligado ao apreço pela estrutura burocrática e organizacional através da qual o CVV realiza suas atividades de cuidado de pessoas solitárias e com ideação suicida. Somado à ideia de comprometimento intenção da doação de si em função do coletivo, está presente na narrativa de Gabriel o interesse pela sistematização do cuidado de prevenção de suicídio organizado pela entidade:

Porque a maior parte dos trabalhos que eu conheci eles eram... eu não sei os termos, assim, mas eles sempre exigiam menos. Era uma coisa mais pontual, uma coisa mais rasa, assim. Então, por exemplo, o trabalho dessa menina, assim. Meu, qual que é o trabalho voluntário dos caras? Os caras veem tudo, eu dedico um sábado. Eu chego lá, faço as coisas e vou embora, entendeu? Eu chego lá, distribuo a comida e vou embora, ou eu chego lá, cozinho e vou embora. Então... é... eu não tinha conhecido nenhuma instituição que... meu, é nacional, tem sessenta anos e que tem toda uma conduta construída dentro dela mesma, uma filosofia dentro dela mesma e isso me cativou muito, assim. Acho que não foi tanto a pauta do suicídio, assim, isso nunca entrou na minha vida profissional, embora seja da psicologia. Nunca tive experiência também, nunca tive relato na minha família, que eu saiba. Mas foi mais pela forma, assim, mesmo. Porque eu estava trabalhando, estava me virando assim e tal. Tava tranquilo. E eu vi que era um ambiente em que eu seria bem-vindo, que eu poderia realmente construir, que é uma força de trabalho lá iria construir algo pro coletivo, que as pessoas iam gostar. Eu tava no caminho certo. Eu sinto que eu contribuí bem, assim. (GABRIEL, Entrevista II, 2018).

Para além da prevenção de suicídio, o que chamou a atenção de Gabriel foi o aparato institucionalizado que o CVV oferecia enquanto espaço de ação em prol do coletivo. Ao mesmo tempo em que lhe cobrava um comprometimento mais intenso e profundo, o Centro de Valorização da Vida também lhe garantia o sentimento de fazer parte de uma ampla e estabelecida estrutura organizacional através da qual poderia realizar a si mesmo contribuindo para o coletivo. Assim, esse apreço pela *forma* relatado pelo entrevistado está ligado a percepção do CVV como uma via através da qual poderia ajudar mais pessoas de maneira mais eficiente. Nesse sentido, sua contribuição dentro da entidade é parte de uma relação através da qual Gabriel se utiliza desse âmbito institucional de atuação para cultivar a si mesmo maneiras que lhe são caras para seu desenvolvimento individual e subjetivo – especificamente, a doação de si em prol do coletivo como descrita anteriormente neste capítulo.

Contando-me sobre sua entrada no Centro de Valorização da Vida, Paulo enfatizou seu contentamento com a forma como era estruturado o Programa de Seleção de Voluntários. De maneira geral, elogiou a entidade por sua organização. Embora tenha dito que a complexidade

do suporte normativo do CVV – que funcionaria “como uma empresa estatal” – possa ser um problema, o entrevistado reforçou a importância das bases teóricas para o trabalho:

[...] eu achei essa parte muito importante, justamente porque... porque o trabalho não ficava solto, ele tinha um alicerce, ele tinha uma base. E é por isso que ele funciona. Ele não é na base do achismo. Ele tinha uma base teórica reforçada por uma experiência. E aí ele dava um resultado. Então pra mim isso daí foi... perfeito. (PAULO, Entrevista V, 2019).

A maneira pela qual Antônio conta sua história de envolvimento com o Centro de Valorização da Vida apresenta uma outra faceta para o mesmo fenômeno. Disse-me que, justamente em sua segunda semana de aposentadoria, conheceu o CVV, através de uma de suas filhas. Inicialmente, era ela quem estava interessada em participar do serviço oferecido pela entidade. Se inscreveu para o Curso de Seleção de Voluntários, mas, de última hora, descobriu que teria compromissos com a faculdade e não poderia atender. Assim, pediu para que seu pai fosse em seu lugar. Depois de alguns dias de insistência, Antônio aceitou – ainda que relutante. Tendo realizado o primeiro contato com a entidade, o entrevistado relatou impressionar-se com a seriedade do trabalho.

Porque eu vim assistir a palestra – porque no primeiro dia era palestra, não era dinâmica que nem agora – e “será que é sério, assim?”... o segundo dia tinha um camarada. Um camarada que eu conhecia, que era de rádio e tal... e ele veio e deu o tema... e ele comentou que ele tinha duas filhas e uma se suicidou. Então ele abraçou a causa. “Opa, parece que é sério”. Aí eu digo “eu vou fazer o curso pra ver exatamente como é que é”. E acabei vendo que havia uma seriedade. Mesmo porque chegaram e disseram “quem contribui pra manter a casa são os próprios voluntários”... “além do tempo e talento eu vou contribuir? Deve ser coisa séria” e aí eu fui entrando. (ANTÔNIO, Entrevista III, 2018).

Na narrativa apresentada por Antônio, a seriedade, a organização, o comprometimento e a retidão moral através dos quais o trabalho se realiza é um fator importante. Em diversas oportunidades, o entrevistado volta ao tema para explicar seu apreço pela forma através da qual as coisas se estruturam dentro do CVV – desde a disciplina necessária para a formação dos voluntários e andamento dos atendimentos, até o sistema de eleição de representantes internos. Contudo, nota-se também uma curiosidade pelo mecanismo desse serviço voluntário e motiva a entrada e o aprofundamento de Antônio no Centro de Valorização da Vida. A partir do convite para exercer o papel de porta-voz da entidade – que significava ser a face que deveria representar toda a seriedade do trabalho realizado ali – a necessidade de conhecer

mais profundamente faz com quem o entrevistado tenha passado por boa parte dos cargos da estrutura organizacional da entidade:

[...] aí a coordenadora me convidou para dar uma entrevista e eu comecei a ver... “quero conhecer tudo”. Daí comecei a participar da divulgação, depois outros... aí fiquei alguns anos com o CSV [Curso de Seleção de Voluntários]... ((telefone tocando ao fundo))... e daí depois assumi a regional, a coordenação regional e assim foi... fui participando de tudo pra conhecer. Particpei do conselho nacional uns oito anos. (ANTÔNIO, Entrevista III, 2018).

Nas narrativas de todos os homens parece haver, de uma forma ou outra, uma afinidade pela organização do Centro de Valorização da Vida que supera o interesse pela atuação em prol da prevenção de suicídio ou da oferta de apoio emocional e escuta. Antônio a percebe a partir de características como seriedade, rigidez regulamentar e disciplina na condução dos processos internos da entidade; Paulo reconhece a importância de um trabalho que esteja apoiado sobre uma base teórica sólida; e Gabriel ressalta a importância de participar de uma instituição que tenha longa história, abrangência nacional e estruturação burocrática para organizar e cobrar comprometimento de seus atendentes. Aqui se vê uma postura muito diferente daquela apresentada pelas entrevistadas mulheres que, em sua maioria, elegeram ligações pessoais com o tema como parte importante da motivação para a escolha do CVV. Analisando as trajetórias apresentadas pelos entrevistados, nota-se a existência de uma propensão já estabelecida em relação a participação dentro do voluntariado – que não elegia nenhuma causa específica. Essa predisposição, como um impulso genérico, encontra vazão na estrutura institucional sistematizada pelo Centro de Valorização da Vida. Dessa maneira, é importante notar que, ainda que o tempo investido dentro da entidade tenha fundado posteriormente uma atenção específica às questões de saúde mental e suicídio, a participação de Paulo, Gabriel e Antônio no CVV envolve, antes de mais nada, um ímpeto de realizarem projetos reflexivos de vida através da doação de si – para esses empreendimentos individuais, o Centro de Valorização da Vida e a causa da prevenção de funcionam como meio, não como fim. Aqui, *o trabalho* realizado pelo CVV é menos importante que *a forma pela qual o realiza*.

3. 4. As cargas emocionais do cuidado voluntário realizado no Centro de Valorização da Vida

Por fim, é importante notar algumas importantes dimensões do trabalho de cuidar realizado dentro do Centro de Valorização da Vida e as maneiras pelas quais voluntárias e voluntários as experienciam. Pensando no aparato oferecido por Angelo Soares (2013) para pensarmos os diferentes aspectos existentes em cada uma das formas de cuidado, será possível entender como a realização da oferta de escuta e apoio emocional se configura nas narrativas dos entrevistados e entrevistadas. Quando se pensa a respeito de um serviço que oferece atendimento telefônico para pessoas solitárias e/ou com ideação suicida, é comum imaginar que umas das questões fundamentais seja a carga emocional contida no conteúdo das ligações e seu efeito sobre as pessoas que ali estão dispostas a atendê-las. Contudo, a dimensão emocional que marca o tipo de cuidado realizado pelos voluntários e voluntárias do CVV se manifesta de maneiras diversas.

Muitas vezes ela se mistura com o peso do tempo e esforço dedicados a essa atividade – que, como vimos, faz parte de uma manejo entre ocupação profissional e serviço voluntário. Dessa forma, Camila, por exemplo, relata que parte importante da forma como sua participação no CVV afetava sua saúde mental se dava por conta dos encargos do trabalho que ali realizava:

[...] quando eu parei na verdade era porque psicologicamente tava me afetando um pouco porque é um trabalho voluntário muito pesado. Não só, tipo, no conteúdo das ligações. Mas é porque você tem que estar lá, não tem férias, você tem que estar lá toda semana, você tem que estar em reunião. Então demanda muito, assim, de você. Não é uma coisa que você pode, tipo, “Ah! Hoje eu não vou”. (CAMILA, Entrevista I, 2018).

Existe uma demanda própria ao comprometimento contínuo requisitado pela entidade que, na narrativa da entrevistada, demonstrou-se um fator importante para que ela decidisse deixar o CVV. Algo parecido ocorreu com a saída de Gabriel que, motivado por uma falta em um dos plantões, representou, para o entrevistado, exemplo importante do desgaste pelo qual estava passando por conta de sua participação no Centro de Valorização da Vida. A respeito desse estresse aparece quando estava falando sobre o peso de suas funções administrativas dentro da entidade:

Ah, cara... era uma foda, assim. Eu nunca tive problemas sérios por causa disso, assim, mas desgastava bastante, cara.... Sei lá... de responder e-mail, assim. Às vezes tu chega em casa e fala “cara, tem que ver e-mail”... aí pra tu responder o e-mail tu tinha que ver o ofício, aí pra ver o ofício tu tinha que ver um outro e-mail pra ver se a informação bate, entendeu... chegava uma hora que falava “cara, que bosta. Onze horas, eu preciso dormir...” tá ligado? Então era mais nisso, assim... aí era aquela coisa também de, no Setembro Amarelo, pipoca de entrevista. Aí você tem que pegar um uber pra ir lá e aí chega, dá três minutos, os caras atrasam e não sei o que e tal... então é isso, assim... (GABRIEL, Entrevista II, 2018).

Em outros casos, como já se espera, o conteúdo das ligações pode influenciar na experiência da oferta de escuta e apoio emocional por parte dos voluntários e voluntárias. Durante nossa conversa, Antônio contou sobre uma das experiências de seu atendimento madrugueiro em que se sentiu pessoalmente abalado pelo que ouviu ao telefone:

teve uma situação em que o... era noite, no inverno e a pessoa falou tanta coisa, que cada vez eu estava afundando mais pra um buraco. E de manhã, quando chegou o voluntário, eu disse “ô... tenho que fazer uma vivência, conversar um pouquinho porque eu não sei se eu andei escorregando. Sei que a pessoa me pôs pra baixo”, ele disse “Antônio, se eu tivesse essa noite aí, era eu que ia escutar isso. A pessoa ligou para o CVV, não pra você”. Por acaso era eu quem estava aí... mas podia ser outro voluntário, outra voluntária. Até entender que a pessoa liga pro CVV, não pro Antônio. Ela pode ter uma afinidade e... agora não dá mais... mas antes podia ter uma afinidade e me sondar quando estava de plantão, de volta, pra conversar. Mas eu falei “opa... tenho que fazer uma reciclagem”. (ANTÔNIO, Entrevista III, 2018).

É interessante notar que, na fala do entrevistado, é possível encontrar referências a ferramentas internas ao Centro de Valorização da Vida – a vivência e o curso de reciclagem – que auxiliam atendentes no trabalho de lidar com as histórias que encontram em seus atendimentos⁵³. Outro elemento importante é o lugar institucional de onde se fala: “A pessoa ligou para o CVV, não pra você”. Essa parece ser uma convenção importante para que voluntárias e voluntários não se conectem tão pessoalmente com os relatos que ouvem durante o plantão de atendimento. Elizete, ao contar sobre as ligações que mais a afetavam, também vê nessa estratégia do afastamento de si uma saída importante para a manutenção da própria saúde mental enquanto atendia pelo telefone:

[...] e eu me sentia muito cansada depois de ligações agressivas. De pessoas que, às vezes, já ligavam xingando por alguma coisa... ou acabou de ser atendido por um outro voluntário e daí não se sentiu feliz... enfim... essas ligações pra mim eram muito pesadas. Essas eu tive realmente que dar uma parada, fazer outro fazer, realmente... fazer um novo zeramento e aí voltar. Né... como tem aquela varanda ali, às vezes eu abria, tomava um ar, dava uma espairecida... porque isso, pra mim, era

53 Os capítulos seguinte se debruçarão de forma mais atenciosa sobre esse procedimentos, suas bases teóricas e as complexidades de sua aplicação prática.

bem pesado. Eu, pra mim, na minha vida, já é bem complicado eu lidar com agressividade. Eu não gosto muito e eu tenho vontade de sair correndo. No CVV é difícil porque a gente tá... “não... eu to aqui pra acolher, pra ajudar”, daí você receber agressão e aí é complicado. Então a gente tem que falar “não... isso não é pra mim. A pessoa nem me conhece, como que vai ser comigo?”... entendeu? (ELIZETE, Entrevista VIII, 2019).

Outro tipo de elemento importante para a consideração da carga sentimental ligada ao cuidado voluntário oferecido pelo Centro de Valorização da Vida é o conteúdo de ligações pornográficas – de pessoas que, com frequência, se aproveitam do anonimato do sistema de atendimento e buscam utilizar o/a atendente como parte de um ato erótico. Essa é uma intersecção entre uma dimensão emocional e uma dimensão propriamente sexual do trabalho realizado dentro do CVV. A única voluntária que relatou o incomodo causado por esse tipo de atendimento foi Edirlene:

têm várias situações... situações que... assim, eu te digo até que um dos motivos pelos quais eu saí, fora a parte burocrática, são ligações de conotação sexual. H: É... eu ouvi esses relatos também. É muito. Então, assim... eu chegava uma hora que... ah, tudo bem a pessoa tem... a gente pensa... algum problema... a gente tem que tentar ajudar... só que tinha horas que... tinha que falar “desculpa, isso não é disk sexo”... (EDIRLENE, Entrevista IV, 2019).

Afastando-se das ligações envolvendo assédios que advinham do tom violento ou pornográfico de algumas ligações, o incômodo de Gabriel com seu período de atendimento durante a madrugada era diferente. Conversando sobre o momento dos plantões, o entrevistado disse que:

[...] eu sempre gostei, sempre foi massa. Eu sempre me sentia meio eufórico, assim, de pegar. Porque, cara. Tinha um período que eu pegava de madrugada e não tinha um-oito-oito integrado, era só Curitiba. Eu não sei o que acontecia que não dava ligação. Isso era uma bosta. Pior coisa. Morria de sono. E, de repente, chegava lá uma ligação e eu estava meio perdido, sabe? Depois que entrou o um-oito-oito era uma atrás da outra então não se vê o tempo passar, assim. E depois que tu pega, assim, é uma coisa como qualquer outra. (GABRIEL, Entrevista II, 2019)

Nota-se que a ausência de ligações era um problema para Gabriel. Sem preocupações com o aumento do esforço necessário para atender um número maior de pessoas, essa quantidade elevada de atendimentos o deixava mais contente. No contexto da maneira pela qual Gabriel estabelece uma hierarquia entre quantidade de esforço dentro do serviço voluntário e um sentimento maior de validade dessa determinada prática, nota-se que o

aumento da “produtividade” gerada por seu empenho no plantão representa uma forma mais efetiva de cultivar a si mesmo através do voluntariado. Ao mesmo tempo, é fundamental perceber que o serviço de escuta e apoio emocional é “uma coisa como qualquer outra” para o entrevistado. Realizado em série, ele se torna, para Gabriel, uma atividade desligada da carga emocional relatada nas outras entrevistas – isso, por sua vez, não se separa, acredito eu, do apreço pela forma que atrai os homens com quem conversei a se engajarem pelo CVV.

Assim, entende-se que a carga emocional e o estresse ligados a oferta de escuta e apoio emocional na prevenção de suicídio através do CVV podem estar ligados tanto ao conteúdo das ligações quanto à acumulação das atividades e encargos sobre os quais voluntários e voluntárias tem responsabilidades. É importante notar que, ainda que voluntários e voluntárias tenham de lidar com o peso dos atendimentos, apenas nas narrativas de mulheres houve espaço para relatar o desconforto gerado por ligações agressivas ou pornográficas ligadas a formas de assédio ou violência.

Depois de analisados os lugares sociais e as trajetórias das mulheres e homens que se voluntariam ou já se voluntariaram através do Centro de Valorização da Vida com os quais pude conversar durante a investigação, podemos começar a entender melhor onde está situado o cuidado oferecido pelo CVV dentro de uma cartografia geral das atividades do cuidar. Em relação ao cenário global marcado por distribuições desiguais das responsabilidades e reconhecimento desse conjunto de práticas, dentro da entidade ocorre uma inversão parcial dos perfis que cuidam. Com a exceção da composição majoritariamente feminina, as características do grupo de indivíduos que entrevistei são inversas aquelas que definem as populações desprivilegiadas e precarizadas que carregam o fardo das práticas de manutenção e reparação do mundo às quais as teóricas do cuidado se referem. Trata-se de um quadro profundamente privilegiado de voluntários e voluntárias formado por pessoas brancas, altamente escolarizadas e que gozam de segurança financeira.

Contudo, observando de maneira mais detalhada as trajetórias reflexivas organizadas por esses sujeitos, nota-se que, de saída, motivações diferentes inspiram mulheres e homens a procurarem e se interessarem pelo Centro de Valorização da Vida. Enquanto, nas narrativas masculinas, havia uma afinidade pela *organização* do Centro de Valorização da Vida que

supera o interesse pela atuação em função da prevenção de suicídio ou a oferta de auxílio com temas da saúde mental, na maioria das entrevistas de mulheres, nota-se uma atenção dedicada à vulnerabilidade compartilhada em relação à necessidade de apoio emocional e o risco suicida – profundamente ligada ao exercício de pôr-se no lugar de outros e outras, na medida em que suas próprias vivências íntimas com essas questões constroem a vontade e experiência para o cuidar.

Ao mesmo tempo, pode-se observar que diferentes elementos corroboram para a formação de uma carga emocional como parte importante do trabalho de cuidado realizado dentro da identidade. Esta pode estar ligada não só ao conteúdo das ligações – que varia nos relatos de homens e mulheres – mas no acúmulo de tarefas e encargos que advém da participação no Centro de Valorização da Vida.

Conhecendo as mulheres e homens dessa investigação, agora é o momento de entender quais são os dispositivos discursivos que baseiam o modelo de cuidado com o qual se encontraram durante o tempo em que fizeram parte do Centro de Valorização da Vida. Assim, me debruçarei, no capítulo seguinte, sobre os componentes que formam a visão de mundo e a filosofia que pauta o serviço de escuta e apoio emocional oferecido pelo CVV. Assim, poderemos entender como esses sujeitos, que trazem consigo suas histórias, motivos e projetos de vida, se relacionam com um conjunto de práticas do cuidar pautados por uma conjunção de heranças espirituais e seus encadeamentos laicizados que resultam em um modelo universalista de concepção de pessoa e das técnicas e princípios necessários para agir efetivamente para sua melhora.

4 – COMPONENTES DISCURSIVOS DO CUIDADO NO CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA

“[...] é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele que se inquieta novamente sob nossos passos”

(Michel Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, 1999)

Tendo conhecido as narrativas apresentadas pelas mulheres e homens que fazem ou já fizeram parte do Centro de Valorização da Vida, este capítulo é dedicado a investigação dos discursos contidos na filosofia, visão de mundo e base teórica que informam a prática de cuidado dentro do CVV como forma de cumprir a tarefa de compreender como se constitui o modelo do cuidado dentro do Centro de Valorização da Vida para, mais à frente, entender como se dá o processo através do qual voluntárias e voluntários entram em contato com esses dispositivos. Iniciando como uma análise das dimensões burocráticas, protocolares e práticas da organização interna da entidade, esse é apenas um caminho para os aspectos discursivos que sustentam as formas de cuidar dentro do CVV. Mais que a apresentação de uma estrutura organizacional e a descrição de bases e procedimentos para o atendimento dentro da entidade, acredito que ao fim desta seção será possível vislumbrar um conjunto de prescrições subjetivas através das quais o cuidado na prevenção se torna possível dentro do Centro de Valorização da Vida. Essas estão ligadas a uma permanência de sentidos cristãos para a caridade como transformação do mundo e a apropriação de concepções e procedimentos da psicologia humanista de Carl Rogers baseados em uma concepção universal da condição de pessoa. A investigação da maneira pela qual a entidade estabelece os procedimentos e justificativas para a relação de ajuda que pretende construir carrega consigo uma proposta de agenciamento subjetivo para uma forma de cultivar a si mesmo a fim de se tornar alguém capaz de exercer eficazmente o cuidado em um determinado cenário.

Dessa forma, é necessário que seja estabelecida a importância da noção de discurso para esta investigação. A perspectiva da qual parto é profundamente informada pela elaboração foucaultiana do termo e por algumas de suas reverberações dentro da teoria social. Para compreender como as experiências de homens e mulheres são afetadas pela atividade de

cuidar dentro do Centro de Valorização da Vida, é preciso que entendamos como determinados enunciados de verdade informam práticas da vida, visões de mundo e formas de ser a partir de referenciais específicos. Nesse sentido, é crucial entender como palavras e coisas são conectadas por construções que, através de determinados processos, constituem um espectro possível de existência dentro de um lugar histórico contingente. A produção desses significados é, como afirma Foucault, “controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 2010, p. 8-9).

Tratando-se de um princípio constitutivo das realidades sociais e, portanto, influente na arteficialidade das subjetividades, esses enunciados delimitam o que se pode e o que é necessário conhecer para existir em certos contextos sociais de maneira moralmente válida. Dentro dos limites discursivos, as práticas ganham significados e, a partir de sua repetição, esses sentidos se realizam e se transformam. Assim, a noção de discurso é o que, partindo de princípios preestabelecidos, injeta a qualidade de verdade a formas de ser e agir no mundo historicamente localizadas. Dentro dessa concepção epistêmica, as formas da linguagem, através das quais vivenciamos o mundo, são preenchidas por âmbitos sempre ligados a uma noção histórica de sujeito fundante (FOUCAULT, 2010, p. 47). Os procedimentos de exclusão, classificação e distribuição representam uma tentativa de organizar socialmente a circulação, ativação e engajamento desses processos que deságuam na criação de visões de mundo e modelos de conduta.

O modelo de atendimento proposto pelo CVV para a oferta de escuta e apoio emocional, carrega um conjunto de discursos sobre uma forma moralmente válida de cuidado que é social e historicamente situada. Especificamente, trata-se de uma forma de oferecer ajuda para pessoas solitárias e com ideação suicida que se reivindica como verdadeira e eficaz. Dentro da perspectiva foucaultiana, cabe a uma análise desses enunciados para entender suas causas, as normas internas através das quais operam e como regem a vida dos indivíduos. Restituindo ao discurso o seu caráter de acontecimento histórico, é possível interrogar a construção de um modelo específico de conhecimento – nesse caso, de um saber cuidar de indivíduos que enfrentam a solidão e o desejo de tirarem suas próprias vidas – e seus pilares apoiados em representações universalistas da pessoa humana. Mais à frente, o acesso à discursividade engajada pelo Centro de Valorização da Vida para garantir que seus

procedimentos de formação de homens e mulheres aptos a exercer um tipo específico de cuidado estejam conectados a enunciados de verdade permitirá que entendamos parte do processo de construção da própria negação da importância de marcadores da diferença como gênero e sexualidade na veiculação de discursos neutralizantes em nossa sociedade.

Para que se possa atingir o objetivo descrito acima, considero importante a noção de “cultivo de si” à qual Foucault se refere no terceiro volume de *História da sexualidade* (publicado em 1984) e no conjunto de aulas ministradas entre 1981 e 1982 que resultaria na *Hermenêutica do Sujeito*, publicado originalmente em 2001⁵⁴. Estudando os regimes de práticas sexuais (*aphrodisia*) na Grécia antiga e seus desenvolvimentos em Roma, bem como os princípios de conduta ética presentes nas filosofias de Epicuro, Platão, Marco Aurélio Sêneca e Plutarco, o autor constata a existência de conjuntos de técnicas e disposições que, ao longo de diferentes momentos históricos, foram socialmente reconhecidos como processos necessários para a construção de subjetividades moralmente válidas e aptas a exercer funções importantes nas cidades⁵⁵. Trata-se de um conjunto de práticas internas e externas que, anteriores à máxima socrática sobre o conhecimento de si⁵⁶, podem ser descritas como vigilância e atenção para consigo, como arte da existência e arte de viver, processos de cuidar da própria alma, experiência de si, controle de si, maneiras de formar-se ou transformar-se (FOUCAULT, 2002). Muitas vezes eles foram representados por técnicas de meditação, memorização, cuidados com o corpo, exames de consciência e, principalmente, diversas prescrições para a conduta sexual individual que, ao longo do tempo, transitaram por diferentes códigos morais, sendo condições para que indivíduos pudessem ter acesso à verdade e serem reconhecidos como sujeitos que a conhecem.

Foucault nota, na realidade histórica sobre a qual se debruça, o desenvolvimento de ímpetos coletivos para que indivíduos articulassem as próprias formas de ser e dar sentido a suas formas de ser. Frédéric Gros (2012) ressalta a importância desse imperativo discursivo de subjetivação que insere o indivíduo dentro de um regime reflexivo onde ele precisa se torna autor de sua própria vida:

54 É mais comum que encontremos a expressão “cuidado de si” citadas mais comumente nessas obras. Contudo, assumindo os termos como intercambiáveis, utilizo o termo “cultivo de si” para evitar confusões com as discussões dos estudos do cuidado nos quais me apoio para a construção dessa pesquisa.

55 Em sua pesquisa, Foucault analisa materiais diversos que variam desde livros para interpretação dos sonhos, compêndios médicos e suas prescrições para as formas de cuidar do corpo e realizar atos sexuais até alegorias, aforismos e relatos apresentados pelas figuras filosóficas da época.

56 Essa anterioridade afirmada pelo autor surge como crítica ao prestígio postumamente garantido ao corolário de Sócrates e seus usos para a arquitetura de um único ímpeto constante para a construção da filosofia ocidental da Grécia antiga à Descartes.

A subjetivação do cuidado de si poderia ser denominada, de ponta a ponta, de ética: ela é o que aprofunda entre o eu e o eu à distância de uma obra. A questão é a do que se pode fazer de sua vida, sua vida tomada como material de um trabalho possível; a questão é a dos exercícios que podem nos transformar; e, enfim, é a das regras de conduta que se deveria adotar: encontram-se aí os princípios de uma estética, de uma ascética e de uma ética da existência. O cuidado de si ressalta bem, portanto, o processo de subjetivação, mas esta subjetivação, por sua vez, requer, para exercer-se, discursos verdadeiros ou “estruturas de veridicção”: este envolvimento prático da verdade e da subjetividade, Foucault o exprime estudando o que ele denomina *askêsis* e *mathêsis* na filosofia helenística e romana. (GROS, 2012, p. 321).

Foucault tenta mostrar que há, em diferentes tempos e lugares, formas de ocupar-se consigo que são fundadoras da possibilidade de ser sujeito em determinados contextos sociais. Em cada tempo histórico há um “eu” diferente com o qual homens e mulheres de diferentes lugares sociais devem se ocupar como forma de cultivar maneiras válidas de existir e exercer determinadas atividades. Ligados à filosofia, à medicina e à espiritualidade de uma determinada época, trata-se do conjunto de técnicas – asceses, rotinas, exercícios físicos e mentais – que valem como caminho, como preço pago para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2011, p. 15). Essas tecnologias de si são parte de um processo profundamente reflexivo. Trata-se de um direcionamento de consciência, um procedimento marcado pela atenção ao que se passa com o corpo e a mente (FOUCAULT, 2011, p. 12) durante a realização de práticas de transformação da própria vida. O projeto prático de realização da subjetividade pertencente a cada período histórico e lugar social tem, em seu horizonte, um arranjo entre palavras e coisas que constitui um caminho necessário para o acesso da verdade.

Recuperando os enunciados através dos quais o Centro de Valorização da Vida pretende formar, de maneira eficiente, voluntárias e voluntários para oferecerem apoio emocional e escuta, poderemos encontrar um conjunto de processos, atitudes, exercícios externos e internos que tem a finalidade de cultivar uma subjetividade específica através da qual se pode cuidar dentro do CVV. A proposta de uma renovação interna para as pessoas que pretendem se dedicar ao atendimento dentro da entidade está ancorada à fundação de uma anterioridade ontológica socialmente localizada em relação a qual pode se pretender válida. Assim, se voltada para a questão da subjetividade, uma análise discursiva de determinado conjunto de cultivos de si se compromete a entender como se estabeleceram determinadas visões de mundo e mapear quais são especificamente as normas internas ditadas por elas e quais as condições para seu surgimento. Dessa maneira é possível compreender através de que enunciados de verdade e agenciamentos subjetivos podem agir – podem *performar*.

A noção de performatividade⁵⁷ construída por Judith Butler (2013) é também uma ferramenta preciosa que possibilita a análise da discursividade enquanto conjunto de práticas profundamente marcadas pelo gênero. Inspirada na concepção epistemológica de Michel Foucault, a ideia da constituição dos sujeitos a partir do discurso se torna, para a autora, a principal maneira de entender como corpos sem significado essencial tornam-se sexuados e gendridificados. Subjetividades corporificadas são acontecimentos históricos que só fazem sentido em meio a repetições e delimitações discursivas que tornam possíveis as figuras do homem, da mulher, da heterossexualidade normativa e mesmo do próprio humano em diferentes épocas. Como afirma Sarah Salih:

Em vez de supor que identidades são autoevidentes e fixas como fazem os essencialistas, o trabalho de Butler descreve os processos pelos quais a identidade é construída no interior da linguagem e do discurso: as teorias construtivistas não tentam reduzir tudo a construções linguísticas, mas estão interessadas em descrever as condições de emergência – neste caso – do sujeito [...] Uma investigação genealógica da constituição do sujeito supõe que sexo e gênero são *efeitos* – e não causas – de instituições, discursos e práticas; em outras palavras, nós, como sujeitos, não criamos ou causamos instituições, os discursos e práticas, mas eles nos criam e nos causam, ao determinar nosso sexo, nossa sexualidade, nosso gênero. (SALIH, 2012, p. 21, destaque da autora).

A identidade faz parte de um processo organizado onde estruturas de significação podem ser invocadas legítima ou ilegítimamente e, quando repetidas através de práticas e interpelações, constroem a impressão de uma substância que antecede ontologicamente a linguagem. As palavras, desejos, gestos e atos – e o cuidado oferecido dentro do CVV se insere nesse conjunto – emulam um núcleo constituído a partir da performatividade como significação histórica que tem para si a impressão de anterioridade às estruturas do tempo e do discurso. Fabricada dentro do engajamento de discursividades corporificadas, “essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a “integridade” do sujeito.” (BUTLER, 2013, p. 195).

É ainda importante notar que a performatividade se constitui como efeito e causa da delimitação dos cenários nos quais é possíveis e sancionada. O esquema regulatório – código sempre citado na repetição ritualizada das existências cotidianas –, é o que produz a qualidade

⁵⁷ Me baseio principalmente na articulação teórica produzida pela autora em *Problemas de Gênero*, publicado originalmente em 1990. O livro traz uma análise genealógica das categorias de gênero, sexo e desejo nas teorias do discurso e significado ao longo do século XX e tem como foco principal o estruturalismo de Levi-Strauss e os desdobramentos lacanianos da psicanálise. A autora também discute sobre temas do feminismo lésbico e dos fundamentos a subjetividade através de autoras como Monique Wittig.

necessária para que corpos e subjetividades sejam vistos como tais. É através desse processo que as pessoas se tornam possíveis, legíveis e viáveis (BUTLER, 2011). A constituição positiva e delimitadora constrói o que se qualifica como um corpo no mundo. Existe, assim, um conjunto de princípios reiterativos que apresentam a possibilidade material (e moral) de identificação de si enquanto ser no mundo. Essa identificação muitas vezes supõe o repúdio de outros seres enquanto corpos “fora” do mundo – “fora” do espectro do possível. O que não está encaixado no processo histórico, social e cultural de inteligibilidade é, nesse sentido, abjeto. Contudo, embora a abjeção designe o inviável, o impensável, as condições inabitáveis, a outridade que define os limites do que há, é necessário notar que o lado de fora da inteligibilidade é densamente populado por possibilidades múltiplas de existência. É através desse processo relacional entre o “dentro” e o “fora”, entre o que fala e o que cala, que a performatividade dos corpos e de suas interioridades é formada.

Dessa maneira, o uso da noção de performatividade tem um lugar fundamental na observação dos discursos com os quais homens e mulheres que cuidam através do Centro de Valorização da Vida tem de se relacionar. Ela permitirá entender como as atividades de cuidado dentro da entidade podem estar conectadas a fabricação de um modelo subjetivo para exercer o cuidado enquanto escuta e oferta e apoio emocional. Será possível entender a quais significados esses sujeitos recorrem quando pensam sobre suas próprias vidas enquanto pessoas que exercem um tipo de cuidado e quais são as consequências políticas dessa fabricação subjetiva.

As primeiras duas seções deste capítulo tem o intuito de apresentar e caracterizar o modelo de atendimento, filosofia e visão de mundo do CVV, bem como exercícios, dinâmicas e a ideia de renovação interna como forma de qualificação das mulheres e homens que oferecem escuta e apoio emocional através da entidade. Ainda que cumpram a função de caracterizar diversas dimensões do tipo específico de atividades do cuidar sobre as quais me debruço nesse estudo – lembremos que, como categoria empírica, todo cuidado é *um tipo* de cuidado –, essas seções também apresentam o modelo de cuidado que surge como efeito de um dispositivo discursivo. Dessa maneira, se o objetivo desta investigação é compreender como se constitui o modelo do cuidado dentro do Centro de Valorização da Vida em suas dimensões marcadas por questões de gênero, sexualidade e outros marcadores da diferença e, ao mesmo tempo, entender como as práticas e disposições desse cuidado são agenciadas nas subjetividades de mulheres e homens que se voluntariam por esta entidade, nota-se a

importância desses tópicos para a compreensão de discursos que são analisados em seguida. Conhecendo as discussões e treinamentos que acompanham voluntários e voluntárias desde o processo de entrada e os protocolos através dos quais se preparam para realizar a oferta de escuta e apoio emocional, temos acesso a um conjunto de práticas que estão ligadas ao cultivo de si através do qual se tornam aptos a cuidar dentro do Centro de Valorização da Vida.

Tendo em mente esse conjunto de processos, práticas e organizações, posso exercitar um olhar mais atento ao conjunto de discursos que funcionam como pilares para as transformações internas pelas quais voluntários e voluntárias devem passar para que estejam aptos a atender em nome do Centro de Valorização da Vida. Primeiro, falo especificamente da permanência de um ethos caridoso cristão através da herança espírita do Centro de Valorização da Vida que se dá através do encadeamento de discursos e significados para a doação de si como forma de ação no mundo. Em seguida, falo da apropriação do conceito de pessoa presente na psicologia humanista de Carl Rogers que oferece uma interface universalista para a construção de uma relação de ajuda. Esses dois dispositivos discursivos se pautam pelo que nomeio como desconsideração dos marcadores da diferença social como condição para a realização válida e efetiva da relação de ajuda e da doação de si em função de outros.

4. 1. Modelo de atendimento, filosofia e visão de mundo

Permitamo-nos agora lançar um primeiro olhar sobre o modelo de atendimento proposto pelo Centro de Valorização da Vida. Antes, dois avisos preliminares são necessários. Embora o Manual do Voluntário que será usado nas citações tenha sido editado em 2002, pude confirmar pela análise de outros materiais – entrevistas e observação participante – que os conteúdos ali presentes mantêm-se pertinentes para a observação do modelo de atendimento e visão de mundo que estruturam o CVV. Em segundo lugar, é importante lembrar que existe um conjunto de treinamentos específicos para os modelos mais recentes de atendimento – *e-mail* e *chat online*, principalmente – aos quais não tive acesso. Contudo, neles também se opera a partir dos mesmos princípios gerais presentes no material que analiso aqui.

Folheando o Manual do Voluntário, rapidamente chegamos ao tópico em que são descritas as “Atitudes Básicas” para o atendente do CVV. Fala-se aqui de uma atitude de *confiança nas pessoas, de respeito pelo outro, de aceitação e compreensão*. Não por acaso,

esses são temas importantíssimos para a terapia centrada no cliente – ou da abordagem centrada na pessoa – desenvolvida por Carl Rogers ao longo de toda sua carreira dentro da psicoterapia. Desde sua implementação no Centro de Valorização da Vida, a obra do autor, responsável pela difusão da psicologia não-diretiva na segunda metade do século XX, tem servido não apenas como uma caixa de ferramentas de onde a entidade retira os utensílios para sua atuação no ramo da prevenção de suicídio. A teoria da personalidade desenvolvida por Rogers é parte fundamental do próprio alicerce da visão do mundo sobre a qual o CVV orienta grande parte de sua organização interna, seus treinamentos e seu modelo de atuação.

Como reflexo da entrada de um dos membros fundadores da entidade no curso de psicologia da Universidade de São Paulo, as ideias de Carl Rogers seriam introduzidas para os voluntários em meados da década de 1970. Desde então, os pressupostos e operacionalidades dessa técnica terapêutica adquiriram protagonismo entre o conjunto de discursos que baseiam as formas de cuidar dentro do CVV. Dentre todos os livros citados no principal periódico de circulação interna dentro do Centro de Valorização da Vida, mais da metade das menções está ligada a Rogers e a psicólogos que seguem sua linha de atuação (PRUDENTE, 2005, p. 164-165); a apreensão da filosofia desenvolvida pelo autor em suas teorias e aplicações práticas é reiterada constantemente nas reuniões semanais, cursos internos e encontros nacionais; mais que isso, a proposta de vida organizada nas narrativas que preenchem as obras e manuais que investiguei têm, na visão de mundo rogeriana, um componente aglutinador que auxilia na organização reflexiva das ideias, acontecimentos, processos.

A predominância do aporte rogeriano na construção das mecânicas de atendimento, treinamento e mesmo na elaboração da filosofia interna do Centro de Valorização da Vida se torna clara quando analisamos os componentes apresentados acima como parte das “Atitudes básicas” dentro da entidade.

A atitude de compreensão – que, na teoria rogeriana tem o nome de “compreensão empática” – significa, para o CVV, voltar-se para o atendido em função de “conhecer as causas reais, a lógica de seu comportamento, ou seja, as ideias e os sentimentos que deram origem a ele” (MANUAL..., 2002, p. 38). Deve “estar ao seu lado e tomar partido dele na compreensão da situação. Significa não julgar suas atitudes, examinando-as, de fora” (MANUAL..., 2002, p. 38). Mimetizando Rogers, muitas vezes a definição da atitude de compreensão dentro da entidade é apresentada como o esforço de compreender *com* o outro. Nesse sentido, o psicólogo norte-americano define essa postura como condição para o

estabelecimento de uma relação de ajuda que favoreça o desenvolvimento do cliente: “Quando o terapeuta é capaz de apreender a vivência, momento a momento, que ocorre no mundo interior do cliente como este a sente e a vê, sem que a sua própria identidade se dissolva nesse processo de empatia, então a mudança pode ocorrer” (ROGERS, 2018, p. 73).

A ideia de aceitação – definida por Rogers como “aceitação incondicional” – dentro do Centro de Valorização da Vida é definida pela postura de admitir a existência do outro em suas próprias características, sem julgamentos ou preconceitos, na esperança que a pessoa atendida possa aceitar-se: “na medida em que as aceitamos, elas aceitam-se melhor, também, e acreditam e confiam mais na própria capacidade; já não precisam mais depender de nenhuma outra pessoa, de nós mesmos inclusive.” (MANUAL ..., 2002, p. 38). Rogers a define como uma consideração positiva incondicional: “Isto implica que o terapeuta esteja realmente pronto a aceitar o cliente, seja o que for que este esteja sentindo no momento – medo, confusão, desgosto, orgulho, cólera, ódio, amor, coragem, admiração.” (ROGERS, 2018, p. 72).

A maneira pela qual o respeito ao outro é codificado dentro do CVV está ligada ao princípio de não-diretividade dentro da psicologia de Rogers. Frente a primazia da experiência sentimental individual como guia do processo de crescimento, a maneira pela qual a abordagem centrada na pessoa se constrói é a partir do seguinte corolário: “*a avaliação dos outros não me serve de guia*. Os juízos dos outros, embora devam ser ouvidos, e levados em consideração pelo que são, nunca me poderão orientar” (ROGERS, 2018, p. 28, destaques do autor). Dessa forma, a terapia rogeriana não se pretende agindo sobre o outro, mas permitindo que o outro reflita sobre si com a ajuda do terapeuta. Dentro do CVV, essa ideia se traduz no exercício de ajudar tendo em vista que “precisamos reconhecer que o outro é quem reúne melhores condições para saber e decidir o que mais lhe convém. Ajudar com respeito significa facilitar para que o outro encontre essas condições internas” (MANUAL ..., 2002, p. 36). Mais que a consideração da experiência, nota-se que a promoção de autonomia é o que orienta a finalidade da construção desse princípio de ação para a entidade. “Não respeitar o outro, no nosso caso, é julgar, avaliar, aconselhar, tomar a frente dele, dirigir a sua vida, interferir, atropelar. Desrespeita é julgá-lo incapaz, ignorante, fazer por ele.” (MANUAL ..., 2002, p. 37)⁵⁸.

58 É importante notar que a maneira pela qual o princípio de não-diretividade terapêutica se converte na ideia de respeito ao outro dentro do CVV advém da leitura de um dos comentadores de Carl Rogers populares no Brasil, Franz Victor Rudio. Seu livro *Orientação Não-Diretiva na educação, no aconselhamento e na psicoterapia*, de 1975, é listado por Prudente (2005) como um dos textos que, estruturando teoricamente o

Respeito e aceitação, no CVV, dependem da atitude de confiança nas pessoas, uma crença na poderosa força interior dos seres vivos “que os impele, continuamente, em busca de uma vida melhor [...] Confiar nas pessoas, na prática, é considerar positiva a essência de todos, interiormente, todos têm capacidade de serem bons” (MANUAL..., 2002, p. 35). Essa é uma generalização também presente na obra de Carl Rogers como um todo. Em *Tornar-se Pessoa*, de 1961, é apresentada através de tal prescrição:

a experiência mostrou-me que as pessoas têm fundamentalmente uma orientação positiva.[...] As palavras que julgo descreverem com maior veracidade essa direção são: positiva, construtiva, tendente à auto-relização, progredindo para a maturidade e para a socialização. Acabei por me convencer de que quanto mais um indivíduo é compreendido e aceito, maior sua tendência para abandonar as falsas defesas que empregou para enfrentar a vida, maior a sua tendência para se mover para a frente. (ROGERS, 2018, p. 31, destaques do autor).

Mais à frente pretendo analisar com maior profundidade o tipo de prescrição subjetiva e os usos que o CVV faz da afirmação de que todo ser humano carrega dentro de si uma tendência positiva. Por agora, me interessa afirmar que essa é uma postura que serve como alicerce para o funcionamento das demais. Sem a crença de que, quando envolto em condições propícias, o indivíduo revela uma inclinação interior ao desenvolvimento e amadurecimento, a maneira pela qual o CVV aborda a prevenção de suicídio evitando direcioná-lo ou dar-lhe conselhos não seria possível.

A relação de ajuda proposta pelo CVV também se inspira diretamente na psicologia não-diretiva de Carl Rogers. Mais que o empréstimo do termo, a adoção dos pressupostos da não-diretividade refletem-se no próprio modelo de atendimento da entidade. Junto das orientações em relação à observação do tom de voz, da presença dos silêncios, ambiguidades e outros componentes na narrativa do atendido, a questão fundamental para o atendimento dentro do CVV é a maneira pela qual o atendente pode comunicar sua compreensão a respeito do que ouve, tentando evitar aconselhar, julgar ou direcionar quem está do outro lado. A esse processo é dado o nome de “escuta ativa”.

Trata-se da materialização prática do conjunto de disposições que estão por trás das atitudes básicas das voluntárias e voluntários descritas acima. Algumas vezes é apresentado como uma tradução do que foi dito pelo atendido em uma linguagem emocional (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1987, p. 88). Utilizemos um exemplo presente em um dos livros que analisei:

modelo de ajuda do CVV, foram veiculados através dos boletins internos da entidade.

[...] uma moça ia sempre ao médico e este dizia que ela tinha, de fato, uma disfunção orgânica e, em consequência, ela passava o dia inteiro dormindo. No dia em que o médico deu-a por curada, ela ficou completamente transtornada. Foi a um conselheiro e fez as reclamações: o médico lhe dissera que ela não tinha nada, mas que, apesar disso, sentia um sono terrível, precisava dormir o dia inteiro.

– “E você se sente agora preocupada, apreensiva porque não pode mais justificar o seu sono diário?”

Ela contou uma história objetiva e o entrevistador a traduziu em termos subjetivos. (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1987, p. 88).

Notemos que a resposta do entrevistador pretende, em vez de oferecer-lhe uma saída para seu dilema, devolver o que a atendida disse em “temos subjetivos”. Essa seria uma saída para auxiliá-la a refletir sobre o que acabara de dizer sem dar-lhe algum conselho. É uma tentativa de não direcionar a pessoa. Vejamos outro exemplo:

Alguém nos conta uma história, nos diz que compartilha um apartamento com um amigo e não sabe o que aconteceu... Nós trocamos: “você e um amigo moram no mesmo apartamento e está havendo algum problema”. O mesmo que a pessoa disse, estamos dizendo em outras palavras, com intuito de aprofundar mais e chegar a uma clarificação. (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1987, p. 89).

Aqui um processo semelhante acontece. Embora não haja uma tradução em termos subjetivos, procura-se rearranjar o que foi dito para que a pessoa atendida possa pensar e esclarecer melhor para si mesma a situação em que se encontra.

A esses dois tipos de resposta não-diretiva são dados os respectivos nomes: resposta de clarificação e resposta de reflexão de conteúdo. Existem ainda as respostas que demonstram aceitação, de apoio, informativas ou mesmo as inquisitivas – onde uma pergunta direcionada ao atendente é redirecionada ao atendido: “Ele nos diz: “depois disso o que devo fazer?” E nós partimos para uma inquisitiva: “O que você acha?”” (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1987, p. 89).

Em minha observação participante realizada durante o Curso de Seleção de Voluntários, notei que a simulação do atendimento é um momento ansiosamente esperado pelos candidatos e candidatas. Isso se dá por causa da perplexidade em imaginar a forma prática de um método de prevenção de suicídio onde não se possa direcionar ou dar conselhos ao atendido. Embora não seja difícil assimilar a necessidade de compreensão, aceitação e mesmo a consideração positiva da pessoa com ideação suicida, ligar esse conjunto de posturas

a proibição de oferecer ao indivíduo atendido qualquer saída para sua situação torna-se uma espécie de contrassenso para as expectativas dos participantes.

Esse estilo de resposta faz parte da abordagem psicoterapêutica da linha de psicologia rogeriana e cumpre, mesmo fora do CVV, um papel semelhante: oferecer ao indivíduo material através do qual possa refletir sobre o que diz com o mínimo possível de intervenção por parte do terapeuta. Ainda que exemplos estejam presentes em textos de Rogers, sua operacionalização prática é apresentada de forma mais evidente e didática por Franz Victor Rudio (1982) em seu livro a respeito da orientação não-diretiva e contextos educacionais e terapêuticos. O autor chama esse estilo de reelaboração de “resposta compreensiva” (RUDIO, 1982, p. 90). Trata-se, nesse sentido, de um tipo de técnica onde quem ocupa o papel de atendente deve manifestar que está compreendendo o que foi expresso pela pessoa atendida (RUDIO, 1982, p. 91). Ao mesmo tempo, contudo, “[...] o terapeuta não-diretivo procura “decifrar” os sentimentos e ideias que foram expressos nas palavras, no tom da voz, na mímica, nos gestos, no contexto da frase, nas hesitações, no estilo do cliente.” (RUDIO, 1982, p. 92). Inspiração para o Centro de Valorização da Vida, Rudio também propõe respostas de reiteração (repetição do que o cliente disse), reflexo do sentimento e elucidação (RUDIO, 1982, p. 93-94).

Contudo, o Manual do Voluntário adverte: “Este não é um manual de culinária, por isso não temos receitas prontas, apenas algumas sugestões e orientações básicas” (MANUAL ..., 2002, p. 54). Dentro do Curso de Seleção de Voluntários do qual participei, esse tema recebeu bastante atenção da facilitadora que conduziu todo o processo. Procurando afastar-se da noção de “técnica”, afirma-se que o modelo de atendimento é baseado em “um jeito de ser”. Mais do que um roteiro de frases ou um guia esquemático de perguntas e respostas, a principal diretriz para o atendimento parece ser a incorporação de uma ética própria ao CVV. À medida que candidatas e candidatos convivem com as dinâmicas, leituras, debates e vivências propostas pela entidade, devem adquirir um senso prático para o reconhecimento dos limites e norteamientos de suas ações quando estão sozinhos na cabine de atendimento. Trata-se de uma forma de preparação para o atendimento profundamente ligada a uma mudança interior na maneira como as candidatas e candidatos enxergam a si mesmos. Nessa narrativa, à medida que as voluntárias e voluntários operam uma transformação interna e constroem um “jeito de ser” baseado na filosofia do CVV, tornam-se mais capacitados para se apresentarem como disponíveis para as pessoas atendidas e para reconhecerem até onde o

atendimento pode ir. A psicologia rogeriana é parte fundamental do agenciamento subjetivo que os torna aptos a exercer esse tipo de cuidado.

A necessidade – e mesmo a possibilidade – da distinção entre uma linguagem superficial e uma linguagem “dos sentimentos”, formada por “termos subjetivos”, é algo que aponta para um aspecto mais profundo dentro da abordagem desenvolvida por Carl Rogers e a forma pela qual o CVV se apropria dela. Escrevendo no contexto do período pós-guerra dentro dos Estados Unidos, o psicólogo não-diretivo alinha sua teoria da personalidade ao esforço de entender as tensões interpessoais e intergrupais ligadas a um projeto técnico desenvolvimentista beligerante em seus desdobramentos autoritários e destrutivos dentro da Guerra Fria. *Tornar-se Pessoa* – lembremos, publicado em 1961 – funciona como uma espécie de duplo manifesto pelo humanismo na prática psicoterápica e das relações interpessoais fora do consultório. As condições para o clima psicologicamente adequado – apreendidas como atitudes básicas do atendimento dentro do Centro de Valorização da Vida – prescrevem a possibilidade do indivíduo encontrar-se e aceitar-se como pessoa. O termo refere-se, nesse contexto, a uma interioridade negada por tabus, restrições, julgamentos, máscaras e fachadas que a vida em convívio com outros impõe ao indivíduo. Dessa maneira, toda a metodologia de atuação psicoterapêutica rogeriana tem como finalidade fazer com que o atendido encontre a si mesmo por trás das camadas que lhe impedem de ser quem realmente é:

Abaixo do nível da situação-problema sobre a qual o indivíduo está se queixando – atrás do problema com os estudos, ou esposa, ou patrão, ou com seu próprio comportamento controlável ou bizarro, ou com seus sentimentos assustadores, se encontra uma busca central. Parece-me que no fundo cada pessoa está perguntando: “Quem sou eu, *realmente*? Como posso entrar em contato com este eu real, subjacente a todo o meu comportamento superficial? Como posso me tornar eu mesmo” (ROGERS, 2018, p. 122, destaques do autor).

De maneira semelhante, o Manual do Voluntário diz sobre o CVV: “As pessoas que nos procuram vem em busca de alguém com quem possam, realmente, **ser elas mesmas**. Alguém a quem possam comunicar livremente suas angústias e incertezas.” (MANUAL ..., 2002, p. 24, destaques meus). A entidade estrutura seu modelo de ação não só no conjunto de técnicas oferecidos pela abordagem centrada na pessoa, mas nos pressupostos propriamente éticos da psicologia humanista de Rogers.

A adoção dessa perspectiva leva a uma distinção importante para caracterização do atendimento proposto pelo Centro de Valorização da Vida. Assumindo a diferença entre um âmbito superficial e um ambiente mais profundo onde se encontra a pessoa subjacente – nesse raciocínio, o *eu real* – a psicologia rogeriana estabelece uma abordagem prática importante para a condução de uma relação de ajuda que é também apropriada pelo CVV em seu modelo de apoio. Essa distinção entre a pessoa interior e a situação ou problema pelo qual o indivíduo está passando serve como uma espécie de bússola para o seguimento de um acolhimento não-diretivo. Concebendo essa camada externa como uma expressão de um traço existencial ligado a uma realidade interior, Rudio afirma que “Ao invés de ficarmos absorvidos pelo esforço de apenas compreender e resolver o problema, devemos criar condições favoráveis para que o indivíduo alcance o *significado* que tem o problema para si mesmo, como ser-no-mundo.” (RUDIO, 1982, p. 12, destaques do autor).

A maneira pela qual essa diretriz protocolar para o atendimento realizado através do método não-diretivo é apreendida pelo CVV tem igual importância para as voluntárias e voluntários da entidade. Na cabine de atendimento do Posto de Curitiba, há um cartaz estampado com uma grande figura triangular. Nas duas pontas inferiores estão os itens “Indivíduo (nome, endereço, profissão)” e “Problemas (fatos)”. No vértice superior deste triângulo, está a figura da “Pessoa (pensamentos, sentimentos e ações)”. Essa figura – chamada internamente de “Triângulo das Bermudas”, por seu poder em fazer os problemas desaparecerem – serve como um lembrete da forma pela qual o atendimento deve ser orientado⁵⁹. O atendido, em seu fluxo de consciência durante a conversa pode circular livremente entre os três elementos desse arranjo; o atendente, porém, deve sempre conduzir a conversa em direção à Pessoa. Conservando a diferença entre os elementos superficiais e a substância de um “eu” mais profundo, o modelo de relação de ajuda do CVV repete o direcionamento da teoria rogeriana, colocando as situações problemáticas e as características do perfil socioeconômico de quem procura a entidade como um elemento de segunda importância frente à primazia da experiência pessoal na tentativa de oferecer um espaço onde o ajudado possa “ser o que realmente é”.

59 Versões dessa figura podem ser encontradas no Manual do Voluntário, editado em 2002, e também no livro *CVV: uma proposta de vida*, de 1989.

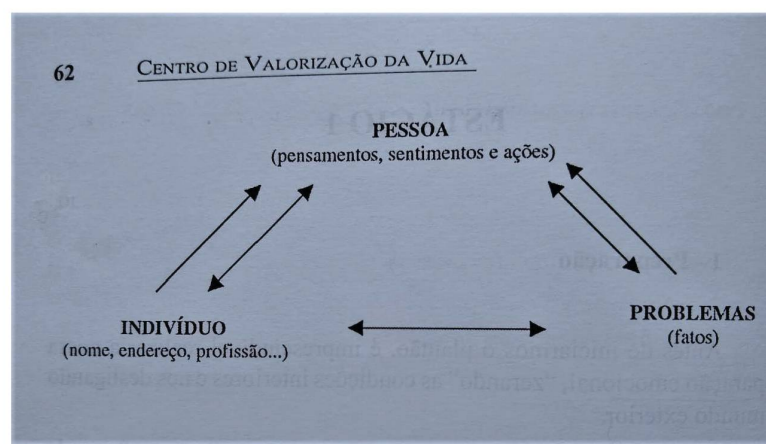


Figura 1: "Triângulo das Bermudas" do atendimento no CVV.
Fonte: página 62 do Manual do Voluntário do CVV (2002)

Quando este ponto foi apresentado, na terceira noite do Curso de Seleção de Voluntários, a distinção entre as esferas foi trazida à tona. Questionada sobre a diferença entre Indivíduo e Pessoa, a facilitadora que conduzia o curso responde: “o indivíduo é o CPF, é a profissão. A pessoa é o que está por trás. É o ser completo...”⁶⁰.

Essa orientação geral de atenção à Pessoa subjacente no interior da psiquê, está, tanto no CVV, como na psicologia rogeriana, ligada à promoção de autonomia e de auto-direcionamento através da relação de ajuda. Estruturado enfaticamente sobre a ideia de uma tendência positiva inerente à figura humana, o esforço de construir um ambiente onde o indivíduo atendido possa aceitar-se para além de fachadas e máscaras está, nesse contexto, diretamente ligado a uma potência independente por parte do sujeito da psicoterapia humanista e não-diretiva. Este é um processo que se acredita capaz de construir no indivíduo um senso de personalidade mais importante que sua relação com o mundo no qual está inserido.

O indivíduo passa a perceber cada vez mais que esse foco de avaliação se encontra dentro de si mesmo. Cada vez menos olha para os outros em busca de aprovação ou desaprovação; de padrões a seguir; de decisões e escolhas. Ele reconhece que cabe a ele mesmo escolher; que a única questão que importa é: “Estarei vivendo de uma maneira que é profundamente satisfatória para mim, e que me expressa verdadeiramente?” (ROGERS, 2018, p. 135).

60 Para representar a ideia de despir-se de sua individualidade para poder realizar o atendimento existe, dentro do CVV em Curitiba, a expressão “pendurar o indivíduo no prego”. Essa questão será analisada mais a fundo no próximo capítulo.

Dentro do CVV, um argumento parecido ocorre. Sua não-diretividade se inspira na ideia de que o auxiliado é quem reúne, em si mesmo, as condições para saber o que é melhor para sua vida (MANUAL..., 2002, p. 36). Conceder-lhe qualquer direcionamento seria desencorajar e desrespeitar sua autonomia e capacidade para tomar as próprias decisões. Afirmam Focássio, Conchon e Lorenzetti: “nós não participamos de seus problemas, participamos da situação emocional do indivíduo, vivemos as suas alegrias e as suas tristezas, mas não o influenciemos de nenhuma forma, e as soluções encontradas terão partido de seu próprio raciocínio” (1989, p. 81). Nesse mesmo texto sobre a relação de ajuda do CVV, o autor afirma que o aconselhamento diretivo torna-se um dos erros mais graves que podem ser cometidos dentro da entidade, pois geraria responsabilidade e dependência para com as voluntárias e voluntários da entidade (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1989, p. 92). A ferramenta através da qual o cuidado é realizado dentro do Centro de Valorização da Vida combate a solidão e a ideação suicida através da promoção de autonomia e auto-direção. Mais que a intervenção nos problemas ou nas situações relatadas pelos atendidos, importa garantir-lhes um clima onde possam acessar capacidades inerentes para tratarem a si próprios. O sujeito saudável promovido pelo CVV, é aquele que independe emocional e psicologicamente da sociedade a sua volta. Quando aceita-se como pessoa ele pode ser livre e não se preocupar com as expectativas ou demandas alheias.

4. 1. 1. Exercícios, dinâmicas e o objetivo da renovação interna

Uma caracterização do modelo através do qual o Centro de Valorização da Vida pretende ajudar pessoas com ideação suicida deve ainda levar em conta o conjunto de exercícios através dos quais as voluntárias e voluntários aprendem, treinam e aprimoram sua capacidade de cuidar dentro deste formato. Ainda que não tenha experienciado eu mesmo os processos mais completos de capacitação, discussão e reciclagem das formas de atuação dentro do CVV por não ter me tornado voluntário na entidade, é possível reconstituir algumas dessas instâncias através da análise dos materiais coletados nesta investigação.

Implantado em 1975, o *role playing* é uma “vivência emocional de um atendimento experimentada por um grupo de plantonistas” (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1989, p. 63). Trata-se de um exercício de simulação de atendimento através do qual voluntárias e voluntários podem se preparar para lidar com os diferentes tipos de ligações que

encontrarão no plantão. Mais que isso, o intuito da prática é descrito como uma ferramenta que “vai tornando o plantonista mais sensível ao outro, mais respeitador, mais aceitador do outro como pessoa.” (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1989, p. 63). Nesse sentido, o Manual do Voluntário ao qual tive acesso o define como um “instrumento de exercício da Relação de Ajuda. É uma vivência de papéis. Uma vivência emocional, não teatral” (MANUAL ..., 2002, p. 64).

Em primeiro lugar ocorre um aquecimento⁶¹, onde um dos voluntários ou voluntárias “expressa uma vivência emocional, através de verbalização, expressão facial ou corporal.” (MANUAL ..., 2002, p. 64). Os outros componentes do grupo terão, um por um, de se esforçar para traduzir a vivência em uma palavra. Então começa o exercício propriamente dito. De um lado, uma das pessoas do grupo ocupa o papel do atendente e, de outro, uma pessoa ocupa o papel de atendido⁶². Recomenda-se que nesse processo seja colocada “toda a emoção que ele [plantonista] deve deixar fluir em si mesmo.” (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1989 p. 63). Finalizada a emulação, é dada a palavra a pessoa que viveu o papel do atendido e, depois aos participantes do grupo que tiverem algo a dizer “(em termos de “sentir”, não como observador de fora)” (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1989 p. 63). Por último, tem a palavra a pessoa que viveu o papel de atendente.

Fundamentalmente, esse exercício se mostra útil para que se possa tatear os tipos de atendimento com os quais os voluntários e voluntárias irão se deparar. O CVV recebe ligações de mulheres, homens, adultos, idosos e crianças que trazem consigo os mais diferentes tipos de demandas emocionais. O processo de treinamento tem o intuito de prepará-los para lidar com essas situações – para que, de alguma forma, tenham visto algo parecido antes da experiência real de atendimento. A entidade recebe ligações de cônjuges traídos, de mães cujos filhos foram estudar fora, de crianças que perderam seus animais de estimação, de pessoas enfermas, de pessoas solitárias, de pessoas que querem apenas passar o tempo e até mesmo de pessoas que não dizem nada. Ao mesmo tempo, recebe trotes, ligações agressivas, pornográficas e eróticas. Em todos esses casos, atendentes têm de tentar aplicar o método não-

61 Para esse e outros exercícios (e também para atendimentos) existe uma pequena técnica chamada de “zeramento”: através da leitura de algum material ou reflexão, as voluntárias e voluntários podem engatilhar em si mesmos determinados estados mentais para que possam atender e/ou participar de maneira mais integral das dinâmicas.

62 No papel do atendido, as voluntárias e voluntários devem, de saída, anunciar “seu sexo e a idade aproximada” (MANUAL ..., 2002, p. 65). De maneira geral, nota-se que há uma liberdade para que se assuma a qualquer tipo de identidade, nesse sentido. Mulheres podem assumir o papel de homens, idosos podem assumir o papel de jovens e assim por diante.

diretivo exposto acima e, caso não consigam ou não seja possível, devem treinar as maneiras certas através das quais finalizar propriamente uma ligação.

Ao mesmo tempo, trata-se também de um exercício coletivo de citação prática das formas de performar o cuidado, organizado através dos princípios estabelecidos dentro da entidade. Nela, voluntárias e voluntários buscam segurança frente a seus pares. Ali, têm a oportunidade de mensurar o quão próximos ou distantes estão de seus colegas e das formas pelas quais eles acreditam que deve-se realizar a prática da relação de ajuda através do CVV. Como exercício prático de sensibilização e aperfeiçoamento das formas de lidar com o outro, este também é um modo de promover a circulação de determinados discursos sancionados dentro de cada um dos grupos de atendentes dentro do Posto. O *role playing* delimita as possibilidades interpretativas que se tornarão ação prática no atendimento do CVV. Mais que apenas discutir genericamente sobre os preceitos e deixar o voluntário absolutamente livre para criar sua prática do atender, a emulação das formas programáticas e pragmáticas de atendimento apresenta o exemplo que materializa a interpretação correta dos preceitos agrupados pelos CVV. É uma forma de fazer a manutenção de uma homologia das formas de atendimento. Tendo em vista a infinidade de situações que as voluntárias e voluntários podem encontrar, essa é uma ferramenta que também funciona no sentido de delimitar uma unidade norteadora para a escuta ativa e para as respostas oferecidas para cada atendimento. Através desse processo, constrói-se coletivamente um simulacro dos atendimentos e suas respostas possíveis para guiar as posturas de cuidar para aqueles e aquelas no momento em que estão sozinhos na cabine de atendimento.

Vida Plena é o nome de um segundo tipo de exercício de sensibilização ao qual tive acesso através de relatos e descrições de voluntárias e voluntários⁶³. Durante as reuniões, existe a possibilidade de que algum facilitador ou membro do grupo dê a ideia para que “se faça um *Vida Plena*”. Como dinâmica ligada ao alinhamento entre as partes do “ciclo da vida” – sentimentos, pensamentos e ações – trata-se de uma ferramenta para que voluntários e voluntárias possam identificar suas próprias defensividades que os impedem de progredir em sua jornada de autorrealização e amadurecimento. Para realização da atividade, inicia-se com a eleição de um tema – normalmente expressos através de palavras como “amor”, “tristeza”,

63 A noção de *Vida Plena* que baseava exercícios dentro da entidade surge em um dos livros de Rogers, chamado *Um Jeito de Ser* (1983). Esse conceito se refere à valorização da própria experiência como uma direção estabelecida em contraponto aos direcionamento de outros. O termo é usado para descrever pessoas que “começaram a buscar em seu íntimo o que estavam vivenciando como valioso em vez de procurar pelo que lhes disseram que era valioso” (ROGERS, 1983, p. 118). Dentro do CVV, esse processo de valorização da própria experiência também é expresso no esforço de alinhar sentimento, pensamento e ação.

“amizade”, “coragem” etc. – e, em seguida, cada uma das pessoas presentes deve dizer o que pensa a respeito. Todas devem falar e não podem ser interrompidas. Finalizado o turno de um dos presentes (sua fala termina quando ele diz “ponto”), as outras pessoas podem falar.

Porém, este não é um exercício de discussão ou debate. Nenhum dos voluntários ou voluntárias pode responder a fala de seus colegas. O objetivo é desenvolver a habilidade de cultivar a própria opinião ou experiência a respeito de um tema de forma que ela seja *independente* da posição de qualquer uma das outras pessoas na sala e, ao mesmo tempo em que se aprimora a capacidade de lidar com as diferenças. Aqui é retomada a ideia de autonomia prescrita como finalidade da emergência da pessoa que resulta do modelo terapêutico e filosófico proposto por Carl Rogers: “Ser realmente o que é, eis o padrão de vida que lhe parece ser o mais elevado, quando é livre para seguir a direção que quiser.” (ROGERS, 2018, p. 200).

Algo a mais está em jogo. A confiança na própria experiência, nesse cenário, é também a medida para a aceitação do outro: “À medida que um indivíduo se torna capaz de assumir sua própria experiência, caminha em direção à aceitação da experiência dos outros. Ele aprecia e valoriza tanto sua experiência como a dos outros por aquilo que são” (ROGERS, 2018, 198). Nesse sentido, *Vida Plena* é um duplo exercício: trata-se de uma prática ligada ao cultivo de si como pessoa – em sua própria autonomia, auto-conhecimento e auto-direção – e ao treinamento da acolhida das pessoas que serão atendidas e apresentarão posições e experiências diferentes daquelas partilhadas pelas pessoas que atendem através do CVV. Exercita-se uma espécie de isolamento entre o eu e o outro que possibilita aos voluntários e voluntárias oferecer um ambiente de total liberdade para que as pessoas atendidas expressem o que estejam sentindo sem que se isso os afete. Em uma de minhas entrevistas, há uma passagem que representa a maneira pela qual o exercício pretende treinar a visão de mundo e o “jeito de ser” necessários para o atendimento:

Paulo: [...] E é justamente um exercício onde você pode ter o seu pensamento, você pode expressar o seu pensamento. Eu não preciso concordar com ele, mas eu também não preciso discordar de você. E nem por isso nós não podemos estar juntos, sentados na mesma mesa. Isso é vida plena.

H: Entendi... é... era aquela coisa de... eu ouvi isso também. De que acolher não significa concordar. Esse tipo de coisa...

Paulo: Vamos supor... eu sou gay e você é homofóbico. Não quer dizer que nós dois não podemos sentar na mesma mesa pra conversar.

H: entendi.

Paulo: Isso é vida plena (PAULO, Entrevista VI, 2019).

Assim como o *role playing*, aqui também se está, de alguma forma, simulando uma vivência de atendimento – especificamente, a vivência de acolher aquele que pensa e age de maneira distinta e, muitas vezes, eticamente oposta. De maneira geral, o reforço da própria experiência é a condição do afastamento interno através do qual é possível partilhar o mesmo espaço com pessoas que apresentam visões de mundo diferentes das mulheres e homens que cuidam através do Centro de Valorização da Vida.

Ao processo de cultivo de traços de uma interioridade através da qual homens e mulheres tornam-se aptos a cuidar dentro dos moldes do CVV é, muitas vezes, dado o nome de renovação interna. Os exercícios em questão e as reflexões propostas para as voluntárias e voluntários são parte fundamental de um esforço de agenciamento subjetivo dos sentidos para um conjunto de práticas e disposições através das quais o cuidado de pessoas que fazem uso do apoio afetivo se torna possível dentro da entidade. Esses são processos norteadores através dos quais se exercita não apenas um conjunto de atividades e técnicas, mas também um conjunto de estados de consciência e visões de mundo. Dessa forma, tornar-se voluntária ou voluntário dentro do Centro de Valorização da Vida é também transformar-se como pessoa fora deles. O contato com todo o material teórico e, principalmente, com as dinâmicas através das quais se materializam os valores e visões de mundo a respeito de como dar atenção a um tipo específico de necessidade pretende uma transformação profunda com as quais os indivíduos que estão inseridos ali tem de lidar.

Nesse sentindo, mais que um conjunto de protocolos das formas para atender e auxiliar, o CVV pretende semear em seus voluntários e voluntárias um conjunto coerente de estados de consciência através dos quais se pode cuidar – dentro e fora da entidade. O objetivo parece ser fundar, nas pessoas que ali se engajam, um profundo conceito de disponibilidade. Esta não está ligada apenas ao tempo dedicado de atendimento ou treinamento, mas também a doação de calor humano e a busca por autoconhecimento: “Manter uma pessoa disponível 24 horas é o grande serviço que nós, do CVV, podemos oferecer à comunidade na qual vivemos” (MANUAL ..., 2002, p. 43). Nesse sentido, a renovação pessoal proposta pelo Centro de Valorização da Vida mostra-se como a principal maneira pela qual essa instituição voluntária deseja agir na sociedade. Mais à frente no capítulo, ao investigarmos os discursos encadeados dentro da filosofia e dos princípios de

atuação do CVV encontraremos uma importante ligação entre cultivo de traços subjetivos e a intenção de transformação do mundo através de um ethos cristão caridoso – veiculado através da permanência de determinados sentidos ligados às heranças espíritas da entidade – e a promoção de uma “solidariedade sensível” (ROGERS, 1977, p. 87) construída a partir da pessoa rogeriana como interface para a relação interpessoal.

4. 2. A permanência de um ethos caridoso cristão através da herança espírita do Centro de Valorização da Vida

Ainda comprometido com a investigação dos discursos contidos na filosofia e visão de mundo que informam a prática de cuidado dentro do CVV como forma de cumprir a tarefa de compreender como se constituem os modelos do cuidado dentro do Centro de Valorização da Vida em suas interfaces gendrificadas, gostaria agora de chamar atenção para alguns significados veiculados através da trajetória do CVV. Dentro da visão de mundo da entidade permanecem circulando, laicizados ou não, discursos cristãos (e principalmente espíritas) a respeito da doação caridosa de si e seus efeitos subjetivos. Servindo a uma caracterização mais complexa da filosofia do Centro de Valorização da Vida, que informa as bases do modelo de cuidado e de pessoa com os quais voluntários e voluntárias se relacionam até hoje, pretendo, nesse primeiro momento, demonstrar que significados e ideias próprias do cristianismo tem se encadeado na circulação de discursos que tornam possível cuidar dentro deste espaço social. Mais que isso, afirmo que tais discursos fundam um modelo de cultivo de si. Prescrevem os custos e benefícios de uma transformação subjetiva interior tendo como modelo um ethos caridoso cristão e espírita.

4. 2. 1. O encadeamento de discursos e significados espíritas dentro do CVV

Se, a partir da década de 1970, o CVV inicia uma reorganização interna com o objetivo de se tornar uma entidade voluntária a-religiosa, não é difícil encontrar em sua história os vestígios dos sentidos da caridade cristã que informam os porquês, os moldes e significados da doação caridosa de si.

O Centro de Valorização da Vida surge a partir do esforço de jovens estudantes dentro da Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP). Mais especificamente, ele surge

dentro da Escola de Aprendizes do Evangelho, que, na época, era dirigida por Edgard Armond – nome importante na história do espiritismo no estado de São Paulo. Com intuito de promover vivências que possibilitem autoconhecimento e amadurecimento espiritual, aqui o engajamento em torno da prevenção de suicídio responde, em forma de aplicação comunitária, à máxima da conduta espírita: não há salvação fora da caridade.

Em duas das principais obras de codificação da doutrina espírita – *O Livro dos Espíritos* (1988)⁶⁴ e *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (2008)⁶⁵ – Allan Kardec prescreve a doação de si como eixo central da vida moral que segue o evangelho de Jesus Cristo. Como complemento da justiça divina, a benevolência, o amor ao próximo e caridade representam mais que a simples esmola, devendo permear todas as relações para nossos semelhantes (KARDEC, 1998, p. 341-342). Nesse sentido, o cultivo de uma subjetividade caridosa em todos os momentos da vida, a promoção de uma rede de relações baseadas no amor fraternal e na máxima “amai-vos uns aos outros, como irmãos” é a base para um modelo moral universal espírita. Mais que um ato, se torna uma forma de ser – um projeto de aperfeiçoamento espiritual que é individual e, ao mesmo tempo, abrange toda a humanidade (KARDEC, 2008, p. 112).

O cultivo de um ethos caridoso é, para Kardec, resposta ao egoísmo como principal chaga do mundo em que vivemos. Seu combate é o principal motivo moral do percurso do homem de bem: “O egoísmo é a fonte de todos os vícios, como a caridade é a fonte de todas as virtudes. Destruir um e desenvolver o outro, tal deve ser o objetivo de todos os esforços do homem, se quer assegurar sua felicidade neste mundo, tanto quanto no futuro.” (KARDEC, 1998, p. 354). A lei do amor – aqui tida como fruto do progresso humano – representaria a superação da personalidade individual e, por isso, aniquila as misérias sociais (KARDEC, 2008, 111). A abnegação cristã é o principal objeto de ponderação através da qual o verdadeiro homem de bem interroga sua própria consciência a respeito dos pesos de seus atos na terra (KARDEC, 1998, p. 354). Nesse sentido, o aperfeiçoamento moral proporcionado pelo exercício do sacrifício benevolente depende de uma constante vigilância de si que nos impede de nos deixarmos levar pelo egoísmo frente à imensidade do coletivo – escala na qual o espiritismo faz ver as coisas (KARDEC, 1998, p. 352). O progresso íntimo que, no âmago humano, se torna espiritualmente coletivo, advém da resistência voluntária ao arrastamento de más tendências como essas (KARDEC, 1998, p. 345) e é através do exercício da bondade que

64 Publicado originalmente em 1857.

65 Publicado originalmente em 1869.

se pode encontrar paz no coração e contentamento da alma (KARDEC, 2008, p. 134). Assim, a doação de si representa um exercício contínuo de cultivo de um “eu” caridoso que, como condição para caminho de iluminação e salvação, deve vigiar-se a todo mundo tendo como parâmetro uma ética individual e espiritual do amor ao próximo traduzido na benevolência.

Na história contada pelos livros memoriais analisados nesta pesquisa, é a apresentação do exemplo britânico de prevenção de suicídio (*The Samaritans*), em 1961, que dá face ao projeto de criação do Centro de Valorização da Vida:

Numa determinada altura do curso, o Dr. Milton abordou o jovem líder da turma e lhe entregou um envelope pardo com alguns recortes da revista Mundo Ilustrado. Dentro continha uma reportagem sobre um serviço de prevenção do suicídio, realizado por voluntários em Londres. Os voluntários eram os Samaritans, liderados pelo sacerdote anglicano Chad Varah. Dentro do envelope também havia um pequeno bilhete anotado por Edgard Armond com os seguintes dizeres: **“Para quem deseja servir, aqui está uma boa oportunidade.”** (SANTOS, 2012, p. 54, destaques do autor).

Mas, notemos, o exemplo representava menos a preocupação com o drama de pessoas que tiravam suas próprias vidas que a realização de um projeto subjetivo de caridade cristã. Mais que um modelo para o engajamento em função da prevenção de suicídio no Brasil, o exemplo da organização inglesa representava uma oportunidade para realização do ethos caridoso enquanto um modelo ético e espiritual. Como pode indicar o destaque escolhido por Dalmo do Santos, ali estava o caminho para a vivência da doação fraterna de si, da prática cristã e espírita da benevolência enquanto virtude.

Esse dispositivo discursivo da doação de si como forma de cultivo de uma subjetividade informada pelo valor da caridade cristã se mantém circulando entre homens e mulheres do CVV até hoje – ainda que de maneira menos abertamente religiosa. Nos relatos apresentados por Focássio, Conchon e Lorenzetti (1989) a respeito dos anos de concepção de início da entidade, o impulso caridoso aparece como finalidade em si mesma para o autodesenvolvimento: “À medida que nos aprofundávamos no assunto, mais nos sentíamos envolvidos pela idéia elevante de servir, uma oferecida **a boa oportunidade**” (FOCÁSSIO, CHONCHON E LERENZETTI, 1989, p. 5, destaques dos autores). Sendo uma entidade a-religiosa gerida por um perfil majoritariamente religioso, não é surpreendente notar a permanência laicizada de determinados sentidos espiritualizados aos moldes cristãos e espíritas⁶⁶. Escolho um exemplo privilegiado para a observação da conservação de sentidos da

66 Ísis Martins (2016), por exemplo, demonstra que modalidades católicas como o binômio confissão-escuta seguem sendo rearticulados dentro do modelo de ajuda do Centro de Valorização da Vida, em um contexto

benevolência cristã dentro do CVV: a constante inspiração na parábola bíblica do Bom Samaritano.

Se, nos anos iniciais de sua formação, a inspiração em seu “irmão mais velho” britânico (SANTOS, 2012, p. 25) estampava o nome da entidade – CVV-Samaritanos –, duas décadas depois de sua fundação o Centro de Valorização da Vida ainda via a si mesmo como uma atividade samaritana, tal qual o anônimo que decidiu por-se aos pés do homem caído à margem da estrada para o ajudar (NOS CAMINHOS..., 1987, p. 199). A entidade procurava voluntários que fariam da oportunidade de trabalhar voluntariamente um prêmio – como o samaritano da parábola original. Em 2011, com seu livro comemorativo dos 25 anos da organização em Blumenau (SC), Alda Warmling afirma que a linha de trabalho do Centro de Valorização da Vida tem como um de seus principais valores o “Trabalho Voluntário motivado pelo espírito samaritano, de acordo com a Proposta de Vida.” (WARMLING, 2011, p. 15) organizados frente a uma visão de mundo pautada por “Uma sociedade compreensiva, fraterna e solidária (as pessoas vivendo plenamente, tendo o CVV contribuído para isso).” (WARMLING, 2011, p. 15). As menções se multiplicam.

A permanência da figura samaritana dentro do Centro da Valorização da Vida encadeia consigo um grande número de sentidos da caridade cristã e espírita que prescrevem não só um modelo de subjetividade a ser cultivada através deste trabalho voluntário, mas também definem um mundo dentro do qual o CVV se faz necessário. Um olhar mais atento à parábola bíblica e suas interpretações pode nos levar a uma compreensão mais profunda dos impactos dessa imagética sobre o cuidado proposto pelo Centro de Valorização da Vida e dos sentidos com os quais mulheres e homens que ali se voluntariam entram em contato.

Como parte do Novo Testamento, o Livro de Lucas contém, em seu décimo capítulo, a parábola do Bom Samaritano. Aqui é retratado um diálogo entre Jesus e um doutor da lei – uma provocação à pregação de Cristo e seus discípulos – que pergunta quem seria o próximo na máxima cristã “amai o próximo como a ti mesmo”:

30 E respondendo, Jesus disse: Descia um homem de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos dos salteadores, os quais o despojaram, e espancando-o, se retiraram, deixando-o meio morto. 31 E, por acaso, descia pelo mesmo caminho um certo sacerdote; e vendo-o, passou de largo. 32 E de igual modo também um levita, chegando-se ao lugar, e vendo-o, passou de largo. 33 Porém um certo samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele, e vendo-o, moveu-se de íntima compaixão; 34 E aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando-lhes azeite e vinho; e pondo-o sobre a sua cavalcadura, levou-o para uma estalagem, e cuidou dele; 35 E partindo no outro dia, tirou dois

onde a espiritualidade perdura em formato laicizado.

denários, e deu-os ao hospedeiro, e disse-lhe: Cuida dele; e tudo o que gastares a mais, eu to pagarei quando voltar. 36 Qual, pois, destes três te parece que foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores? 37 E ele disse: O que usou de misericórdia para com ele. Disse, pois, Jesus: Vai, e faz da mesma maneira. (LUCAS, 10; 30-37).

Retomada por Allan Kardec, no décimo quinto capítulo de *O Evangelho Segundo Espiritismo* (2008), a alegoria serve de exemplo para o modelo moral proposto por Jesus, baseado na caridade e humildade como única via para a elevação espiritual e para a salvação. Contudo, mais que um exemplo de benevolência desinteressada ou da prática do amor ao próximo, a Parábola do Bom Samaritano carrega, principalmente em sua hermenêutica espírita⁶⁷, a cristalização de um diagnóstico do mundo humano e a prescrição de uma subjetividade sancionada a ser cultivada em relação a este mundo. Oferecendo um entrelaçamento de sentidos e discursos, ela funciona como modelo de conduta, como referencial a ser citado por aquele que deseja ser conhecido, aos olhos de Deus, como uma pessoa boa.

Em primeiro lugar, o cenário apresentado por Jesus para sua parábola tem grande importância. O caminho de Jerusalém – centro da tradição e espiritualidade judaico-cristãs, a sede do monoteísmo no mundo antigo – a Jericó – cidade de grandes palácios luxuosos construídos no período helenístico, conhecida pela beleza de suas moradias – representa uma rota de grande movimentação comercial. A parábola destaca, em primeiro lugar, a violência a qual o viajante foi submetido como parte da caracterização metafórica da Terra como plano de expiações e provas e como caminho marcado pela decadência em direção a invigilância moral da prática comercial (MOURA, 2013, p. 134). Em sentido semelhante, Kardec (2008) menciona a Terra como esfera de provações para elevação dos espíritos⁶⁸. O plano material é, como já vimos, onde o egoísmo e a prevalência da personalidade individual sobre a necessidade do outro se mostram evidentes. É dentro dele que a moral cristã da caridade se faz necessária, primeiramente como reforma espiritual e, em seguida, como correção da desigualdade social e suas mazelas – essa é a narrativa kardecista de explicação da questão social na França do século XIX.

67 Na análise interpretativa que construo sobre a parábola bíblica citada acima, não pretendo nenhuma originalidade. Na verdade, ela é influenciada largamente pelo Livro II da apostila de Estudo Avançado da Doutrina Espírita, organizada em 2013 por Maria de Oliveira Moura, para a Federação Espírita Brasileira (FEB).

68 A Terra, morada de prova e de exílio, será então purificada por esse fogo sagrado e verá praticar a caridade, a humildade, a paciência, o devotamento, a abnegação, a resignação, o sacrifício, virtudes todas filhas do amor. (KARDEC, 2008, p. 113).

Na história das formas pelas quais o Centro de Valorização da Vida se viu necessário em nossa sociedade, permanece, ainda que de maneira cada vez menos religiosa, o mesmo engajamento discursivo de caracterização do mundo como lugar de suplício e provação. Na narrativa proposta pela entidade, contudo, a solidão e seus desdobramentos protagonizam a caracterização da existência humana marcada pelo sofrimento⁶⁹. A enunciação da filosofia e missão do Centro de Valorização da Vida exprimem, de maneira mais ou menos homogeneizada desde as últimas décadas de seu funcionamento, uma certa apreensão do mundo como plano da existência marcado pela solidão, pelo isolamento, pela dificuldade de comunicação e rigidez das relações humanas que daí advém.

Assim, ao menos desde 1979⁷⁰, quando ainda estampava em sua capa uma representação visual da parábola do Bom Samaritano, o Manual do Voluntário do CVV traz uma passagem do conto *Angústia* de Anton Tchekov⁷¹. Nela, acompanhamos uma noite de inverno na vida de Jonas Potapof, cocheiro russo que, lidando com passageiros que não lhe davam ouvidos, sofria por não ter a quem comunicar a tristeza da morte de seu filho. Mesmo cercado de pessoas em seu coche ou na estalagem onde se abrigava, a jornada do protagonista é solitária em sua impossibilidade de conexão com outros a sua volta. No fim, encontra ouvidos apenas em seu próprio cavalo, com quem põe-se a desabafar.

Não por acaso, logo após o fragmento literário, é apresentado o tema das “Características da Nossa Sociedade” (MANUAL ... , 2002, p. 16). Nessa descrição do mundo proposta pelo Centro de Valorização da Vida, as rápidas transformações da sociedade que abalam princípios da família tradicional, do casamento e da religião, o individualismo, a defesa dos interesses pessoais e a competição entre os indivíduos resultam em consequências negativas como “o distanciamento entre as pessoas, a frieza, a insensibilidade e a falta de sentimentos” (MANUAL ... , 2002, p. 16). Frente a essas características, “para muitas pessoas, só resta a violência contra os outros ou contra si mesmas como forma de comunicação dos sentimentos.” (MANUAL ... , 2002, p. 16). A abertura da seção seguinte prescreve: “O principal problema do ser humano é o vazio interior e a solidão. [...] O gesto da pessoa vir em busca do CVV é uma última tentativa de romper a solidão, saindo de si mesma,

69 Em seu estudo comparativo entre o CVV e o SOS Voz Amiga (serviço semelhante de prevenção de suicídio de Portugal), Isis Martins (2015) analisa, através de organizações como Befrienders Worldwilde – Volunteer Action to Prevent Suicide e International Federation of Telephone Emergency Services (IFOTES), a narrativa de construção da solidão como uma cosmologia do ocidente contemporâneo.

70 Me refiro ao Manual do Voluntário citado por Dalmo do Santos (SANTOS, 2012, p.186-187) em sua experiência pessoal de aproximação com o CVV.

71 Originalmente publicado em 1886.

à procura de outro ser humano” (MANUAL ... , 2002, p. 24). Dalmo do Santos (2012), em sua recuperação sobre a fundação da entidade, destaca São Paulo como cidade que tinha características parecidas com as de Londres – cidade natal dos *Samaritans*, organização na qual a entidade brasileira se inspirou: “eram metrópoles industrializadas, agitadas, ambientes urbanos muito parecidos; escondiam em centenas de ruas e endereços o isolamento e a solidão sofrida das massas que ali se concentraram em busca de trabalho e realização de sonhos” (SANTOS, 2012, p. 25). Com o mesmo intuito, Alda Warmling rememora as reuniões de criação do CVV no início dos anos 1960 como espaços de discussão onde os jovens da FEESP “Percebiam que, numa cidade grande como São Paulo, muitas eram as áreas carentes de ajuda. Ao atravessarem as ruas topavam com pessoas cabisbaixas, tristes, solitárias...” (WARMLING, 2011, p. 23)⁷².

Dessa maneira, a solidão aparece como condição compartilhada, nos termos de Garrau e Le Goff (2010). Nela, o Centro de Valorização da Vida reconhece uma vulnerabilidade inerente à existência humana através da qual todos faremos uso de cuidado – através de apoio emocional e escuta – em algum momento de nossas vidas. Contudo, como veremos mais à frente esse tipo de percepção não abala a ideia da busca por autonomia como estabelecida na seção anterior. O reconhecimento de um risco comum a todas as pessoas e o entendimento de que isso leva a necessidade de cuidado em algum momento de nossas vidas não se converte na crítica da ideia de autossuficiência. A pessoa com ideação suicida é, nesse cenário, como o idoso, a criança, o pobre ou o doente: um sujeito que, simbolicamente marcado pela dependência, serve à manutenção da ideologia da autonomia individual. Embora seja verdade que concebe-se a possibilidade de ceder ao risco da ideação suicida, essa movimentação entre o campo binário que tem, de um lado, a autonomia, e, de outro, a dependência.

Assim, o Centro de Valorização da Vida justifica a sua própria existência em relação à solidão como face do sofrimento que caracteriza o mundo em que vivemos. Oferece um caminho através do qual as dificuldades às quais somos todos submetidos durante nossas vidas podem se converter em amadurecimento espiritual e externalização da bondade humana: “Se sofrer é natural ao ser humano, o CVV nos remete à crença de que a metabolização da angústia desordenada necessita de um instrumento de apoio, para que se faça favorável o terno ao equilíbrio e crescimento humano” (WARMLING, 2011, p. 9). A oferta de amizade

72 A solidão é também um tema tratado por Rogers em livros como *Um Jeito de Ser* (1983) e em seu livro e co-autoria com Rachell Rosenberg, *A Pessoa Como Centro* (1977). Veremos que alguns elementos da psicologia rogeriana suplantam o processo de laicização do Centro de Valorização da Vida – que se inicia em um período de tempo semelhante à implementação das teorias de Rogers dentro da entidade.

através da qual o Centro de Valorização da Vida pretende agir sobre o mundo aparece como o esforço do amor pelo próximo, como compaixão pelo sofrimento humano.

Deixemos que a compaixão enquanto modelo de conduta moral através do evangelho do Novo Testamento, como interpretado dentro do espiritismo, nos permita voltar uma segunda vez para a parábola do Bom Samaritano. Nela encontraremos outras características importantes do modelo de ajuda “ceveviano”.

Trilhando o caminho de Jerusalém à Jericó, cruzaram com o homem que acabara de ser assaltado um sacerdote e depois um levita – tendo os dois passado de largo à figura do necessitado. Na interpretação da alegoria, as figuras em questão retratam representantes eclesiásticos de seu tempo que, mesmo sendo figuras centrais em suas religiões, esquecem-se de seu dever em amar ao próximo, ignoram a responsabilidade da caridade como o principal motivo moral de que Jesus Cristo fala no livro de Lucas. Essa é uma das justificativas da a-religiosidade como narrativa característica do Centro de Valorização da Vida desde o fim dos anos 1970. Ainda que não abra mão de uma espiritualidade marcadamente cristã, no decorrer de sua história o CVV tem interpretado a instituição religiosa como um obstáculo da ajuda ao próximo. Em sua caracterização do mundo, “os religiosos disputam entre si a posse da Verdade” (CVV, 2002, p. 16). No caminho de aceitação à figura do suicida, por exemplo, o dogmatismo religioso se mostra, como afirma Dalmo do Santos (SANTOS, 2012, p. 112-113), como um fator negativo. Na mesma medida da organização inglesa na qual se inspira, o Centro de Valorização da Vida constrói discursivamente um esforço interno de redefinição em busca da eliminação do preconceito religioso que poderia afastar aqueles que buscam o serviço e interferir na disponibilidade da doação de si por parte dos voluntários e voluntárias.

Ainda assim é interessante notar que, desde que inserida em um universo cristão, a caridade é descrita por Allan Kardec como independente de vertentes religiosas. Ao retratar a figura feminilizada da caridade e suas ações benevolentes, em *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (2008), afirma: “[...] e, à noite, uma sinfonia de bênçãos se eleva para ela até o Criador: católicos, judeus, protestantes, todos a bendizem. [...] É assim que essa mãe verdadeiramente cristã, forma sua filha na prática das virtudes ensinadas pelo Cristo. É espírita? Que importa!” (KARDEC, 2008, p. 129). Curiosamente, a indistinção da perspectiva religiosa frente ao imperativo da caridade cristã e mesmo a prescrição dos riscos que os dogmas religiosos podem oferecer à doação benevolente de si – sentidos engajados pelo

CVV na construção de uma narrativa sobre a própria a-religiosidade – eram sentidos já presentes no berço espírita da entidade.

Contudo, afirmam os autores do Livro II da apostila de Estudo Avançado da Doutrina Espírita: ““Passar de largo” reflete ociosidade mental, enfatiza postura de quem está acostumado a cultivar o interesse pessoal e a indiferença para com as necessidades dos que sofrem.” (FEB, 2013, p. 135). Mais que uma advertência frente a hipocrisia do representante religioso que olvida-se do imperativo cristão da benevolência, trata-se de uma questão de postura subjetiva: aquele que passa de largo deixa de cultivar em si mesmo o ethos caridoso cristão, deixando de lado o projeto de realização espiritual alcançado através do auto-conhecimento e da vigilância de si. A parábola do Bom Samaritano prescreve um modelo de subjetivação através da qual o sujeito moral cristão emerge. Nela, está contida a codificação de um estilo de existência que se realiza através de práticas e disposições caridosas. Junto da indispensabilidade de ações benevolentes que demonstrem compaixão e amor ao próximo, funda-se a necessidade uma transformação subjetiva ligada a um constante autoexame realizado frente aos pressupostos da caridade como único caminho para a salvação da doutrina cristã espírita.

A respeito da importante distinção entre a esmola e a caridade, Allan Kardec é categórico: “A caridade segundo Jesus não está restrita à esmola. Ela abrange todas as relações que temos com nossos semelhantes, quer sejam nossos inferiores, nossos iguais ou nossos superiores” (KARDEC, 1998, p. 342). Mais que um ato isolado, a benevolência cristã é antes uma forma de sociabilidade, um plano de fundo moral que deve transpassar todo o nosso convívio – suprimindo, inclusive, as distinções sociais que pouco importariam frente aos parâmetros do plano espiritual. O que distingue a caridade material da caridade moral, nesse sentindo, é o cultivo de uma disposição propriamente benevolente em si.

– Reprovais a esmola?

– Não, não é a esmola que é reprovável, freqüentemente, é a maneira pela qual é feita. O homem de bem, que compreende a caridade segundo Jesus, **se antecipa** ao infeliz sem esperar que ele lhe estenda a mão. (KARDEC, 1998, p. 342, destaque meu).

Trata-se da constante manutenção de um estado de consciência, de um tipo específico de atenção ao mundo cujo traço distintivo é estar pronto para, a qualquer momento, abnegar-

se em função do outro – antes mesmo que o outro lhe peça auxílio. Essa disposição aparece como uma virtude sublime a ser exercitada.

Dentro do Centro de Valorização da Vida, a permanência de tais discursos toma forma na ideia da promoção de uma renovação interna. Encadeados na doação de si através do voluntariado dentro do CVV, pautada por uma visão de mundo e uma filosofia de vida, estão discursos cristãos – particularmente, espíritas – que prescrevem uma forma moralmente válida de organização da existência.

Tínhamos tido uma reunião com os voluntários e retornávamos por uma alameda arborizada, distraídos em um bate papo sem rumo, quando no canteiro central uma pessoa subitamente perde os sentidos caindo sobre o piso gramado. Sem hesitação o nosso companheiro Waldir, em passos largos, alcançou o caído, prestou socorros imediatos até que ele voltasse a si, colocando-o num táxi, dando instruções ao motorista.

Retornando a nossa caminhada, disse-nos o Waldir com certa emoção na voz: “o CVV é uma coisa maravilhosa, **há um ano atrás eu teria passado ao largo**”. (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1989, p. 25, destaque meu).

O exercício desse *ethos* caridoso é traduzido pela ideia da disponibilidade que, no Manual do Voluntário (2002), figura ao lado da humildade e da observação de si. O voluntário deve estar disponível para doar seu tempo aos plantões de atendimento, reuniões, cursos de aperfeiçoamento e reciclagem, mas também deve estar disponível para doação de calor humano e para, introspectivamente, percorrer um caminho de amadurecimento individual e autoconhecimento. Assim, essa renovação interna representa uma proposta para a vida do voluntário, uma atividade que, conectada ao exercício disciplinado e constante de determinadas disposições, pretende propor um novo sentido à vida de quem atende o telefone para ouvir e oferecer apoio emocional ao próximo⁷³. Trata-se de cultivar a si mesmo como sujeito transpassado pela ideia da doação benevolente de si como forma de sociabilidade, visão de mundo e transformação da realidade. Os discursos que aí figuram adquirem uma espécie de circularidade: a transformação subjetiva interior como parte da formação do voluntário do CVV é, ao mesmo tempo, mecanismo da construção de um modelo moral

73 Parte constitutiva de todo cultivo de um modelo subjetivo, a auto-disciplina dentro do CVV enraizava-se até mesmo na *exis* corporal e no vestuário dos voluntários – que eram proibidos de fumar e deveriam, obrigatoriamente, usar gravata nos plantões: “Qual era utilidade gravata e da abstinência tabagista num horário em que o atendimento seria apenas pelo telefone, questionavam alguns candidatos? “Uma simples questão de respeito!”, reforçavam os instrutores. “Aquele que fuma está satisfazendo uma necessidade muito individual que certamente o distrai e prejudica a compreensão dos sentimentos dos outros. Já a gravata auxilia muito na postura e na ideia de que o atendido será tratado com a melhor das intenções” (SANTOS, 2012, p. 103).

alternativo frente aos problemas do mundo. Nessa narrativa, transformar a si mesmo e transformar o mundo são movimentos profundamente ligados através de um conjunto específico de princípios. Para o Centro de Valorização da Vida, a renovação interna é a principal ferramenta de renovação da sociedade.

Nos permitamos voltar à parábola do Bom Samaritano uma última vez. A escolha da figura do samaritano tem, na alegoria bíblica, a função de prescrever a desconsideração das diferenças sociais frente ao primado da caridade como mandamento fundamental do evangelho inspirado por Jesus Cristo. Pertencentes a um reino dissidente de Jerusalém, os habitantes da Samaria representavam inimigos aos reis de Judá e, por isso, eram figuras desprezadas pelos judeus. A adjetivação positiva à figura do samaritano representa, na parábola descrita por Jesus, uma quebra de expectativa. Afirma a natureza bondosa e humilde no interior do inimigo que, quando tomado pela compaixão, imperativo maior da palavra cristã, ignora as diferenças e conflitos sociais e se presta a cuidar de seu rival como se as diferenças entre os dois não importassem.

Em sua interpretação do evangelho, Kardec (2008) prescreve a caridade como princípio de conduta moral que *deve* ignorar as diferenças sociais – entre superiores e inferiores, como já vimos em citações anteriores, mas também para com criminosos, inimigos e outros perfis marginalizados da sociedade. A fraternidade completa depende da obrigação de amar o próximo, independentemente de seu lugar social: “Deveis amar os infelizes, os criminosos, como criaturas de Deus, às quais o perdão e a misericórdia serão concedidos, se se arrependerem, como a vós mesmos, pelas faltas que cometeis contra sua lei” (KARDEC, 2008, p. 116). Em suma, “O devotamento é cego” (KARDEC, 2008, p. 117). A igualdade moral latente entre seres humanos perante a Deus – como criaturas propensas a pecar e serem perdoados, quando arrependidos – é, antes de mais nada, um pressuposto ontológico pautado pela separação entre a esfera interior essencial do espírito e a esfera superficial do corpo como envoltório para a existência. As diferenças causadas pelas desigualdades sociais – Kardec dedica atenção especial à classe e gênero e seus escritos – são componentes do mundo material e muitas vezes são criados por humanos. Por isso, seriam menos importantes diante do desígnio divino. Nessa narrativa, a doutrina da caridade e a humildade que lhe é anexa advém da superação das diferenças sociais frente a um estatuto anterior de ordem própria da existência.

O suicida é a primeira das figuras marginalizadas através das quais o CVV explora essa faceta da igualdade moral, para além dos estigmas doutrinários em torno do tema – esse é, inclusive, um forte componente na narrativa de abandono da filiação propriamente religiosa construída pela entidade. O esforço de acolhimento daquele que pensa em dar cabo à própria vida significava ir de encontro a diversos tabus religiosos. Com o tempo, o guarda-chuva da ideiação suicida e da solidão passa a incluir as imagens de outros perfis marginalizados – homossexuais e transsexuais em conflito interno, maconheiros mal interpretados, criminosos condenados, alcoólatras etc. – que puderam, dentro das narrativas dos voluntários e voluntárias do Centro de Valorização da Vida, demonstrar sua natureza boa – tornada visível através do aparato cristão da igualdade para além das diferenças sociais:

Para a Universo, existe um ciclo social humano, no qual está em jogo a vida cidadã, a pessoa civil, sua formação e destinação política. Para o CVV, o ciclo humano é existencial e o que está em jogo é a pessoa em si, sua individualidade mais profunda, o sentido e significado maior de sua vida. (SANTOS, 2012, p. 100).

Embora reconheça o impacto das desigualdades sociais e preconceitos na formação de perfis solitários e propensos ao suicídio, o Centro de Valorização da Vida não pretende operar com a promoção de igualdade e justiça social, por exemplo. No âmbito de atuação do CVV, a pessoa é alocada fora do mundo social – anterior, mais profunda. Na lógica interna dos discursos cevevianos, ocupações profissionais, filiações religiosas, condições de cidadania, status econômico, de gênero, sexualidade, classe e outros marcadores da diferença são prescritos como divisões superficiais que *devem* ser ignoradas frente a uma igualdade mais profunda – uma igualdade fundada na permanência dos discursos cristão dentro da entidade.

É interessante notar, na maneira pela qual o movimento espírita kardecista lida com as questões de gênero postas na sociedade francesa do século XIX, as ambiguidades da desconsideração das diferenças sociais. Nicole Edelman, em *Spiritisme et politique* (2004), afirma que, dentro desse movimento espiritual, as vozes das mulheres eram perceptíveis – principalmente nas reivindicações mais ligadas à proteção das crianças⁷⁴. A defesa desse tipo de pauta era acompanhada por demandas em prol da igualdade de direitos do homem e da mulher (KARDEC, 1998, p. 318) que tinham seu mérito reconhecido dentro do movimento espírita pelo argumento da complementariedade dos “sexos” na divisão do trabalho. Nesse

74 Essas vozes também tomaram espaço dentro da atividade espírita através de figuras de médiuns, como Antoinette Bourdin dentre outras (EDELMAN, 2004 p. 5).

sentido, o domínio injusto da força sobre a fraqueza não só ignora que Deus concedeu-a ao forte para que defendesse o fraco (KARDEC, 1998, p. 318), como também impede a realização das diferentes funções que a mulher teria a exercer no progresso humano (KARDEC, 1998, p. 319). Kardec (1998) constrói aqui um argumento em função da igualdade de direitos e diferença das funções:

Que o homem se ocupe do exterior e a mulher do interior, cada um segundo sua aptidão [...] A emancipação da mulher segue o progresso da civilização, sua subjugação caminha com a barbárie. Os sexos, aliás não existem senão pela organização física, visto que os Espíritos podem tomar um e outro, não havendo diferença entre eles, sob esse aspecto, e, por conseguinte, devem gozar dos mesmos direitos. (KARDEC, 1998, p. 319).

A última parte da citação acima retoma outra nuance importante do argumento espírita pela igualdade de direitos. Como afirma Edelman (EDELMAN, 2004, p. 3), a doutrina da reencarnação como constatação da intercambialidade entre os espíritos e os corpos de homens e mulheres leva os espíritas a refletirem a respeito da igualdade entre os gêneros. É curioso, porém, notar que o mesmo reconhecimento da importância da divisão sexual do trabalho e da igualdade espiritual entre mulheres e homens é contrastada pelo combate ferrenho contra os movimentos em prol do divórcio na França oitocentista. Para Kardec (KARDEC, 1998, p. 280), o casamento se apresenta como ato de progresso da humanidade e evidência das associações solidárias e fraternas. Nesse sentido, o codificador da doutrina espírita pensava de maneira parecida com outros intelectuais de sua época, vendo na unidade familiar heterossexual como parte central em torno da qual a civilização se constrói.

É curioso notar que, assim como nos discursos contidos dentro da parábola do samaritano, o argumento pela igualdade dos gêneros é também um argumento pela desconsideração das diferenças sociais frente ao mundo imaterial. A atuação social espírita da época se pauta por uma metafísica da substância que estabelece a primazia do interior essencializado em relação à esfera superficial do corpo – que funciona apenas como envoltório da alma. Assim como no caso da caridade como modelo de conduta moral, os reflexos políticos dos princípios espirituais da doutrina espírita de Allan Kardec advogam, antes, pela pequenez das diferenças sociais em suas particularidades. Ainda que haja o reconhecimento do “império injusto e cruel” que o primeiro exerce sobre o segundo, o argumento decisivo para a promoção de igualdade é a homogeneidade da experiência

espiritual. Nesse sentido, mais que promover a correção das desigualdades sociais, é necessário viabilizar o alinhamento do mundo material ao mundo espiritual.

Contudo, esse posicionamento não se separa de suas raízes conservadoras e universalizantes. Ainda que marcada por boas intenções, a emancipação feminina – apoiada num argumento de igualdade ontologicamente anterior ao mundo material – ainda está subordinada a sua imagem no horizonte semântico da família burguesa, branca e heterossexual da França oitocentista. A diferença de funções entre homens e mulheres imaginada por Kardec – que serve como base para luta contra a possibilidade de dissolução do matrimônio – está ancorada na própria concepção discursiva da mulher no contexto francês do século XIX.

A imagética que provê o modelo para a caridade contém em si um componente gendrificado de grande importância. Este ideal benevolente aparece de maneira personificada duas vezes em *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (2008). Quando em uma digressão sobre os infortúnios ocultos, no capítulo XIII, o codificador espírita cita:

Nas grandes calamidades, a caridade se manifesta e vêem-se generosos impulsos para reparar os desastres; mas, ao lado desses desastres gerais, há milhares de desastres particulares, que passam despercebidos, de pessoas que jazem sobre um catre sem se lamentarem. São esses infortúnios discretos e ocultos que a verdadeira generosidade sabe ir descobrir, sem esperar que peçam assistência.

Quem é esta **mulher de ar distinto**, vestida de maneira simples mas cuidada, seguida de uma jovem vestida também modestamente? Entra numa casa de sórdida aparência, onde é conhecida sem dúvida, porque, à porta a saúdam com respeito. Onde vai **ela**? Sobe até a mansarda: onde mora uma mãe de família cercada de filhos pequenos; à sua chegada, a alegria brilha nesses semblantes emagrecidos; é que **ela vem acalmar todas essas dores**; traz o necessário, temperados com doces e consoladoras palavras, que fazem aceitar o benefício sem corar, porque esses infortunados não são mendigos profissionais; o pai está no hospital e, durante esse tempo, a mãe não pode bastar às necessidades. **Graças a ela, essas pobres crianças não sofrerão nem o frio, nem a fome; irão à escola agasalhadas e o seio da mãe não secará para as criancinhas.** Se há um doente entre eles, nenhum cuidado material se repugnará. De lá **ela** se dirige ao hospital, para levar ao pai algum consolo e tranquilizá-lo sobre a sorte da família. No canto da rua a espera uma viatura, verdadeira loja de tudo o que leva aos seus protegidos, que visita assim sucessivamente; não lhes pergunta nem sua crença, nem sua opinião, porque, para ela, todos os homens são irmãos e filhos de Deus. Terminada a excursão, ela se diz: Comecei bem o meu dia. Qual o seu nome? Onde mora? Ninguém o sabe; para os infelizes, é um nome que não revela nada; mas é o anjo da consolação; e à noite, uma sinfonia de bênçãos se eleva para ela até o Criador: católicos, judeus, protestantes, todos a bendizem.

Por que ela se veste de maneira tão simples? É que não quer insultar a miséria com o seu luxo. Por que se faz acompanhar da filha adolescente? É para ensinar como deve praticar a beneficência. A filha também quer fazer caridade, mas sua mãe lhe diz: “Que podes dar, minha criança, uma vez que nada tens de ti? Se eu te entregar alguma coisa para passá-la aos outros, que mérito terás? Em realidade, eu é que farei a caridade, e tu que dela terás o mérito; isso não é justo. Quando vamos visitar os enfermos, tu me ajudas a cuidar deles; ora, dar cuidados é dar alguma coisa.

Isso não parece bastante? Nada é mais simples; apresente a fazer obras úteis, e tu confeccionarás roupinhas para essas criancinhas; deste modo, darás alguma coisa vinda de ti”. **É assim que essa mãe, verdadeiramente cristã, forma sua filha na prática das virtudes ensinadas pelo Cristo.** É espírita? Que importa! (KARDEC, 2008, p. 129, destaques meus).

A caridade aqui torna-se materializada através de uma mulher vestida humildemente – ainda que de ar distinto – que, acompanhada de sua filha, adentra casas e hospitais trazendo benfeitorias e consolo aos desamparados que os merecem – pois não são “mendigos profissionais”, apenas passam por uma situação momentânea de dificuldade. Como mãe e verdadeiramente cristã, ela ensina a sua menina a maneira pela qual a caridade deve ser performada para que valha de alguma coisa – mais que a reprodução gestual do ato de generosidade, há de doar algo de si para que a benevolência valha de alguma coisa. Mais à frente, Kardec retrata a caridade personificada novamente. Escrevendo dessa vez como a Caridade em primeira pessoa, visita os mesmos cenários de fome, pobreza e abandono pelas ruas de Paris, compadecendo-se das dores dos infelizes que não têm como se alimentar ou se aquecer. Contudo, a identidade de gênero do autor não lhe impede de, mais uma vez, retratar *Cáritas* como um sujeito feminino⁷⁵ – que “faz-se **mendiga**” entre os pobres (KARDEC, 2008, p. 136) e não cessa em anunciar “Sou **a caridade**, e vos estendo a mão pelos vossos irmãos sofredores [...] sede corajosos; eu vos conduzirei no caminho da salvação, porque eu sou **a Caridade**.” (KARDEC, 2008, p. 136, destaques em itálico, do autor, e, em negrito, meus). Nesse sentido, um horizonte semântico comum garante à prática da caridade uma roupagem feminilizada. Essa citação espírita das formas caridosas de existir e agir no mundo são inseparáveis dos atributos discursivamente ligados à identidade de gênero feminina como imaginada no século XIX.

Como demonstra Ana Paula Vosne Matins (2013), este é o século que comporta o ápice de um processo histórico dentro do qual se observa “a configuração de espaços, de práticas e de sentimentos definidores de subjetividades consideradas femininas, associadas ao amplo terreno moral dos cuidados.” (MARTINS, 2013, p. 143-144). Profundamente ligado à

75 Essa imagética não está ausente no Centro de Valorização da Vida. Dalmo do Santos, voluntário do CVV, se apropria desta narrativa ao lembrar da figura de Francisca Julia – poeta parnasiana paulistana que se matara em 1920 e, anos depois, teria aparecido como espírito para dar força aos voluntários em um dos primeiros plantões da entidade. Falando sobre a inspiração de Edgard Armond e seu bilhete que daria início aos trabalhos de formação do Centro de Valorização da Vida, afirma “Ele via, como qualquer um de nós poderia ver, a cena da poetisa caminhando pelas ruas da Capital (como Cáritas caminhando nos arredores de Paris, no retrato do Evangelho espírita), pelas calçadas, em torno das igrejas, nas ruas da periferia, nos cortiços da área central, sempre em busca de pessoas tristes e angustiadas.” (SANTOS, 2012, p. 63). Santos a apresenta como a “musa inspiradora” do CVV (SANTOS, 2012, p. 59).

distinção discursiva entre as esferas do público e do privado, da natureza e da cultura, como parte da modernidade à Europa Ocidental, trata-se de um movimento de eleição e cristalização de determinadas virtudes como naturais às províncias do feminino e do masculino. Nessa atribuição gendrificada e binária das virtudes humanas, nota-se o lugar das mulheres: “Seres mais sensíveis devido à maternidade, as mulheres seriam também mais dotadas de sentimentos morais, especialmente aqueles relacionados à piedade e aos cuidados com os mais fracos e miseráveis.” (MARTINS, 2013, p. 147).

Como afirma a autora, o processo de naturalização e feminilização da bondade reporta ao envolvimento cada vez mais intenso das mulheres das classes altas com as atividades filantrópicas, caritativas e benemerentes (MARTINS, 2013, p. 166) – e, em certa medida, a figura feminina que acompanhamos acima é uma caracterização das senhoras das elites europeias no século em questão. Esse tipo de imagética da caridade está ligada a uma dupla operação (MARTINS, 2015) onde as mulheres ganham espaço na esfera pública atendendo ao chamado de autoridades médicas e religiosas que, por sua vez, reafirmam as distinções entre as virtudes de cada gênero construídas no imaginário ocidental do século XIX.

Em um só tempo são engajados múltiplos discursos espirituais e políticos que, por conta de sua polivalência, resultam em posturas ambíguas: garantia um espaço que possibilitou às mulheres terem suas vozes ouvidas enquanto agentes políticos e, ao mesmo tempo, defendia a conservação de uma visão da feminilidade caridosa e maternal que compunha a complementariedade do lar burguês heterossexual e mesmo da divisão entre as esferas do público e do privado. Dessa forma, ainda que a desconsideração das diferenças pregada pela doutrina espírita tenha servido a favor de pautas importantes para a emancipação de mulheres brancas e economicamente privilegiadas do século XIX, ela também continha em si um elemento limitador para a imaginação da subjetividade feminina, presa a determinadas características identitárias de gênero naturalizadas no horizonte discursivo da época.

4. 3. A pessoa rogeriana como interface universalizada para o cuidado

No início da década de 1970, um dos membros fundadores do Centro de Valorização da Vida, Jacques Conchon, encontra, na Faculdade de Psicologia da Universidade de São Paulo, as ideias de Carl Rogers. Quatro anos depois, as noções da não-diretividade já começavam a veicular dentro dos cursos de aproveitamento da entidade.

Se nos lembrarmos das maneiras pelas quais o Centro de Valorização da Vida se apropria de alguns instrumentos e significados da psicologia de Carl Rogers, torna-se fundamental uma análise mais profunda dos discursos rogerianos e das maneiras em que esses influenciam o CVV. Acredito que um olhar mais atento poderá auxiliar a compreender de que maneiras esse movimento de apreensão traz consigo a adoção de um conjunto de pressupostos discursivos através dos quais o cuidado dentro da entidade se torna possível. Para que possa ser performada, essa relação de ajuda deve prescrever uma anterioridade para si mesma, deve estabelecer bases ontológicas – ao mesmo tempo, historicamente localizadas – através das quais justifica sua própria existência e validade. Nesta seção, construo uma breve recapitulação das condições discursivas nas quais a terapia centrada no cliente surge – tendo depois tornado-se a abordagem centrada na pessoa – e pretende fazer sentido. Esta serve à função de entender as características da figura da pessoa como imaginada por Rogers e a maneira pela qual esse dispositivo pôde ser útil para a construção do modelo de cuidado que reflete as formas pelas quais o Centro de Valorização da Vida estrutura sua visão de mundo.

No livro que comemora os 50 anos do Centro de Valorização da Vida, Dalmo do Santos dedica algumas páginas à caracterização do mundo em que a entidade surge a fim de mostrar que o CVV não estava “fora de si nem sonhando com um mundo imaginário, fora da realidade” (SANTOS, 2012, p. 30). A respeito do tema, fala sobre os anos 1960 e a esperança de um mundo melhor em meio ao temor da Guerra Fria. Fala de um mundo em que as políticas de manipulação social e supervalorização do sujeito coletivo pudessem ser suplantadas pelo valor da pessoa. Não por acaso, essa pequena passagem ganha o nome de “A Negação e a Emergência da Pessoa” (SANTOS, 2012, p. 30).

Tendo em vista certo recorte histórico – os livros que analiso começam a ser publicados em 1987, mais de dez anos após a adoção de conceitos rogerianos dentro do CVV – acredito que seja impossível separar a história que o Centro de Valorização da Vida conta sobre si mesmo da maneira pela qual é influenciado pela figura de Carl Rogers. A maneira pela qual o psicólogo se define como parte de grande movimento humanista na virada da primeira para a segunda metade do século XX é uma espécie de norteador discursivo através do qual a entidade pode organizar sua própria memória de maneira reflexiva.

Atuando na psicologia norte-americana desde o fim da década de 1930, é no início dos anos 1950 que Carl Rogers começa a ganhar reconhecimento a partir de sua terapia centrada no cliente. Seu destaque se deve, principalmente, pela proposta de construção de uma terceira

escola de estudo e prática profissional da psicologia⁷⁶. Dessa maneira, o psicólogo pretende se esquivar das tradições freudianas e do behaviorismo de Skinner propondo um modelo de atuação clínica baseado na autenticidade das partes – psicólogo e atendido. Trata-se de um projeto profundamente esperançoso a respeito da melhora individual alcançada através de um gerenciamento não-diretivo de uma relação terapêutica na qual as pessoas encontram em si mesmas as ferramentas para seu próprio desenvolvimento. Dentro do campo psi, Rogers propõe uma reimaginação do sujeito psicológico: de um lado, recusa os fundamentos conflituosos e violentos da formação da psiquê como propostos pelo complexo edipiano e, por outro, critica os fundamentos éticos de uma psicologia desumanizante que, baseada no reforço de comportamento, pretendia tratar o atendido como uma máquina.

Essa vontade de autenticidade e consideração positiva da pessoa enraíza-se a uma realidade histórica específica. O criador da abordagem centrada na pessoa faz parte da construção da psicologia humanista que, em resposta ao conformismo e à sociedade burocrática dos anos 1950, constrói-se como voz dos anos 1960 em busca da criatividade subjetiva, da libertação e realização pessoal, assim como da crítica ao estilo mecanicista que organizava a vida das grandes potências econômicas e bélicas durante a guerra fria⁷⁷. Como afirmam Duane e Sidney Schultz (2007), o pensamento da psicologia humanista está diretamente ligado ao *zeitgeist* dos movimentos hippies e de contracultura de parte da experiência da juventude americana da época. Rogers reagia aos mesmos fenômenos que levaram a conceitualização da ideia de razão instrumental pela Escola de Frankfurt e, particularmente, à ideia da fusão entre repressão social e psíquica que inspira *Eros e a Civilização* (publicado originalmente em 1955). Assim como Marcuse – e Freud antes dele – o psicólogo humanista retoma o tema do progresso e a produção de problemas psicológicos como parte da justificativa para sua obra. No prefácio de *Tornar-se Pessoa*, em 1961, Rogers afirma se preocupar desesperadamente com as tensões das relações humanas onde

O admirável progresso conseguido pelo homem, não apenas na imensidão do espaço como também na infinitude das partículas subatômicas, parece conduzir à destruição total do nosso universo, a menos que façamos grandes progressos na compreensão e no tratamento das tensões interpessoais e intergrupais [...] Espero que se torne

76 Rogers, ao longo de sua carreira, caminha cada vez mais entre a psicologia e uma perspectiva propriamente existencial de conhecimento – preocupada com o estabelecimento e entendimento do mundo interior como fenômeno universal através do qual poderíamos reorganizar a sociedade.

77 Não sem motivo, *Tornar-se Pessoa* (publicado originalmente em 1961) contém algumas referências à *Admirável Mundo Novo* (1932) de Aldous Huxley e aos romances distópicos de George Orwell. O medo do autoritarismo materializado na figura da sociedade burocrática nessas obras serve de contraponto em relação ao qual Rogers propõe sua visão de mundo através de sua psicologia.

evidente que esses conhecimentos, aplicados preventivamente poderão ajudar no desenvolvimento de pessoas maduras, não-defensivas e compreensivas que possam enfrentar de uma maneira construtiva as tensões que se lhes depararem no futuro. (ROGERS, 2018, p. XXII-XXIII, destaques do autor).

Há, tanto para CVV quanto para Rogers, uma relação específica entre a personalidade individual e os sistemas políticos e econômicos concebidos genericamente – onde a libertação da primeira é a principal ferramenta para a transformação da sociedade. Nesse sentido, é importante notar que a maneira pela qual Rogers estabelece sua proposta terapêutica está ligada a uma pretensão propriamente ética e comportamental que extrapola os limites do consultório. Ao longo de *Tornar-se Pessoa* (2018), somos apresentados muitas vezes à afirmação de que o modelo não-diretivo é uma proposta ligada às relações humanas em geral – pretende-se abrangente para os campos familiares, escolares, empresariais, políticos, artísticos, entre outros. A única maneira pela qual é possível propor a formulação de uma lei geral para as relações interpessoais é através de uma das principais proclamações do trabalho rogeriano: “*aquilo que é mais pessoal é o que há de mais geral*” (ROGERS, 2018, p. 30, destaques do autor). A autoridade do processo de investigação psicológica concede a Rogers o direito de acesso ao mundo interior e à anterioridade universal de uma substância que responderá sempre da mesma maneira frente a condições específicas: “Parece-me possível que estejamos testemunhando a emergência de uma nova área das relações humanas, na qual podemos especificar que dada a existência de certas condições de atitude, então a ocorrência de determinadas mudanças definíveis se dará” (ROGERS, 2018, p. 42).

Quais seriam, então, as condições para a emergência da pessoa tendo em vista a psicologia rogeriana? Expus brevemente algumas delas nas maneiras pelas quais o Centro de Valorização estabelece suas atitudes básicas. Retomemos, contudo, o roteiro das formas de sentir estabelecidas por Rogers em seu aporte metodológico.

Tudo se inicia pela genuinidade. A relação de ajuda proposta por Rogers se afirma em relação a um diagnóstico do mundo marcado pela mecanização e superficialidade das relações – onde indivíduos são obrigados a negarem suas próprias experiências frente à opinião coletiva, não podendo, em nenhum momento, serem eles mesmos. Dessa forma, uma das partes da relação – nesse caso, o psicólogo ou terapeuta – deve estar consciente e aberto a seus próprios sentimentos, evitando máscaras ou fachadas para a maneira como está vivenciando as situações. Deve, em nível de consciência, ser *congruente* com sua experiência visceral. Contudo, para que a outra parte da relação – o atendido – possa ingressar no mesmo

processo, deve experienciar aceitação incondicional por parte de seu interlocutor. O atendente *deve sentir* apreço e consideração afetuosa e comunicar essas posturas para seu cliente. Sentindo segurança e liberdade, o atendido pode começar a aceitar a si mesmo e tornar-se cada vez mais espontâneo – a aceitação de uma das partes desencadeia a autoaceitação da outra parte. O terapeuta rogeriano exercita a *compreensão empática*, o esforço para compreender o mundo interno de seu atendido frente a seus próprios referenciais e comunicarlhe o que apreende em termos de experiência interna, sentimental, visceral.

Presentes todas essas condições, o indivíduo poderá acessar suas próprias capacidades para o amadurecimento e o crescimento interno. Mais que isso, a construção deste clima psicologicamente adequado possibilita a observação da tendência ao desenvolvimento e à autorrealização – latência que aguarda para ser liberada e expressa em todos os indivíduos (ROGERS, 2018, p. 40). Afirmo o autor: “Parece-me que temos aqui uma hipótese geral que oferece possibilidades empolgantes para o desenvolvimento de *pessoas criativas, adaptativas e autônomas*” (ROGERS, 2018, p. 44, grifos meus). Não se pode, aliás, separar a concepção da interioridade na psicologia rogeriana de sua época histórica profundamente marcada pela atenção da psicologia às classes médias brancas liberais profundamente sufocadas pela vida suburbana da população norte-americana privilegiada durante os anos 1950.

Schultz e Schultz (2007) definem algumas características para o sujeito saudável e funcional de Rogers: ele deve ser aberto à experiência, deve viver inteiramente cada momento, deve ser guiado por seus instintos (mais que pela razão), procurar liberdade de pensamento e ação, quer maximizar seu potencial e exercitar um alto grau de criatividade (SCHULTZ; SCHULTZ, 2007, p. 491). Mais que a proposta de observação e desenvolvimento interior, Rogers está participando de um processo social mais largo de fundação de uma anterioridade que não se sabe historicamente localizada. Permito-me um exemplo para clarificação do que digo. O quinto capítulo de *Tornar-se Pessoa* recompõe, a partir do acompanhamento do desenvolvimento psicológico de uma cliente, algumas direções do processo terapêutico. Citando a transcrição de sua trigésima consulta, Rogers pretende demonstrar as maneiras pelas quais sua experiência, quando vivenciada de maneira visceral, vai no sentido contado do que ensina sua própria cultura:

[...] É... bem, é como se eu rejeitasse precisamente tudo o que representa a *civilização ocidental*, compreende? [...] É como se eu estivesse dizendo para mim mesma: bem, tentaram encher-me a cabeça, desde sempre, com superstições, tabus, doutrinas e leis mal compreendidas, e a sua *ciência*, os seus *frigoríficos*, as suas

bombas atômicas. Mas eu não vou nisso; entende, eu... a coisa não deu resultado. Eu penso que o que estou dizendo é isso, pois bem, eu não me conformo, e é... bem, é justamente assim. (ROGERS, 2018, p. 114, destaques meus).

A metodologia rogeriana é, acima de tudo, um processo através do qual pode-se cultivar determinadas características subjetivas que se pretendem universais e que, vistas como reprimidas pelo processo civilizatório ocidental moderno, esperam para ser liberadas⁷⁸. Nesse sentido, a abordagem rogeriana reimagina o sujeito psicológico frente à afirmação de uma interioridade universalizada, mas que só pode ser expressa pelo vocabulário da contracultura dos anos 1960. Sua teoria da personalidade promove o mundo interno como substância ontológica que se pretende a-histórica e propriamente revolucionária à medida que tem sido reprimida.

De maneira inseparável, o Centro de Valorização da Vida também define-se como movimento que, mesmo sem saber, partilha da contracultura e dos movimentos inconformistas da juventude do pós-guerra na produção de uma utopia ligada à superação da sociedade de massas, a novos paradigmas de observação da realidade que surge da ciência decadente (SANTOS, 2012, p. 37), a emergência da autenticidade e da criatividade pessoal frente a uma ruptura com a cultura industrial do progressismo (SANTOS, 2012, p. 38) e também a uma construção de uma sociedade mais tolerante e espiritualizada (SANTOS, 2012, p. 39). A figura da psicologia humanista e seu surgimento é importante elemento norteador da própria memória organizada pelo CVV para conceder-se sentido e motivo de existência.

É fundamental lembrar que, não por acaso, o começo da veiculação das ideias rogerianas dentro do CVV coincide com o início do processo de laicização da entidade. Os pilares da abordagem psicológica de Rogers oferece ao Centro de Valorização da Vida um espaço confortável para abrir mão de sua vinculação religiosa ao espiritismo sem, contudo, livrar-se de sua espiritualidade profundamente cristã. Recordemos que a indistinção da perspectiva religiosa frente ao imperativo da caridade cristã e mesmo a prescrição dos riscos que os dogmas religiosos podem oferecer a quem deseja doar-se em função de outros era um sentido já presente no berço espírita do CVV. Contudo, as semelhanças entre a psicologia do autor e a herança espírita da entidade indicam um encadeamento mais profundo.

78 Mais à frente em sua carreira, em obras como *Um Jeito de Ser*, originalmente publicada em 1980, Rogers transforma essa tendência atualizante em uma espécie de impulso transcendental. A predisposição para o crescimento e complexificação é descrita como algo presente em todos os seres vivos e mesmo em conjuntos inorgânicos. É parte de um movimento de harmonia cósmica.

Carl Rogers e sua abordagem são lidos dentro do espiritismo com alguma frequência pelas possibilidades abertas pelo autor para pensar a relação entre psicologia e espiritualidade. Algumas associações oferecem seminários para explicar a interconexão entre as áreas⁷⁹; existem também textos em blogs religiosos que exploram a relação entre o projeto de desenvolvimento pessoal do autor ao processo de evolução dos espíritos prescrita por Kardec⁸⁰. É comum que sejam compartilhados os relatos pessoais do psicólogo a respeito da morte de sua esposa e as experiências paranormais que estão presentes na forma como rememora o acontecido⁸¹.

Quando as teorias rogerianas são incorporadas pelo Centro de Valorização da Vida, na década de 1970, já existia, dentro da doutrina espírita, um modelo de atendimento ligado à escuta e apoio emocional, construído em um ambiente que se pretende livre de julgamentos por parte de atendente em relação ao atendido. Esse método é conhecido como *atendimento fraterno*⁸². Sem a pretensão de não-diretividade, ele funciona como uma conversa que pretende trazer equilíbrio ao atendido através da fé espírita. Dessa forma, nota-se que já havia um tipo de estrutura de exercício da caridade dentro espiritismo que, repaginada através da psicologia humanista de Rogers, ganha uma faceta laicizada.

Dentro do Centro de Valorização da Vida, o espiritismo e a psicologia rogeriana se cruzam com absoluta clareza em alguns momentos. Camila, minha primeira entrevistada, recordou uma oração trazida comumente para as discussões dentro do CVV. A *oração da serenidade* aparece no memorial da entidade escrito por Alda Warmling: “Nos encontros, em reunião de muita intimidade, numa roda em abraço fraterno se dizia a oração da serenidade - “*Concedei-nos, Senhor, a serenidade para aceitar as coisas que não podemos modificar,*

79 Como exemplo, pode ser citado o seminário *Psicologia Humanista e Espiritualidade: Uma interface à compreensão do ser integral*, proposta pelo Centro Espírita Casa de Redenção Joanna de Ângelis, em 2013. Houve divulgação *online* do evento através do link <<http://www.cejoannadeangelis.org.br/portal/psicologia-humanista-e-espiritualidade/>>. Acesso em 08/01/2020. Também pode ser lembrado a postagem *Como a Psicologia pode ajudar nas comunicações com os Espíritos?* publicado no blog da Associação Brasileira de Pedagogia Espírita. A postagem pode ser acessada através do link <<https://blogabpe.org/2016/10/29/como-a-psicologia-pode-ajudar-nas-comunicacoes-com-os-espiritos/>>. Acesso em 08/01/2020.

80 Como exemplo, pode ser citado o texto de Dalmo Duque dos Santos – autor do livro comemorativo de 50 anos do CVV analisado nesta pesquisa – publicado no blog *Espiritualidade e Sociedade*. Link: <http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/S_autores/SANTOS_Dalmo_Duque_tit_carl_rogers.htm>. Acesso em 08/01/2020.

81 O relato é reproduzido no blog pessoal de Dalmo Duque dos Santos. Link: <<http://observadorespirita.blogspot.com/2008/06/carl-rogers-e-o-espiritos.html>>. Acesso em 08/01/2020.

82 Edirlene realizou esse tipo de serviço no Hospital Espírita do Bom Retiro quando deixou o CVV, em 2017. Foi convidada por uma colega do próprio Centro de Valorização da Vida que geria a atividade no centro médico. A intercambialidade entre os modelos de atendimento é tão grande que o treinamento no CVV eximiu minha entrevistada da necessidade de capacitação para a escuta e apoio emocional realizados dentro da doutrina espírita.

coragem para modificar o que podemos e sabedoria para distinguir uma das outras” - Oração esta, que ainda hoje, vivenciada, traduz a compreensão da filosofia do CVV.” (WARMLING, 2011, p. 34). A passagem, transpassada profundamente por sentidos cristãos, também se refere à ideia de não-diretividade que pauta todo o protocolo de Rogers para a atuação apropriada pela entidade. Elementos como esse reforçam a ideia da abordagem de Rogers como um método confortável para a veiculação de sentidos cristãos dentro da entidade.

Em retrospecto, a maneira pela qual Rogers constrói a trajetória de sua abordagem serve como tracejado para que o CVV possa estabelecer uma herança para si, possa conectar os fatos passados a uma narrativa específica. Além de seu cunho revolucionário e criativo que advém da década de sua fundação, o Centro de Valorização da Vida também apreende as pressuposições a respeito do sujeito humano fundado por Carl Rogers. Contudo, a tendência ao desenvolvimento e amadurecimento descrita pelo psicólogo humanista é absorvida pelo CVV através da ideia de bondade:

Tivemos provas irrefutáveis de que o ser humano é bom [...] Na sua intimidade, contrariando o que nos ensinavam as teorias do passado, sentimos que ele é bom. Concluímos, a partir daí, que o papel verdadeiro da religião e da psicoterapia é contribuir para a exteriorização dessa bondade. Aqueles que são classificados como maus, certamente, nunca tiveram a oportunidade de expressar a bondade que têm. (NOS CAMINHOS... 1987, p. 2).

Contudo, em meio a apropriação que o Centro de Valorização da Vida faz dos pressupostos rogerianos, está um fundamento de toda a emergência da pessoa e da maneira pela qual constrói-se uma tradução universal das experiências através da interioridade proposta por Carl Rogers. Mais que a contracultura, os movimentos da juventude e a crítica dos modos de vida da sociedade ocidental materializada nos subúrbios norte-americanos, o início da segunda metade do século XX se torna palco da ascensão da luta pelos direitos civis. Com ela, sujeitos que, até então, tinham sua experiência invisibilizada, demandam espaços públicos de reconhecimento de sua existência e da validade de suas vivências e pontos de vista. Mais que uma revolução cultural, trata-se da conquista e efetivação dos espaços políticos e epistêmicos de mulheres, negros, gays, indígenas e outros no cenário americano – e, em alguns casos, também no cenário europeu⁸³.

83 Trata-se de um amplo movimento de surgimento de “novos sujeitos” para a sociedade e para o pensamento social, como afirma Miriam Adelman em *A voz e a escuta* (2012).

É importante notar que essas novas subjetividades ocupam um papel peculiar para a maneira pela qual Rogers imagina a pessoa que surge desse processo de libertação do mundo interior. Ainda que a aceitação da diferença das personalidades individuais seja um dos objetivos da maneira pelos quais as pessoas permitem a si mesmas serem o que realmente são, a diferença da experiência social não recebe o mesmo tempo de tratamento. Em um dos últimos capítulos de *um Jeito de Ser* (1983), o autor menciona as características da “pessoa do amanhã”. Pensando sobre onde se pode encontrar exemplos desse novo modelo de ser humano liberto pelo ímpeto de desenvolvimento pessoal, o autor afirma:

Observo que eles já existem. Onde os tenho encontrado? Encontro-os nos executivos que desistiram da competição em terno e gravata, da sedução dos altos salários e das opções da Bolsa para viver uma vida mais simples. Encontro-os entre homens e mulheres jovens de *jeans* que estão desafiando a maior parte dos valores da cultura atual e vivendo de novas maneiras. Encontro-os entre padres, freiras e pastores que deixaram de lado os dogmas de suas instituições para viver de uma maneira que faça mais sentido. **Encontro-os entre mulheres que estão lutando contra as limitações que a sociedade impõe à sua individualidade e superando-as. Encontro-as entre os negros, as minorias latinas e entre os membros de outras minorias que estão se libertando de séculos de passividade e caminhando em direção a uma vida assertiva, positiva.** Encontro-os entre aqueles que passaram por grupos de encontro e que estão encontrando lugar para o sentimento e para o pensamento em suas vidas. Encontro-os entre os evasores escolares criativos, que estão tentando objetivos mais elevados que sua escolaridade estéril permite. [...] (ROGERS, 1983, p. 130, destaques em itálico do autor. Em negrito, meus).

Em meio a empresários que buscam novas vidas, evasores escolares e jovens com suas calças *jeans*, as subjetividades de mulheres, negros, imigrantes latinos e outros grupos que tiveram suas vozes ouvidas através dos conflitos do início da segunda metade do século XX, são concebidas apenas como roupagens de um movimento mais profundo e universal de ascensão *da pessoa*. No sistema rogeriano das inter-relações pessoais, a pessoa é a entidade através da qual as experiências desses sujeitos são equalizadas, homogeneizadas. Os “novos sujeitos” que tomam para si representação social como, por exemplo, a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, têm seus esforços de emancipação política interpelados por uma narrativa onde são unicamente coadjuvantes de um movimento maior e difuso de libertação do que Rogers imagina ser a própria natureza humana. Assim, as movimentações em torno do reconhecimento dos marcadores da diferença como parte importante da estruturação dos sujeitos e da sociedade ganham um lugar de fala dentro do sistema da psicologia humanista apenas à medida que são tuteladas pela noção universalizada e des-historizada de pessoa rogeriana.

Em outro texto – *A Pessoa Como Centro*, de 1977 – a abordagem rogeriana advoca por uma espécie de superação das diferenças sociais:

Nossa época propõe ao psicólogo outro desafio monumental, que é o de criar uma abordagem em que o enfoque seja a construção do novo, e não o reparo do antigo; aceitar o desafio significa planejar uma sociedade cujos problemas sejam menos frequentes, ao invés de aplicar cataplasmas nos indivíduos mutilados por fatores sociais. (ROGERS, 1977, p. 169).

Nesse sentido, os fatores sociais (e experiências que lhes são derivadas) seriam, como indica a citação, elementos mutiladores do indivíduo – causadores de chagas próprias a um sistema antigo, que não têm parte no planejamento de um novo modelo de sociedade baseado na tendência de autorrealização e autoaceitação da pessoa. Nos exercícios de convivência coletiva relatados em *Um Jeito de Ser* (1983, p. 56), Rogers afirma que as pessoas, quando se permitem ser o que são, encontram, como diapasões, ressonância das mesmas características (que marcam a pessoa rogeriana): criatividade, distinção, integralidade da presença, abertura, disposição para compartilhar etc. Produz-se, assim, um formulário para o agenciamento subjetivo em torno de uma interioridade essencial. A abordagem centrada na pessoa pretende encontrar uma espécie de unidade na individualidade. Nela, quando todos podem ser quem são, quando são reproduzidas as condições para o clima psicologicamente adequado, evidencia-se o modelo do mundo interior prescrito por Rogers. Assim, as diferentes experiências são englobadas pelo dispositivo discursivo universalizado da pessoa – como descrita pelo psicólogo.

A universalização da experiência torna-se um problema, por exemplo, para os estudos de gênero dentro da própria psicologia. Mais que a própria questão da autonomia e auto-direcionamento – temas aos quais voltarei em breve – a própria maneira pela qual a realização pessoal é imaginada dentro da psicologia humanista representa uma espécie de fuga das condições sociais através das quais as subjetividades são construídas. A obsessão rogeriana por experiência individual que, liberta dos fatores externos, se encontra para além de um reino separado do social – onde estão as máscaras, fachadas etc. – ignora a maneira pela qual as vivências pessoais também são perpassadas por elementos coletivos. Como afirmam Rachel Hare-Mustin e Jeanne Marecek (1986), em seu texto sobre gênero e psicologia:

Humanistic psychologists (e.g., Rogers, Maslow, Perls) claim that in order to be healthy, the self must be "actualized" through self-determination and the fulfillment of

one's needs independent of social constraints and personal commitments. Since their theories are focused narrowly on the individual, humanists tend to blame unhappiness and lack of fulfillment on personal shortcomings, and to overlook the need for social transformation. (HARE-MUSTIN, MARECEK, 1986, p. 207).

O sistema terapêutico – e propriamente existencial – proposto por Carl Rogers pretende entregar ao indivíduo as rédeas de seu próprio destino, desconsiderando as maneiras complexas em que este último é transpassado por movimentos de transformação social⁸⁴. Essa narrativa responde a um impulso discursivo comum contra o qual o pensamento sociológico tem se colocado há, pelo menos, um século: pretende-se estabelecer a anterioridade – temporal, mas também ontológica – do indivíduo ao social.

Acredito que existe uma breve citação de uma de minhas entrevistas que representa bem a maneira pela qual essa homogeneização da experiência social é apreendida dentro do Centro de Valorização da Vida. Em um determinado ponto de minha conversa com Paloma, ex-voluntária do CVV de 33 anos de idade, conversávamos sobre as maneiras pelas quais leva tempo para que mudanças ocorram dentro da entidade. Então pensei em fazer a seguinte questão sobre as discussões e treinamentos internos dentro do CVV:

H: [...] como é que era tratar de temas que são meio polêmicos? Por exemplo, atendimento de população LGBT, atendimento de usuário de drogas etc...?

Paloma: a gente nunca fez essa diferenciação, assim...

H: mas esses tópicos não surgem nas discussões, assim?

Paloma: ((faz que não com a cabeça))... porque, pra gente, todo mundo é igual.

H: aham... entendi. (PALOMA, Entrevista VII, 2019)

Mais que um simples igualitarismo, Paloma também está falando da filosofia do CVV, que pretende atuar no íntimo, no âmbito da pessoa rogeriana, nesse espaço onde todos são iguais para além de suas experiências sociais, máscaras ou fachadas. Veiculando os mesmos discursos que pretendem uma anterioridade de um mundo interior construído historicamente através do advento da psicologia de Carl Rogers, a entidade “pessoa” se torna uma figura importante para que entendamos como funciona o modelo de cuidado desenvolvido dentro do Centro de Valorização da Vida.

84 Outra pesquisa ligada aos *women studies* realizada por Phyllis Lassner (1990) mostra as respostas de suas alunas ao modelo retórico de Rogers, descrevendo as críticas das participantes de um grupo de exercícios de escrita. Destacam-se as críticas da falsa separação entre discurso e política e a pretensa neutralização das ideologias dentro da proposta rogeriana.

A adoção de disposições, atitudes e práticas frente ao atendimento dentro da entidade não pode se furtar de trazer consigo determinados pressupostos ontológicos que validam o funcionamento das ferramentas rogerianas. No CVV, a construção de um modelo de relação de ajuda baseado em protocolos desenvolvidos por Rogers como compreensão empática, aceitação incondicional, consideração positiva e outros não pode ocorrer se não por uma citação constante do código ao qual se referem em primeiro lugar. Utilizando a pessoa rogeriana como interface através da qual realizam atendimentos ou discutem sobre elementos que surgem durante os treinamentos, vivências e reuniões, o Centro de Valorização da Vida estrutura-se sobre um imperativo humanista da universalidade de uma interioridade psicológica anterior à experiência social.

É possível, por um momento, revisitar algumas técnicas utilizadas dentro do CVV sob a luz desse raciocínio. Quando digo que o Centro de Valorização da Vida utiliza a ideia de pessoa, tal qual descrita por Rogers, como uma interface, falo, por exemplo, de técnicas como o “triângulo das bermudas dos atendimentos”. Servindo como guia, a figura de três pontas lembra cada voluntário e voluntária a conduzir seu atendimento em direção à pessoa – aresta superior da figura, que tem abaixo de si o problema e o indivíduo. Nesse contexto, a efetividade da relação de ajuda como apropriada pelo CVV depende do plano onde atua. O desenvolvimento só é possível dentro dessa esfera interior. O espaço da transformação individual, por excelência, é o âmbito da pessoa – sendo a universalidade dessa condição a principal garantia da eficácia desse modelo de ajuda.

O mesmo se aplica à ideia da diferenciação entre problema e sentimento do qual falei anteriormente. A primeira substância preenche o mundo das coisas superficiais – das fachadas e máscaras, onde estão, por exemplo, as diferenças das experiências sociais – enquanto o segundo elemento ocupa o espaço do *eu real* – o âmbito essencializado da interioridade humana, o lugar aonde a pessoa pode procurar ser o que realmente é para além do mundo externo. A maneira pela qual essas duas esferas recebem atenção diferente pode ser exemplificada por uma parte da fala de Gabriel, psicólogo de 30 anos, ex-voluntário:

[...] o que mais me ajudou nesse sentido é diferenciar problema de sentimento. Então, vamos pegar... a família tá precisando de grana, tá desempregado, tá fodido, não consegue sustentar a família, tal... Cara, a solução pra esse problema é ridiculamente fácil. É só a pessoa encontrar um emprego. É muito fácil resolver. Agora, em que momento essa pessoa, esse amigo, esse familiar vai ouvir uma pergunta assim “cara, e como é que tu tá se sentindo?”. “Ah, me sinto um falido, sinto que não dou conta... que um homem que não consegue sustentar a família não serve pra nada” ... sem querer tirar esse sentimento dela e dar espaço, você fala “cara, como é que é isso? De

onde tu acha que vem?”... sabe? Oferecer o espaço pra que a pessoa possa expor o sentimento dela. A gente tende a falar “não, mas não é bem assim”. Então, quando a gente vai por esse lado, qualquer problema é igual. A situação de desemprego, o aborto, o assassinato, a doença... Porque o problema, nesse sentido, é o que menos importa. (GABRIEL, Entrevista II, 2018).

Assim, para as mulheres e homens que atendem dentro do CVV, essa distinção representa a tentativa de acesso ao espaço onde as mudanças realmente podem acontecer, onde efetivamente pode-se ajudar quem procura o Centro de Valorização da Vida. Quando um indivíduo – que tem seu CPF, sua profissão, religião, raça, gênero, sexualidade etc. – busca o serviço da entidade, quem o atende deve exercer o cuidado procurando no atendido a pessoa rogeriana que baseia todo o modelo não diretivo de conduta. Deve procurar o que há por trás, o mais íntimo e pessoal – que, como já vimos, onde se encontra o que há de mais universal, para Rogers.

Dessa forma, mesmo lidando com inúmeras personalidades e uma infinidade de diferentes situações, as voluntárias e voluntários do CVV cuidam através da projeção de um *outro generalizado*. Se nos permitirmos voltar ao capítulo anterior e recuperar algumas questões da teoria do cuidado, veremos que o termo é apropriado por Gilligan (GILLIGAN, 2013, p. 11) para descrever o desenvolvimento pessoal marcado pela socialização masculina e a proposta ética que daí surge. Trata-se de uma proposta de interação transpassada por uma subjetividade abstrata previamente estabelecida. Dela emanam os princípios através dos quais os indivíduos irão relacionar-se uns aos outros. De maneira geral, ela está, como afirma a autora (2013), ligada a um processo de individuação e à construção de um modelo de desenvolvimento moral onde a separação entre os indivíduos como sujeitos radicalmente autônomos dita a maneira com convivem.

Paradoxalmente, a atenção individual oferecida pelo Centro de Valorização da Vida se baseia na busca de um modelo abstraído e generalizado de pessoa – que responde a um modelo de atuação terapêutica e reimaginação do sujeito do campo psi frente às mudanças historicamente localizadas na segunda metade do século XX. Com efeito, a pessoa rogeriana é apropriada pelo CVV como uma interface que torna possível a aplicação das mesmas atitudes básicas para o cuidado dos mais diversos tipos de indivíduos e problemas pessoais que surgem para os voluntários e voluntárias.

O próprio argumento não-diretivo está ligado à conservação e promoção da tendência autorrealizante, como já vimos⁸⁵. Parte fundamental do atendimento permeado pela noção de pessoa oferecida por Carl Rogers está ligada a fomentação e recuperação da capacidade autônoma do indivíduo em controlar seu próprio desenvolvimento pessoal para além dos fatores externos a seu mundo interior. A emergência da pessoa rogeriana está ancorada na realização de uma espécie de liberdade conquistada por um sujeito psicológico que se torna radicalmente autossuficiente. O sujeito criativo, integral, liberto do mecanicismo, determinismo, fachadas e máscaras restaura uma capacidade inata – a capacidade para a autonomia.

Contudo, essa ontologia da autonomia como capacidade inata reinventa um sujeito que já estava historicamente presente na constituição das formas gendrificadas de pensar política na modernidade. Como demonstra Benhabib (1995), a maneira pela qual autonomia e interação através de princípios abstratos ganha poder de verdade se dá através da reafirmação do sujeito autossuficiente nas teorias políticas de autores como Rawls, Hobbes e Kant, por exemplo. Por um lado, prescreve-se os imperativos da ação moral com base na imaginação do outro tendo a subjetividade racional – concebido dentro um contexto intelectual profundamente masculinizado – como modelo para concepção dos limites da ação; por outro lado, constrói-se uma teoria das relações no espaço público – também delimitado discursivamente pela predominância masculina – que prescreve a autonomia do sujeito político como base para sua participação em condições de igualdade nas relações de cooperação e competição. Em meio a todo esse processo, o espaço feminilizado do âmbito doméstico e da esfera reprodutiva – que possibilitava a aparência autônoma do sujeito no espaço público – permanece silenciado, esquecido das teorias da política e subjetividade que influenciaram as discussões sobre desenvolvimento psicológico e moral da sociedade em que vivemos.

Essa recapitulação se torna importante para que percebamos que o que possibilita a generalização da condição de pessoa dentro do modelo de atendimento do CVV é um processo histórico de universalização das experiências de grupos específicos – falamos aqui dos homens heterossexuais, brancos, pertencentes aos quadros superiores e ascendentes que ocuparam o espaço discursivo do meio público no Ocidente – através da abordagem

85 Um novo exemplo pode ser citado. Em *Tornar-se Pessoa*, Rogers afirma que, através de seu método, nota-se que: “Em primeiro lugar, o cliente encaminha-se para a autonomia. Isso significa que começa gradualmente a optar por objetivos que *ele* pretende atingir. Torna-se responsável por si mesmo. Decide que atividade e comportamentos significam alguma coisa para si e os que não significam nada.” (ROGERS, 2018, p. 194).

psicológica rogeriana. Nesse sentido, a tendência universal ao desenvolvimento autônomo proposta por Rogers, reflete antes a reprodução do que Eve Kittay (1999, p. 9) chama de uma classe de referência – onde modos de vida e subjetividades historicamente ligados a determinados privilégios sociais de alguns perfis sociais se tornam os parâmetros para a promoção de igualdade a todos os indivíduos.

Em um sentido concomitante, revisitar a noção de liberdade e autodeterminação frente a um esforço de politização da perspectiva do cuidado leva a um quadro mais complexo de suas consequências sociais. Joan Tronto (2013) constrói uma crítica da noção de liberdade concebida como sociabilidade historicamente ligada à esfera pública e discursivamente masculinizada. Essa é uma noção *negativa* de liberdade – nas palavras da autora, “freedom as lack of attachment” (TRONTO, 2013, p. 88) – que se baseia nos mesmos modelos históricos analisados por Benhabib (1995) acima. Trata-se de uma reiteração ideológica de uma ética do livre mercado onde indivíduos racialmente autossuficientes interagem entre si. Do contrário, Tronto (2013) afirma a necessidade de pensar uma ontologia relacional para lidar com as relações interpessoais em contextos propriamente políticos. Assim, tendo a autonomia e a liberdade integral de ação como finalidades de sua relação de ajuda, o Centro de Valorização da Vida herda de Carl Rogers um modelo discursivo historicamente masculinizado de promoção da subjetividade individual.

Todavia, é necessário lembrar que o modelo de atendimento dentro do Centro de Valorização da Vida está ancorado a um exercício constante de agenciamento subjetivo e cultivo individual prescrito para as voluntárias e voluntários da entidade. Para performar o cuidado através da pessoa rogeriana como interface de interação dentro dos atendimentos, é necessário que as mulheres e homens dentro do CVV se dediquem a manutenção de um jeito de ser ligado a apropriação da psicologia de Carl Rogers pelo Centro de Valorização da Vida. Ao fim da seção anterior, apresentei a noção de renovação interna como um objetivo do conjunto de exercícios e treinamentos propostos dentro da entidade.

Como dito anteriormente, Carl Rogers propõe um modelo de relação de ajuda que se pretende válido para além do consultório. De alguma forma, o psicólogo pretendeu conceber um modelo de conduta das relações interpessoais que levasse a um maior desenvolvimento pessoal por parte de pais e filhos, chefes de indústria e empregados e entre nações e chefes de estado etc. A efetividade desse tipo de relação depende, contudo, de um comprometimento contínuo com a proposta não-diretiva e centrada na pessoa. Se, dentro do processo

terapêutico, é necessário um “desenvolvimento pessoal permanente por parte do terapeuta” (ROGERS, 2018, p. 17), a maneira geral pela qual a aplicação do jeito de ser apresentado por Rogers pode ser realizada para além da psicoterapia depende de uma opção existencial – um cultivo constante de si mesmo enquanto pessoa autêntica (congruente), permissiva, compreensiva e que mantém uma consideração positiva inerente a todos. Quando se esforça regularmente para *tornar-se pessoa*, o indivíduo pode então promover essa mudança em outros e assim por diante. Como exemplo, cito aqui a fala de Paulo, ex-voluntário que havia saído há poucos meses da entidade. Quando perguntado sobre o que caracterizava o jeito de ser do CVV, ele responde:

tudo isso que eu já te falei faz parte. É porque ele realmente convida a uma transformação pessoal primeiro. Uma transformação pessoal onde você vai, de alguma forma, colocar pra você essa psicologia humanista. Essa questão que as pessoas são boas por natureza, né... elas só estão tendendo a fazer algo que elas acham que seja bom. Ninguém quer o mau pra si mesmo, ninguém procura o caminho mais difícil, né. Só que a pessoa vai viver de acordo com as dificuldades que ela encontrou [...] E a partir do momento que você coloca isso pra você, você começa a viver isso. A partir do momento que você aceita, você começa a viver isso. Então, assim, por exemplo, a gente falava lá no CVV de que só da pessoa ter ido lá, feito o curso, o CVV já fez alguma coisa para a sociedade. (PAULO, 2019, Entrevista IV).

Como mecanismo fundamental para o aperfeiçoamento do cuidado oferecido dentro do CVV, o cultivo dessas características nos voluntários e voluntárias, bem como a construção de um senso prático e de formas de performar o cuidado proposto pela entidade, são os objetivos dos exercícios, treinamentos e reuniões das quais falei na seção anterior. A maneira pela qual o *role playing*, o exercício de *Vida Plena*, as palestras, reuniões e todas as discussões que marcam a sociabilidade dentro do Centro de Valorização da Vida fazem parte de um amplo empreendimento de efetivação da renovação interior proposta pela entidade para seus atendentes. É a forma mais importante de capacitação para a atividade do cuidado que estão dispostos a oferecer. Como afirma o Manual do Voluntário: “Assim, conhecendo a si mesmo, estará, também conhecendo o outro, já que as pessoas, na sua essência, são semelhantes [...] À medida que formos conhecendo bem nossas atitudes e sentimentos, melhor podemos agir em benefício dos demais” (MANUAL ... 2002, p. 34).

Dessa maneira, não é incomum ouvir de minhas entrevistadas e entrevistados que as primeiras pessoas a receberem o cuidado oferecido pelo CVV são as voluntárias e voluntários. Em uma espécie de “corrente do bem”, o projeto de transformação coletiva – sempre

concebida de forma genérica e difusa – a partir do indivíduo se concretiza através desse esforço: ao cultivar a si mesmo, você estará disponível para engatilhar essa mesma mudança no mundo interno de outros. Trata-se, antes de mais nada, da manutenção de uma subjetividade que lhes serve de guia para o tipo de atendimento que oferecem dentro do Centro de Valorização da Vida. A reciclagem da máxima antiga “conhece a ti mesmo”, inserida no contexto que venho descrevendo, representa a condição através da qual são desenvolvidas determinadas disposições e realizar as práticas do cuidado propostas pelo CVV. Ela representa o conjunto de parâmetros e condutas através dos quais o apoio emocional oferecido dentro da entidade se torna possível e válido.

Ao longo de sua história, a concepção e organização do Centro de Valorização da Vida revelam uma herança que, ainda que silenciosa, conserva em suas raízes um modelo de caridade prescrito frente a uma doutrina cristã-espírita de amadurecimento espiritual e cultivo caridoso de si que determina a renovação interior individual como pilar para a renovação da sociedade. A partir da década de 1970, o CVV encontra na psicologia de Carl Rogers um espaço confortável para abrir mão de sua vinculação religiosa ao espiritismo sem, contudo, livrar-se de sua espiritualidade e seus sentidos caridosos cristãos. Contudo, mais que um lugar de continuidade para determinadas heranças espiritualizadas que pautam a doação de si, a psicologia rogeriana oferece um conjunto de prescrições subjetivas e anterioridades ontológicas historicamente localizadas para que atendentes do Centro de Valorização da Vida possam oferecer escuta e apoio emocional. A principal das noções que surge dessas prescrições é a ideia de pessoa como uma substância humana interior – e, portanto, universal. Essa ideia se torna uma interface através da qual as histórias específicas de pessoas que buscam ajuda da entidade podem ser traduzidas dentro de um outro generalizado. Assim, voluntários e voluntárias podem aplicar as mesmas ferramentas para conduzir diferentes atendimentos para cuidar de pessoas com experiências diversas.

Entendendo o lugar histórico dos discursos que são apropriados na organização das formas de oferecer cuidado dentro do CVV, destacam-se a permanência de sentidos cristãos da doação de si, que advém de uma herança religiosa a qual a entidade está conectada, mesmo em um contexto laicizado, e a instrumentalização do conceito de pessoa elaborado dentro da psicologia humanista de Carl Rogers, na segunda metade do século XX. Em comum, esses

dois componentes discursivos trazem consigo dispositivos de desconsideração dos marcadores da diferença como condição para a realização válida e efetiva da relação de ajuda e da doação de si em função de outros.

É necessário enfatizar a importância desta expressão para a análise desenvolvida nos capítulos 4 e 5 deste trabalho. Utilizo-a como forma de exprimir um tipo de raciocínio presente nos dois principais nódulos discursivos que fornecem os componentes para a formação do modelo de cuidado oferecido pelo CVV. Trata-se de uma maneira de pensar que, notando a diferença das condições de vida de pessoas pertencentes aos mais diversos grupos sociais, decide tratá-la como característica secundária e menos importante da existência⁸⁶. Trata-se de uma estrutura cognitiva que parte de uma interioridade universalizada, pré-social e a-histórica e, por isso, acredita que o caminho para a melhora das formas de viver está no reforço de uma essência presente em todos os indivíduos – em detrimento de traços superficiais de suas vidas e identidades. Assim, para o *ethos* da caridade cristã que ecoa no Centro de Valorização da Vida desde seu berço espírita, o âmbito espiritual perante a ordem divina das coisas é mais importante que as características que dividem ricos e pobres, mulheres e homens etc. Similarmente, no conjunto de pressupostos para a psicologia rogeriana, classe, raça, gênero e outros marcadores sociais da diferença se tornam máscaras que sufocam o *eu real* e impedem sujeitos de entrarem em contato com a condição universal de pessoa – da qual partilhariam, em seu âmago, com todos os outros humanos.

Dessa forma, uma discussão política do cuidado realizado por esse grupo – formado, em sua maioria, por identidades socialmente privilegiadas – se torna inviabilizada pelo conjunto de universalizações e descontinuidades entre disposições subjetivas e condições políticas de existência – quadro que não se separa da ligação forte desses movimentos à figura da família tradicional branca, heterossexual e economicamente estabelecida. Assim, reforçando um conjunto de imagens essencializantes que regem as pressuposições de eficácia e validade das atividades do cuidado dentro do CVV, encontra-se um conjunto de componentes históricos e políticos para a des-historização e a atenuação da discussão política da experiência de cuidado nesse espaço social.

86 É importante notar que o reconhecimento da existência de marcadores sociais da diferença justifica a utilização do termo “desconsideração”. Não se trata – e isso ficará ainda mais claro no capítulo seguinte – de desinteresse, desatenção ou ignorância em relação a existência desses fatores. Do contrário, o que se apresenta é uma cartografia que percebe tais traços, mas os localiza em subordinação a uma essência interior e universal.

Por fim, é impossível separar o modelo de cuidado e formação de voluntariado proposto pela entidade dos discursos que dentro dela ainda circulam. Contudo, esse processo não ocorrerá sem tensão. A interação entre sujeitos e discursos historicamente se mostra complexa e variada, marcada por interpretações, agenciamentos e aplicações da visão de mundo que pauta a institucionalidade das formas de cuidar dentro dessa entidade. No capítulo seguinte, acompanhando o relato de minha observação participante no Curso de Seleção de Voluntários, me ocupo em analisar os mecanismos internos através dos quais se opera a realização prática da noção universalizante de pessoa que pauta a oferta de escuta e apoio emocional dentro do CVV – e a metafísica da substância que ela pressupõe. Me debruçarei, também, sobre as maneiras pelas quais a desconsideração da diferença é praticada como “jeito de ser” para a oferta desse serviço e sobre quais as são abjeções e silenciamentos que surgem como consequência desse processo que limita as formas de imaginar subjetividades possíveis interligadas a práticas do cuidar.

5 – AS TENSÕES NA REALIZAÇÃO PRÁTICA DA NOÇÃO UNIVERSALIZANTE DE PESSOA

A matéria não é senão um envoltório do espírito, como o vestuário é o envoltório do corpo. Unindo-se ao corpo, o Espírito conserva os atributos de sua natureza espiritual.

(Alan Kardec, em *O livro dos Espíritos*, 1988)

No capítulo anterior, pudemos observar a importância do encadeamento entre dois componentes discursivos para a formação dos pilares filosóficos através dos quais o Centro de Valorização da Vida estrutura sua visão de mundo, seu modelo de atendimento, seus procedimentos de treinamento e transformação individual na promoção de um cultivo de si para suas voluntárias e voluntários. Aprendemos que se conectam os sentidos cristãos da doação de si – ligados a uma herança espírita a qual a entidade está conectada, mesmo em um contexto laicizado – e a instrumentalização da noção de pessoa elaborada dentro da psicologia humanista e rogeriana da segunda metade do século XX. Dessa amálgama resulta uma interface universalista que, apoiada na desconsideração das diferenças sociais como pressuposto para a construção de uma relação de cuidado, possibilita que atendentes do CVV possam aplicar as mesmas atitudes básicas para oferecer escuta e apoio emocional para diferentes indivíduos e problemas pessoais. Ao mesmo tempo, também foi possível perceber que, apoiado em um conceito de subjetividade abstraída e generalizada, o modelo de auxílio oferecido pelo Centro de Valorização da Vida requer uma internalização de seus princípios para que as mulheres e homens que ali se engajam possam exercer determinadas práticas de cuidado através de um “jeito de ser” do CVV.

Neste capítulo, perseguindo o objetivo de compreender como se constitui o modelo de cuidado dentro do Centro de Valorização da Vida tendo em vista questões de gênero, sexualidade e outros marcadores da diferença e, ao mesmo tempo, entender como mulheres e homens se relacionam com essa interface, me preocupo em investigar a realização prática desses componentes discursivos em relação a homens e mulheres que podem se tornar voluntários e voluntárias. Debruçando-me sobre o material de pesquisa produzido a partir da

observação participante no Curso de Seleção de Voluntários em 2018 – sem que abandonemos as entrevistas e textos investigados até aqui –, pretendo direcionar meu olhar aos meandros do processo de incorporação dos valores do Centro de Valorização da Vida. Veremos que as dinâmicas de treinamento e discussão são parte fundamental para o agenciamento de uma subjetividade que, não sem tensão, possibilita a assimilação desse “jeito de ser” que, por sua vez, serve como alicerce para o cuidado realizado por dentro do CVV.

A noção de agenciamento da qual parto se reporta ao conceito de produção da subjetividade elaborado por Félix Guattari e Suely Rolnik em *Micropolítica – Cartografias do Desejo* (1996). Aqui, discute-se o sujeito não mais como domínio pacífico da natureza humana sobre o qual se adicionam elementos posteriormente, mas como uma substância produzida, fabricada. Publicado originalmente em 1986, o texto pretende discutir a relação entre estruturas de produção capitalista e suas relações com representações e superestruturas sem que, com isso, as primeiras se sobrepusessem sobre as demais. Seu intento é evitar o receituário clássico do marxismo que previa a transformação da subjetividade como registros de uma ideologia subsumida de um sistema econômico. Ao contrário, consideram “a produção de subjetividade como sendo matéria-prima da evolução das forças produtivas em suas formas mais desenvolvidas (os setores “de ponta” da indústria).” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 26).

Trata-se de um esforço para entender um processo que é, ao mesmo tempo, material e semiótico, como afirmam autor e autora (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 27). A construção de modelizações para sujeitos torna-se elucidada pela ideia da produção maquínica dos modos de vida – formas de pensar, lembrar, sentir e existir em um tecido social marcado por estruturas de controle e ação política. Nesse sentido, a subjetivação se produz por formas de agenciamento da enunciação que implicam tecnologias de expressão das maneiras de ser, perceber e se comportar. Assim, a subjetividade é essencialmente fabricada no registro do social (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 31). Por isso, Guattari e Rolnik criticam sua acoplagem irrefletida ao conceito de indivíduo – como parte de sua expressão consciente. Quando atrelado à ideia de individualidade, o elemento subjetivo perde seu amplo caráter produtivo e dinâmico de propagação para ser congelado como parte de uma espécie de unidade dada, a-histórica. Subjetividades são, dessa maneira, resultados de processos coletivos mais amplos, formados por mais do que a soma das vontades individuais ou das identificações unitárias.

Contra um processo de “reificação social da subjetividade” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p 38), é necessário compreender as formas de identificação social, bem como as múltiplas maneiras de pensar e agir enquanto elementos que não são simplesmente adicionados a uma anterioridade recipiente – sendo, antes, parte constitutiva da produção subjetiva. Participando de uma economia coletiva das enunciações, esses elementos não são apenas características individuais, mas parte de um largo processo onde práticas e disposições existem dentro de um arranjo material e simbólico em que são coerentes e necessários.

Por fim, Guattari e Rolnik concebem a individualização do agenciamento subjetivo através da noção de singularização – utilizada para descrever o movimento em que o indivíduo se apropria da subjetividade e, portanto, age sobre sua composição e veiculação coletiva. Esse é o tipo de ação criativa e dissidente importante para que se possa conceber mudanças nos sistemas de territorialização para o reconhecimento de devires cujos quais a sociedade mantém fundamentais relacionalidades, ainda que em silêncio. Os autores se referem a exemplos como os devires homossexuais, negros e femininos em relação aos quais a organização coletiva e a ordem social se constroem, sem que isso signifique produzir uma discussão aberta sobre os direcionamentos e consequências desse encadeamento invisibilizado (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 73). A singularidade é, nesse sentido, também um gesto de demarcação e enunciação da diferença – que não deve ser confundido com a afirmação de uma identidade essencial para nenhum desses grupos.

Demonstro, ao longo das seções abaixo, como os processos internos de treinamento da entidade delimitam um rol de comportamentos e posturas possíveis para a atuação dentro do Centro de Valorização da Vida. Veremos que, para que se crie um senso prático que sirva de norteamento para a ação nesse espaço, deve-se antes ensinar as formas consideradas corretas de citar e exercitar os códigos do CVV – e, portanto, operar um conceito universalizado de pessoa. Ao longo do treinamento, homens e mulheres aprendem a desconsiderar, a respeito de si e de outros, as identidades de raça, sexualidade, gênero, classe e demais marcadores da diferença em função dessa noção essencialista para a interioridade dos sujeitos. Ao assimilarem o “jeito de ser” do CVV, adotam a distinção entre substância e superficialidade que pauta os componentes discursivos que organizam a visão de mundo e o modelo de cuidado oferecido pela entidade. Essa diferenciação que permite, no horizonte semântico do Centro de Valorização da Vida, o movimento de “vestir-se do outro” para, assim, compreendê-lo. Veremos também que ela não se separa da junção entre heranças espíritas e aplicações da

psicologia humanista rogeriana que organiza o serviço oferecido por essas voluntárias e voluntários.

Contudo, à medida que avançamos no entendimento das formas de produzir e comunicar esse arranjo que estabelece a universalidade da pessoa rogeriana e a irrelevância das camadas externas da existência frente à importância de um *eu real* anterior, nota-se que é necessário abjetar determinadas formas de existir em função da introjeção desse modelo generalista de concepção do sujeito que está por trás do cuidado oferecido pelo Centro de Valorização da Vida. Decorre daí que os componentes discursivos sobre os quais se constrói o serviço de atendimento da entidade opera a partir de uma limitação da imaginação das formas de existir em função da reafirmação de uma ética da existência pautada pela essencialização da interioridade dos indivíduos. Assim, a consideração das diferenças fica suprimida pela reprodução de mesmidade ancorada em uma concepção limitada da subjetividade.

5. 1. O *outro* como um tipo de *eu* e a artesanaria de uma metafísica da substância

Dentro de *Nos Caminhos da Amizade – 25 anos de CVV* (1987) existem diversos relatos de voluntários e voluntárias que, retratando algumas de suas memórias, ilustram as primeiras décadas de atuação do Centro de Valorização da Vida. Um, em especial, é importante para que possamos iniciar a reflexão a qual me proponho neste capítulo. Escrito por uma voluntária do posto de Pinheiros, na capital paulista, “As Muitas Vivências” conta um pouco sobre as experiências dessa atendente e sobre como vivenciou as diferentes situações dentro da entidade:

[...] vivi a esposa traída, a amante dividida, a mãe abandonada, o ser solitário. Voltei à adolescência junto com o adolescente que tem medo do futuro e não vê porque prosseguir; sente-se tão incompreendido e gostaria tanto de dizer isso aos pais, porém, não existe abertura para o diálogo. Vivi a amargura, silêncio do outro lado da linha, silêncio este que é o próprio grito de dor., é um pedido mudo de ajuda. Soube o que sentiam os homossexuais no seu mundo de luzes cujos personagens guardam embaixo de suas máscaras coloridas fantasias ingloriosas e a tristeza de serem ridicularizados pela sociedade. Vivi o deficiente físico que apesar da dificuldade para falar ainda encontra palavras para dizer-me que se considera feliz e ainda que deficiente pode observar melhor o lado oculto das pessoas normais, pois estas correm demais e por isso ficam impossibilitadas de verem o mais profundo do ser humano. Vivi a tristeza do mundo cinzento, o desejo de encontrar através do sono profundo a promessa do desconhecido; encontrar a paz desejada, dormir fugindo do desespero e da dor, encontrar, talvez em outro lugar, a serenidade ao abraçar a eternidade. Vivi o submundo do viciado, a vontade enorme de largar a droga e a dependência puxando-o,

cada vez mais, para o fundo do grande abismo. (NOS CAMINHOS..., 1987, p. 130-131).

Me interessa, antes de mais nada, a ferramenta narrativa através da qual essa miríade de vivências se torna acessível para a autora do relato: *viver* e *sentir* como o outro – como a esposa traída e a amante dividida, como o deficiente físico, como o drogado e como o homossexual. Que tipo de língua franca permite tamanha tradutibilidade? Como podem ligações telefônicas que duram, em média, cerca de uma hora, garantirem acesso às esferas tão profundas e complexas da vida dos indivíduos atendidos? Se interpretada em relação ao capítulo anterior, a passagem acima repete um tema importantíssimo para o atendimento proposto pelo CVV. Como vimos, nos pilares da visão de mundo da entidade existe uma lógica dual que se estabelece entre superficialidade e interioridade e que, por isso, permite a aglomeração de diferentes experiências sob uma única grande perspectiva discursiva. Ela se torna, como vimos, uma distinção entre roupagem e substância – entre problema e sentimento. Por trás das dificuldades de cada um dos atendidos – que se apresentam como uma infinidade de roupagens passageiras – está o âmbito da pessoa rogeriana. Somente através dessa essencialização humanista será possível, aos olhos do Centro de Valorização da Vida, encontrar – e, por isso, produzir – o que se imagina serem as características fundamentais de todos os sujeitos. Alcançando esses atributos universais, pode-se, dentro do CVV, viver e sentir como eles e, com isso, oferecer-lhes ajuda⁸⁷.

Se, anteriormente, explorei os aspectos propriamente nomotéticos e prescritivos que possibilitam essa leitura do mundo, agora pretendo acompanhar a dimensão prática de sua encenação. Como é possível introjetar a habilidade de reproduzir, com naturalidade, as formas de interpretação dos códigos que levam ao “jeito de ser” do CVV? Que tipo de processo pode ensinar homens e mulheres a viver e sentir como se fossem outros? Quais são os custos e sanções para que a citação dos códigos ocorra apenas dentro de determinados limites? Na busca pelas respostas para essas perguntas, recorro ao conjunto de dinâmicas e exercícios que compõem o treinamento de atendentes e os cursos que selecionam novos voluntários e voluntárias. Já descrevi alguns deles na seção anterior. Mas, antes de conceder-lhes maior

87 Essa tradutibilidade, veremos diversas vezes durante este capítulo, implica muitas vezes projetar-se no outro. Esse é um exercício que não consegue, ainda que tente, fugir da moralidade de seu tempo. Exemplo disso é a estereotipificação carnavalesca da figura do homossexual na citação trazida – um indivíduo que vive de aparências felizes, luzes e máscaras coloridas, escondendo uma profunda tristeza marcada pela rejeição.

atenção, me volto às atividades das quais participei durante o Curso de Seleção de Voluntários (CSV), em 2018⁸⁸.

O curso para novos voluntários acontece duas ou três vezes por ano. A edição da qual participei costuma ser a última. Ele corre, geralmente, na segunda metade de setembro – mês nacionalmente escolhido para organização de um esforço nacional de diferentes entidades em torno da conscientização do tema da prevenção de suicídio. Descobri o CSV por conta de Antônio. Explicando-lhe minha pesquisa quando nos encontramos no Simpósio de Prevenção de Suicídio organizado pela UFPR, recebi o convite de acompanhar essa fase inicial do treinamento para conhecer melhor o CVV. Aceitando o convite, me apresentei, na semana seguinte, em frente a um sobrado enfeitado de cores amarelas, localizado no bairro Água Verde, em Curitiba. O prédio não é muito grande. Por fora, se assemelha a uma pequena casa. No piso térreo, há pouco espaço por causa das divisórias delimitadas por biombos que separavam a sala de atendimento pessoal, uma pequena cozinha e a sala de atendimento telefônico – que conta com três telefones. Há também um banheiro. Uma curta escada nos leva ao piso superior, que não tinha divisórias. A sala é utilizada para guardar alguns móveis e para realizar pequenas reuniões. As paredes eram verdes e o teto era baixo. Havia escrivaninhas, uma impressora, uma mesa e cadeiras de plástico.

O Curso de Seleção de Voluntários, contudo, acontece na parte de trás do terreno. Ainda que o sobrado tenha sido concedido ao Centro de Valorização da Vida pela Prefeitura Municipal, a entidade divide o terreno com a organização “Recrutar”, que trabalha com adoção de crianças – utilizaríamos seu espaço para os três encontros do CSV. A sala que nos esperava devia ter uns 12 metros quadrados, tinha chão de piso branco e paredes pintadas com cores claras – verde e cinza. Nela havia um projetor, uma mesa, um telão – que, nas noites seguintes do curso, seria substituído por um quadro de tamanho médio para escrita e condução das

88 O Curso de Seleção de Voluntários é a primeira etapa de um longo processo que se inicia no momento da aproximação da entidade por parte voluntários e voluntárias até o ponto em que essas pessoas poderão efetivamente atuar através do Centro de Valorização da Vida. Depois do CSV (parte do treinamento a qual tive acesso), os candidatos e candidatas que decidem continuar no processo iniciam o Programa de Seleção de Voluntários (PSV), composto por mais 9 encontros, um por semana, para treinamento. Ali são retomados e aprofundados alguns dos temas – os princípios, valores e visão de mundo do Centro de Valorização da Vida, a pessoa que procura a entidade, as características dos e das voluntárias e as especificidades da relação de ajuda proposta pelo CVV – e são inseridos alguns estágios práticos. Esses estágios têm o intuito de preparar os indivíduos para as situações que encontrarão ao atenderem aquelas e aqueles que procuram o CVV e as técnicas através das quais poderão lidar com essas situações. Ao fim desses encontros, são realizados mais 4 plantões supervisionados, uma aula de revisão e então pode-se começar a atender o telefone por conta própria, ainda em treinamento. Depois de 120 dias há uma aula de reforço e, partindo daí, a candidata ou o candidato pode ser efetivado – este é o momento em que a voluntária ou voluntário decide se prefere trabalhar atendendo o telefone, *e-mail*, *chat* ou presencialmente através dos programas abertos a comunidade.

atividades – e muitas cadeiras. Aos poucos, a sala vai se enchendo de pessoas, ao ponto de ficar realmente abarrotada. Na primeira noite, havia cerca de 50 candidatos e candidatas. Pouco mais de dois terços era formado por mulheres – de perfil variado, mas em sua maioria mulheres brancas de meia-idade. Ao longo do curso, o número de candidatas e candidatos vai diminuindo – na última sessão, compareceram cerca 24 mulheres e 12 homens. As atividades são conduzidas por Beatriz – voluntária que geriu o Curso de Seleção de Voluntários do qual participei com a ajuda de outras voluntárias e voluntários.

O curso acontece durante três noites seguidas no meio da semana – a falta em qualquer um dos encontros é irrevogavelmente eliminatória. Através de diversas dinâmicas de grupo, somos apresentados ao Centro de Valorização da Vida e a algumas características importantes para que entendamos como a entidade vê o mundo e seu lugar nele. De maneira geral, são discutidos os primeiros temas do Manual do Voluntário: somos levados a pensar em que sociedade vivemos e como ela se relaciona com o suicídio; conhecemos um pouco da história da prevenção de suicídio e do próprio CVV; por fim, conhecemos um pouco da estrutura da entidade, sua organização interna, seu modelo de atendimento, filosofia e visão de mundo. O intuito deste capítulo não é fazer uma recuperação completa do Curso de Seleção de Voluntários. Dele, destaco algumas dinâmicas e situações que considero fundamentais para que possamos entender como se aprende a operar, na prática, a desconsideração das diferenças sociais e da produção de uma noção universalizada de pessoa que pautam o serviço do Centro de Valorização da Vida.

Dito isso, recobro inicialmente a dinâmica de apresentação, realizada no primeiro dia. Para que os candidatos e candidatas pudessem ser apresentados, uma ideia interessante nos é sugerida: no lugar de falarmos um pouco sobre nós mesmos, deveríamos conversar com a pessoa ao nosso lado e lhe perguntar qual era o seu nome, como conheceu o CVV e como estava se sentindo. Logo se inicia o falatório entre os presentes. Me virei e iniciei a conversa com Carlos, o rapaz que estava atrás de mim. Carlos é um jovem negro do extremo oeste da Bahia que estudou direito na PUC de Goiás, se especializou em processo civil e hoje tenta a vida de concurseiro. Veio para Curitiba há pouco mais de um ano para trabalhar e estudar. Mora no bairro Novo Mundo. Conheceu o CVV há cerca de dois meses pelo *Facebook*, mas já se interessava há algum tempo em promover esse tipo de ajuda. Ele foi muito gentil e articulado. Disse estar feliz. Contei-lhe que estava ali por causa de minha pesquisa na área da Sociologia e que estava um pouco ansioso e apreensivo pelo que viria. Terminado o pequeno

tempo destinado para as conversas, nos é dado o seguinte direcionamento: deveríamos, um de cada vez, levantar e descrever o outro como se fôssemos nós mesmos. Em primeira pessoa, tínhamos de nos apresentar como se fôssemos aqueles e aquelas com quem acabáramos de interagir. Desprevenidos, todos os candidatos e candidatas enfrentaram algumas dificuldades para falar em nome de seus vizinhos. Alguns iniciavam suas falas já pedindo desculpas às pessoas retratadas. Outros olhavam para seus pares constantemente ao longo de sua exposição, como em busca de aprovação. As regras do jogo geraram situações inusitadas e, até mesmo, cômicas, para alguns. Muitos riram quando pessoas com fortes sotaques de outras regiões do Brasil tiveram de se apresentar como curitibanos nascidos e criados da capital. Me lembro especificamente das risadas que surgiram quando um homem adulto – que aparentava ter cerca de 50 anos de idade – se levantou e disse: “Boa noite! Eu me chamo Mariana e tenho 23 anos!”.

De maneira geral, o estranhamento que experienciamos coletivamente tinha o intuito de nos mostrar algo importante sobre o funcionamento do modelo de ajuda oferecido pelo Centro de Valorização da Vida. Estávamos, de maneira prática e desavisada, sendo ensinados a operar o mesmo tipo de tradutibilidade que encontramos na citação de *Nos Caminhos da amizade – 25 anos de CVV* (1987), trazida no início deste capítulo. Se quiséssemos aprender a escutar e oferecer apoio emocional para outras pessoas através do CVV, teríamos, antes, que jogar segundo a lógica dual que tornava desimportante a diferença entre o eu e o outro em função de nossa interioridade comum. Desde o primeiro momento dentro da entidade, estávamos exercitando a maleabilidade de nossas especificidades concretas – que, como vimos no capítulo anterior, só pode ser concebida frente ao estabelecimento de uma metafísica da substância que se pauta pela anterioridade e universalidade da noção rogeriana de pessoa.

Mais à frente, encontraríamos uma ideia que tornaria mais clara esse tipo de operacionalização. Ela surge pela primeira vez enquanto discutíamos o esforço de compreender o outro a partir de outro. Beatriz nos explica que o movimento fundamental que representa a compreensão empática é o de “vestir uma roupa do outro. Se olhar no espelho e ver esse outro, sabendo que é você por dentro dessa roupa”. Assim, para *viver* e *sentir* como outro, é necessário *vestir-se* do outro.

Contudo, esta não é a única maneira pela qual se constrói, no Centro de Valorização da Vida, a metáfora das indumentárias do eu e do outro como formas intercambiavelmente preenchidas por substâncias universais que, em sua suposta estabilidade a-histórica, poderiam

ocupar diferentes envoltórios virtualmente – e, assim, ter acesso às essências de outros indivíduos. Existe uma expressão própria do posto curitibano⁸⁹ para se referir ao processo no qual voluntários e voluntárias devem abrir mão de suas vestimentas de si para que seja possível se conectar com outros de maneira mais pura imediata. Diz-se que, antes de todo atendimento, é necessário “pendurar seu indivíduo no prego”. Essa é uma menção a um pedaço de uma pequena viga de ferro que fica para fora de uma das paredes do andar de cima do sobrado. Brinca-se que ali deve ficar pendurado tudo que possa atrapalhar a relação de ajuda oferecida pelo CVV – assim, quem estiver atendendo estará lá como pessoa rogeriana, despida de suas características superficiais. O indivíduo, explicou Beatriz durante o Curso de Seleção de Voluntários, representa as camadas externas do indivíduo – como sua profissão, sua idade, seu gênero, sua raça, seu CPF, suas contas, seus problemas. A pessoa, explicou nossa anfitriã, “É o que está por trás. É o ser completo”. Nesse sentido, o espaço das cabines de atendimento é como um espaço sagrado onde só podem transitar determinados tipos de subjetividade. Beatriz falava sobre o local de uma maneira quase mística: “A sala de atendimento tem uma energia... a gente muda automaticamente, sem nem pensar, quando entra nela”. Ali, muda-se o semblante, o tempo da fala, o tom de voz – esses seriam, na linguagem da entidade, elementos externos de uma performance que muda por conta de processos interiores.

Quase todas as entrevistadas e entrevistados tinham suas interpretações individuais sobre a ideia de pendurar seus indivíduos no prego antes do atendimento. Destaco, especificamente, duas menções ao tema. Edirlene, por exemplo, cita o processo como requisito fundamental para que o serviço seja realizado propriamente e não pese⁹⁰ sobre a própria atendente:

A Edirlene não se envolve na voluntária que tá entrando ali. É basicamente isso. Porque, se não, eu não consigo fazer o trabalho voluntário direito. [...] O problema maior sempre é a gente ouvir e levar aquilo pra casa. Chegar em casa mal, chegar em casa triste... “isso não está me fazendo bem”. Então isso é uma coisa que eu aprendi. Isso é uma coisa que a gente não leva pra casa... (EDIRLENE, Entrevista IV, 2019).

89 Em conversas com voluntárias de outros postos – de outras cidades e estados – constatei que a ideia não existia fora da capital paranaense.

90 A entrevistada conta que, realizando uma atividade semelhante de escuta e oferta de apoio dentro do Hospital Espírita de Curitiba – onde atendia pessoas e conversava com elas cara a cara, sem as metodologias específicas do Centro de Valorização da Vida – tinha muito mais dificuldade em não ser afetada pessoalmente pelos atendimentos. De certa forma, os procedimentos de distanciamento do CVV blindam seus voluntários e voluntárias para o que ouvem durante os períodos em que estão disponíveis pelo telefone através da entidade.

Paulo, em um sentido parecido, assume a ideia de que o afastamento de seu indivíduo no momento do atendimento era algo indispensável para uma espécie de neutralização necessária para o acolhimento de outros através do telefone:

Realmente, parece que quando eu entrava lá, eu ficava de fora e quem tava atendendo... sei lá se era uma entidade que baixava, sabe... se era o santo que encostava, o que era.... (risos)... eu falava isso: “O santo encostou.”, mas era brincadeira, claro. Mas assim, era importante saber fazer isso. Porque, quando chegava lá no atendimento, eu não podia mais ter os meus conceitos, né. Eu, Paulo, posso ter preconceito contra... sei lá, contra negro, contra gay... sei lá o que for. Mas, a partir do momento que eu estou lá voluntário, eu vou atender um negro, um gay... sei lá o que for. Então não me cabe... eu não podia julgar. (PAULO, Entrevista VI, 2019).

Essa neutralização também é parte importante da maneira pela qual Antônio lida com a questão:

Quando eu chego, eu faço a minha reflexão para transportar pra dentro. Eu deixo tudo lá. Tem conta a pagar? Depois eu vou resolver. Agora esse tempo é meu. Então me conscientizo. Serenidade, paciência. Apenas eu estou aí para a pessoa se encontrar. Não sou que vou direcionar. Mas estou lá para ser o espelho pra ela. Então é essa a reflexão. Se eu venho de casa tranquilo, eu vou fazer minha reflexão, agora é meu momento lá... E depois, quando eu saio, eu digo “obrigado, meu Deus, de ter sido útil mais um momento” e volto minha vida ao normal. (ANTÔNIO, Entrevista III, 2019).

Contudo, aqui vemos a evidência de um movimento mais profundo. Mais que a anulação de si, Antônio pretende operar uma instrumentalização de si – que, como vemos, não se separa dos aspectos religiosos de sua visão de mundo. Quer tornar-se ferramenta, um espelho. Seu intento é deixar de ser identidade para se transformar em mero reflexo – esforça-se para exprimir a imagem do outro em vez de uma imagem própria. Em um ponto mais avançado de nosso encontro, o entrevistado disse algo representativo: “Eu sou voluntário aqui. Eu sou um anjo aqui. Fora eu sou eu.” (ANTÔNIO, Entrevista III, 2019). A escolha da imagem angelical para designar o cuidado realizado na entidade é muito apropriada para a filosofia do Centro de Valorização da Vida. Trata-se de uma figura assexuada que lembra o humano, mas está acima das diferenciações da carne; é preenchida pela bondade essencial e pelo intuito de realizar o plano divino – objetivo próximo daquele presente no berço do próprio CVV. Não sem motivo, a frase de Antônio avizinha o voluntário ao anjo. Nesse contexto, a condição para realizar voluntariado, como vimos no capítulo anterior, é o acesso a

essa essência positiva que se expressa na abnegação e de ser operada através da desconsideração das diferenças. Cumprido seu propósito, tendo feito a si mesmo “útil” perante Deus, Antônio deixa o espaço sagrado da cabine de atendimento, veste-se de seu próprio indivíduo e retorna a sua vida normal.

Para o propósito desta pesquisa, é fundamental que questionemos quais são as condições discursivas para que esse tipo de intercambialidade seja possível. Ela se apoia sobre a prescrição de uma diferença propriamente essencial – e hierárquica – entre os âmbitos de dentro e fora. Para que possa existir discursivamente, essa ordem das coisas prescreve dois âmbitos existencialmente distintos, constituídos de propriedades fundamentalmente diferentes. Nessa metafísica da internalidade e externalidade, tudo se passa como se, antes de mais nada, existisse um núcleo sólido, uma substância elementar. Só depois, em um segundo momento, é que a fardagem entra em cena. Constituído o âmbito da essência, a aparência terá onde se apoiar ontologicamente.

Como vimos, a relação de ajuda proposta pelo Centro de Valorização da Vida se apoia em uma visão de mundo que herda estruturas de concepção do sujeito profundamente afetadas pela organização binária em questão. A epígrafe deste capítulo indica de maneira resumida como a questão é posta pela doutrina religiosa dentro da qual o CVV nasce: na existência humana, o componente exterior não é se não um envoltório, um revestimento que, sem o seu cerne, nada tem de importante⁹¹. Vimos que essa homogeneidade propriamente ontológica dos âmagos no espiritismo se atualiza na adesão da concepção de uma interioridade universal – derivada de um humanismo psicológico – simbolizada pela pessoa rogeriana presa por baixo das camadas e máscaras impostas pela sociedade. Para que eu possa vestir-me do outro – e, com isso, compreendê-lo – é necessário que nossas interioridades sejam feitas da mesma matéria e obedeçam as mesmas leis – é necessário que o “outro” seja um tipo de “eu”. A condição para a realização de cuidado através do Centro de Valorização da Vida é a preterência do interno sobre o externo. Por isso, pretende-se operar uma neutralização de si pautada pela sujeição da superfície à substância.

É fundamental notar, porém, que a valorização dessa internalidade como pilar do modelo de cuidado oferecido pelo CVV se realiza tanto mais eficazmente quanto maior for a distância entre atendido e atendente. Em minhas entrevistas, quando busquei avaliar as mudanças nas relações interpessoais de voluntárias e voluntários a partir de sua entrada no

91 Trata-se, como afirmou Antônio, de um esforço através do qual “você não vê o corpo mas vê a alma da pessoa.”. (ANTÔNIO, Entrevista III, 2018).

Centro de Valorização da Vida, fiquei surpreso ao descobrir que a relação de ajuda proposta pela entidade raramente é aplicada para amigos ou familiares. Curiosamente, o acesso a essa dimensão interior se torna mais difícil nos casos em que o indivíduo que oferece esse cuidado tem algum tipo de intimidade com aquele que o recebe. Como posto nas palavras de Camila, o atendimento realizado com pessoas conhecidas torna-se mais difícil “porque com amigo não tem muito... não é uma coisa muito anônima. Você sabe da vida da pessoa, então você já é muito influenciado... às vezes você já tem muita intimidade pra dar o conselho [...]” (CAMILA, Entrevista I, 2018).

Uma parte de minha entrevista com Antônio mostra que esse tipo de configuração incomoda a própria figura do atendente. Falando sobre a diferença entre o sistema de ligação anterior – em que cada posto recebia ligações de sua cidade através do número 141 – e o sistema de ligação atual – em que todas as filiais atendem chamadas do Brasil inteiro através do número 188 –, o entrevistado enfatiza a questão do anonimato:

[...] e isso é muito bom, agora. Porque, antes, como aconteceu quando era 141 de a pessoa ligar “CVV, boa tarde”, “Quem tá falando?”, “Antônio”, “Ah, Antônio! Você é amigo de fulano...”, “aham. *Você quer continuar a falar ou quer desligar?* Fique à vontade.”, “Não. Eu sei que você guarda sigilo aí”, “Fique à vontade. *Mas fique à vontade de desligar também se...*”. (ANTÔNIO, Entrevista III, 2018. Destaques meus).

Observando a maneira como o entrevistado ressalta seu desconforto com o atendimento – lembrando repetidas vezes a pessoa atendida da possibilidade de se encerrar a ligação – nota-se como o anonimato, e a distância que ele oferece, parecem ser um requisitos para que se possa realizar o tipo de cuidado proposto pelo Centro de Valorização da Vida. Quando as partes da relação de ajuda já não estão mais incógnitas, o conhecimento de suas características específicas influenciam o atendimento, torna mais difícil o esforço de desconsiderar camadas concebidas como superficiais para a atuação no cerne da noção universalizada de pessoa. Isso se dá pois, como vimos no capítulo anterior e exploraremos a seguir, a noção de pessoa apropriada pelo CVV funciona como uma interface generalizada de atendimento. A operação do conjunto de abstrações necessárias para a aplicação desse modelo se torna menos potente frente à demarcação clara das especificidades do indivíduo atendido. Para enxergar o “outro” como um tipo de “eu”, é necessário que a segunda parte dessa equação esteja distante.

Contudo, mencionei anteriormente que o Centro de Valorização da Vida oferece também um serviço de atendimentos presenciais. Podemos nos perguntar: como o requisito da distância apresentado acima se relaciona com essa informação? Pode esse mesmo afastamento reproduzir-se em cenários de grande proximidade como as relações face a face? Para responder a essa dúvida, é necessário que retornemos à história de Paloma. Como visto no terceiro capítulo, antes de participar do CVV, a ex-voluntária já realizava, por conta própria, um trabalho independente de prevenção de suicídio, monitorando centenas de casos através de um grupo no *Facebook*. A entrevistada acompanhava diagnósticos, medicações e até tratamentos psiquiátricos de pessoas com ideação suicida. Em suas palavras, já citadas antes, tratava-se de um trabalho bastante diferente daquele proposto pela entidade, por lidar com seus atendidos com muita proximidade. Quando decide se voluntariar pelo CVV, em 2013, sua intenção é apreender mais sobre o tema para construir um grupo de encontros presenciais – por demanda do grupo *online*. Após diversas tentativas, Paloma convence seus colegas do posto da capital paranaense a utilizarem-se de uma normativa já presente no estatuto nacional do Centro de Valorização da Vida e, assim, é fundado o Grupo de Apoio para Sobreviventes do Suicídio (GASS) em Curitiba: um espaço do CVV-Comunidade reservado para indivíduos que tentaram tirar suas próprias vidas e querem falar sobre o assunto.

Este é um feito muitíssimo interessante para o entendimento da relação entre sujeito e estrutura dentro do Centro de Valorização da Vida. Através de insistente e comprometido esforço, Paloma constrói um espaço dentro da entidade para a realização de um projeto pessoal. Apropria-se de seus códigos e, apoderando-se do poder de interpretá-los de certa maneira, pode dar forma a uma iniciativa que lhe é muito cara e esteve em seu intento desde o início de sua participação no CVV. A entrevistada revelou que não se sentia bem fazendo parte dos atendimentos telefônicos – e isso se dava por um sentimento de não estar fazendo o suficiente:

[...] mas eu ficava tipo... “mas por que? Por que não pode isso? Por que não pode aquilo?” e isso eu vi que não tava sendo saudável pra mim no sentido de que eu ficava levando aquilo pra mim e eu ficava pensando “eu podia ter feito mais por aquela pessoa, eu podia ter feito mais”. Daí eu falei assim “não, eu não vou ficar no telefone”. E, no [CVV] Comunidade, eu já senti, assim, uma coisa mais efetiva assim, sabe? (PALOMA, Entrevista VI, 2019).

A concretização desse projeto, porém, não oferece o resultado desejado por Paloma. Assim que o GASS iniciou suas atividades, a ex-voluntária convidou as pessoas que atendia

online para que visitassem o Centro de Valorização da Vida, na esperança de que o espaço funcionasse como a ideia original de seu grupo de encontros presenciais para pessoas com ideação suicida. Contudo, a experiência é frustrada pela própria estrutura discursiva sob a qual operam os atendentes do CVV. A não-diretividade rogeriana – explicada em detalhe no capítulo anterior – da qual a entidade se apropria insiste em reforçar a distância entre as duas partes da relação de cuidado:

Quando elas começaram a ir no GASS, que era no CVV, elas falavam assim “nossa, Paloma... mas é tão diferente pra a gente a maneira como você facilitava o grupo lá e a maneira como você facilita dentro do CVV... a gente não se sente mais à vontade...”... porque tem um certo distanciamento da pessoa, por mais que seja muito acolhedor... se um dia você ligar pro CVV, você vai ter a experiência... é acolhedor. Mas, por mais que seja acolhedor, existe um distanciamento. E às vezes a pessoa que é um pouco mais sensível, acaba percebendo e tudo mais e não gostando, inclusive... e inclusive achando assim “não tão nem aí pra mim”. E eu acho que nisso tem perigo. (PALOMA, Entrevista VI, 2019).

Dessa maneira, o que se nota é que, mesmo em encontros presenciais e até mesmo em cenários onde atendido e atendente se conhecem, os procedimentos do modelo de ajuda pautada pela noção universalizada de pessoa não cessam de projetar um outro generalizado sobre o indivíduo que recebe esse tipo de cuidado. Nos códigos apropriados por Paloma, sempre estiveram embutidos determinados dispositivos discursivos que, se aplicados de maneira impensada, apenas reproduziriam a metafísica da substância que se realiza através da desconsideração das diferenças tomadas como camadas externas e superficiais em relação ao âmbito anterior essencializado. Dentro do Centro de Valorização da Vida, mesmo em relações face a face, ainda é necessário enxergar o “outro” como um tipo de “eu” para operar de forma sancionada.

Isso faz com que seja necessário investigar que tipo de “eu” pauta esse modelo de cuidado. Será preciso, dessa forma, entender sua artesanaria. Para que passemos para a seção seguinte, é necessário questionar: o que garante impressão de estabilidade e solidez para essa lógica que divide características essenciais e superficiais? Se o outro – esse envoltório preenchido pela pessoa como substância universal – existe como uma indumentária que pode ser trajada por voluntários e voluntárias, nos perguntamos: como manufaturá-lo? Como são costurados os forros deste traje? Qual ponto de bordado mantém suas diferentes partes unidas? Que tipo de manequim serve de molde para que se avalie o caimento ideal do tecido? Se, no momento da prova, o vestir se der com dificuldade, ajusta-se o traje ou pede-se para

que o ocupante contenha sua respiração? As tecnologias de produção da interioridade, dentro do Centro de Valorização da Vida, funcionam como a estrutura maquinica de uma oficina de costura. Investigando seus procedimentos de montagem – e os retalhos descartados durante o processo – poderemos entender melhor os entremeios da subjetivação dentro da entidade.

5. 2. Mesmidade e diferença: as ranhuras da outra face do bordado

No capítulo anterior, apresentei o modelo humanista e essencialista de pessoa organizado por Carl Rogers – que atualiza, no CVV, a divisão entre corpo e alma no espiritismo kardecista – e a maneira pela qual o Centro de Valorização da Vida se apropria dessa noção para construir uma interface única e universal através da qual o mesmo cuidado poderia ser aplicado a qualquer tipo de sujeito, desconsiderando as diferenças sociais – tidas como superficiais – entre eles. Para me referir a essa lógica de interação, usei o termo *outro generalizado*. A ideia, criada por George H. Mead em, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (originalmente publicado em 1934⁹²), é apropriada por Gilligan (2013) para descrever a base de uma forma de conduta típica ao desenvolvimento moral masculino e contrária à ética do cuidado por sua ênfase na utilização de princípios abstratos para resolução de situações concretas. A conceituação se refere a um processo que, para Mead (1972), é fundamental na organização do eu. Mutuamente, o sujeito aprenderia a definir a si mesmo e seu lugar no grupo do qual faz parte ao generalizar as funções e papéis específicos e, separando-os dos indivíduos específicos que os realizam, poderia agir a partir de um tipo de autoconsciência que pressupõe determinados funcionamentos ao seu redor. Assim, “In abstract thought the individual takes the attitude of the generalized other toward himself, without reference to its expression in any particular other individuals” (MEAD, 1972, p. 156). Em suma, a estrutura cognitiva do outro generalizado representa um pano de fundo para a interação social que possibilita saber o que esperar de outros – independentemente de quem sejam. Essa relação ganha importância para o autor à luz da conclusão de que a experiência da personalidade é fundamentalmente construída em relação ao coletivo.

Contudo, para que possamos avançar com nossa investigação, é necessário lembrar das palavras de Foucault: “[...] *de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa da aplicação de um critério prévio.*” (FOUCAULT, 1995, p. XV, destaques do autor). Como

92 Aqui, utilizo a edição americana de 1972.

vimos no capítulo anterior, o outro generalizado que se expressa através da noção de pessoa rogeriana dentro do CVV não surge de uma simples experiência imediata e ingênua no mundo, mas da observação possível frente às delimitações propriamente discursivas do dizível e do indizível a partir de um *a priori histórico* que advém da permanência de um ethos caridoso cristão através da herança espírita do Centro de Valorização da Vida fundido à concepção universalista de sujeito na psicologia humanista de Carl Rogers. Vimos que essa construção clama para si uma essencialidade a-temporal que, na verdade, reflete os pressupostos subjetivos de uma escola da psicologia norte-americana imersa no vocabulário da contracultura – que pressupõe uma interioridade humana inerentemente positiva, criativa e espontânea que busca libertar-se dos mecanicismos e opressões sociais para restaurar uma idílica capacidade de autonomia individual – e profundamente em contato com as classes médias brancas liberais dos Estados Unidos⁹³. Também notamos que esse modelo, entrelaçado ao cristianismo espírita profundamente enraizado na entidade, se baseia na desconsideração das diferenças sociais como pressupsoto para que a ajuda voluntária ao outro seja viável e eficaz. Assim, pergunto: como esses critérios prévios para a experiência de cuidado dentro do CVV circulam e como são apreendidos por voluntários e voluntárias?

Essa indagação nos traz de volta aos exercícios e dinâmicas que fazem parte de todo o processo de seleção e treinamento de voluntárias e voluntários dentro do Centro de Valorização da Vida. Retornando as minhas anotações sobre a experiência nas noites do Curso de Seleção de Voluntários, noto que as mulheres e homens que se candidatam para uma vaga de atendente dentro da entidade tem de reaprender a lidar como sua própria subjetividade para que possam pertencer ao universo onde existe a possibilidade de vestir-se do outro. Para que seja possível inserir-se nesse sistema – onde determinados procedimentos permitem acesso ao âmbito universal da pessoa e, portanto, o cuidado de outros – é necessário que seja incorporado o “Jeito de ser do CVV” – essa espécie de senso prático que se realiza mais naturalmente quanto mais internalizados estejam os valores da entidade.

Voltemos ao CSV. Assim que se encerrou o exercício de apresentação citado no item anterior, iniciou-se uma nova dinâmica. Divididos em grupos, deveríamos, com a ajuda de recortes de revistas e jornais, responder a uma das três perguntas: “Quais as características da sociedade em que vivemos?”; “Quais as consequências dessas características para as

93 O que talvez explique a forma pela qual Rogers vê, nos movimentos de lutas por direitos civis de mulheres, negros, gays, latinos e indígenas, apenas roupagens de uma evolução transcendental em direção à liberação da noção universalizada de pessoa.

peessoas?"; e "Quais resultados dessas consequências para as pessoas?". Meu grupo ficou responsável pela primeira pergunta. Decidimos, então, escolher a imagem de um deserto e de uma reportagem que representavam, de um lado, solidão, isolamento e individualismo e, de outro, a generosidade e esperança. Ao fim, cada grupo elegeria um representante para falar das respostas encontradas para as questões. Em comum, a maior parte dos grupos falou sobre o que consideravam ser o individualismo, as frustrações do cotidiano, os paradoxos da tecnologia – que melhora as comunicações e afasta as pessoas, ao mesmo tempo –, os vazios existenciais, os vícios, o consumismo, a tristeza e a depressão. Um dos agrupamentos de candidatos e candidatas focou-se bastante na discriminação contra população LGBT, os preconceitos a respeito das sexualidades alheias e as dificuldades da polarização política no Brasil.

Ao fim de todas as falas, a coordenadora retoma a palavra e aponta para a apresentação em *power point* projetada na frente da sala. Ali estariam as respostas para as questões que tentávamos responder. Elas não representaram nenhuma surpresa para mim, pois repetiram os temas da primeira seção do Manual do Voluntário (2002) ao qual tive acesso. Assim, entre as "características da nossa sociedade", destacou-se as rápidas transformações que fazem com que princípios e valores tradicionais – família, casamento, amizade e outros – sofram muitas mudanças. Falou-se do individualismo, da competitividade, do egoísmo e da violência que, como resultado, causam a desorientação e, com ela, a ideação suicida. Seguindo à risca o Manual, essa parte vem imediatamente ligada à apresentação dos trabalhos de ajuda que surgem da sociedade como antídotos e vacinas para a sociedade que funciona como um organismo. Por fim, fomos apresentados a uma breve história do Centro de Valorização da Vida.

A estrutura desse tipo de dinâmica se repetiria à exaustão durante as três noites de curso. O processo se dava desta forma: Beatriz nos apresentava determinados temas, expressões ou palavras e nos pedia para que pensássemos "por nós mesmos" o que essas significavam. Ao fim de um curto período de tempo dedicado a discussão, retornávamos como nossas respostas e, aos poucos eramos apresentados a uma espécie de gabarito dentro do qual nossas colocações deveriam se encaixar – ou, ao mínimo, serem passíveis de equiparação e tradução. Aqui a coordenadora exerceu um papel central. Ela, representando as formas sancionadas de citar os códigos da filosofia do Centro de Valorização da Vida, decidia quais seriam os termos em que a discussão aconteceria. De maneira suave e gentil, construía as

balizas dentro das quais a reflexão coletiva poderia se dar. A partir do monopólio das formas corretas de acessar e exercitar a visão de mundo da entidade, nossa orientadora delimitava o espaço possível dentro do qual tínhamos de entender e exercitar o “Jeito de Ser do CVV”. Eram comuns as interpelações: “você não acha que essa outra palavra define melhor o que você acabou de dizer?”; “você não quis dizer isso?”; “isso não seria julgar a pessoa?”; “pessoal, vocês não acham que o nosso colega está exercendo um julgamento?”; “será que isso tem *realmente* relação com o nosso trabalho aqui?”.

Assim, candidatas e candidatos se tornam, aos poucos, voluntárias e voluntários à medida que aprendem a reproduzir com certa naturalidade a visão do mundo da entidade em que pleiteiam uma vaga – à medida que apreendem o “Jeito de Ser do CVV”⁹⁴. Éramos interpelados e instruídos às maneiras sancionadas de citar os códigos que pressupunham critérios, motivos e estados de espírito para entender as características de uma sociedade onde essa entidade se faz necessária, os “mitos e verdades” sobre o suicídio, o perfil das pessoas que buscam o Centro de Valorização da Vida, o tipo de auxílio que realmente as ajudará etc.

Contudo, o elemento central desse processo – absolutamente coletivo e, de muitas maneiras, marcado por delimitações de formas sancionadas de referência dos códigos – é sua aparência individualizada. Tudo se passa como se estivéssemos simplesmente refletindo sobre temas genéricos como “compreensão empática”, “congruência” e “consideração positiva incondicional” – aqui citados entre aspas porque, embora sejam trazidos como expressões avulsas, sem maiores introduções durante o curso, sabemos que pertencem integralmente à teoria rogeriana do sujeito psicológico. O CSV recomenda que cada um de seus voluntários e voluntárias se debruce sobre si mesmo, tendo a certeza de que chegarão todos às mesmas conclusões. Os procedimentos através do qual são internalizados os valores e pressupostos do CVV se dão de maneira tanto mais eficiente quanto mais tiverem a impressão de valorização da experiência individual imediata. O alinhamento entre candidato e entidade deve parecer espontâneo, nunca mediado. Esse jeito de ser se realiza quando, para

94 A naturalidade é um elemento fundamental para que se possa construir a impressão de que o “Jeito de Ser do CVV” não seja equivalente a uma técnica que pressupõe determinados protocolos subjetivos específicos. Paulo, por exemplo, assume que sua apropriação individual dos pilares filosóficos do CVV foi parte importante para a melhora em seu atendimento: “eu consegui melhorar muito quando eu meio que joguei a parte muito específica fora. Eu mantive só... digamos assim... quando eu consegui entender o conceito... quando eu consegui realmente incorporar aquilo ali... Porque, assim... tinha um milhão de regras, mas basicamente você só tinha quatro coisas que você tinha que fazer. Era ouvir com compreensão, respeito, aceitação e consideração positiva. Você tem que ter o respeito pela pessoa. Ser compreensivo. Respeitá-lo e aceitá-lo. Isso era o... e com isso funcionava” (PAULO, Entrevista V, 2019).

essas mulheres e homens, dizer “eu” significará dizer “eu, voluntário e comungante da visão de mundo do Centro de Valorização da Vida”.

Não é surpreendente descobrir que a psicologia humanista de Carl Rogers é, também nesse caso, ponto importante para o entendimento do processo descrito acima. Ainda que não fosse um autor que retornasse muito à filosofia para a construção de sua argumentação – preferindo lançar mão de suas experiências pessoais de atendimento – o psicólogo norte-americano referia-se com alguma frequência à filosofia existencialista de Søren Kierkegaard. Nele, Rogers encontrava “*intuições e convicções profundas que exprimem perfeitamente perspectivas que eu tinha mas que não conseguia formular.*” (ROGERS, 2018, p. 227-228, destaques do autor). Em sua apreensão da abordagem introspectiva do autor dinamarquês, o psicólogo que construiu os pilares do modelo de cuidado utilizado pelo Centro de Valorização da Vida resumia sua própria abordagem.

Isto quer dizer que [o atentido] caminha continuamente para ser, na consciência e na expressão, aquilo que é conforme com o conjunto das reações orgânicas. Para utilizarmos as palavras de Kierkegaard, esteticamente mais adequadas, isto significa “ser o que realmente se é”. (ROGERS, 2018, p. 207).

A importância de Kierkegaard para o pensamento rogeriano – e, por sua vez, para a apreensão de suas conceitos pelo Centro de Valorização da Vida – está na maneira pela qual o filósofo dinamarquês define a atitude subjetiva. Sem a intenção de produzir uma investigação exaustiva sobre o tema, pode-se recorrer a segunda seção de *Concluding Unscientific Postscript* (2009), para entender o argumento como postura ética. Escrevendo no século XIX, o autor pretende afastar-se do que chama de “tendência objetiva” na estrutura de conhecimento de seu tempo – cada vez mais pautada por uma sistematização do conhecimento científico e empírico, mas também moral e ético. Opondo-se à busca da verdade através da razão – e também das contribuições de outros pensadores em outros tempos – Kierkegaard pretende demonstrar que o caminho para a elevação do espírito – e, portanto, caminhar em direção ao entendimento do plano divino – se constrói através da introspecção.

Para o autor, o único movimento através do qual pode-se conhecer a realidade criada por Deus é aquele no qual o indivíduo volta-se para dentro de sua própria subjetividade (*inwardness*). Refletindo sobre suas experiências e sua vida, encontrar-se-ia na interioridade o caminho possível para uma verdade universal, atemporal e sem mediação alguma por

conceitos ou nomenclaturas. Da valorização absoluta da experiência individual imediata decorre, para Kierkegaard, que a ética não pode ser ensinada através de nenhum tipo de conhecimento objetivo sistematizado. Fora do âmbito subjetivo, ela é incomunicável. Embora os exercícios reflexivos para seu alcance possam ser contemplados, não poderá haver um manual que a defina em seu real sentido.

Apropriando-se da filosofia subjetivista de Kierkegaard – que Rogers chamou de *insight psicológico* – a psicologia não-diretiva pôde transformá-la em um de seus pilares para a construção de uma relação de ajuda que pretende abrir o caminho para que o indivíduo se torne “o que realmente é” – uma pessoa nos moldes rogerianos. Reencontra-se aqui um tema explorado no capítulo anterior, quando foram discutidos os exercícios e dinâmicas que têm por objetivo promover uma renovação interna nas voluntárias e voluntários. A valorização absoluta da experiência individual é a condição para aceitação do outro. Essa psicologia humanista assume que a apreciação da própria internalidade é a forma de construção de uma ferramenta de aceitação da internalidade alheia. Contudo, não se pode esquecer que mesmo o exercício de olhar para dentro é também transpassado por um conjunto de critérios e pressuposições discursivas que, ao descreverem esse “eu” anterior e essencial, estão, na verdade, inventando-o. Se, como dito anteriormente, a condição para a compreensão da experiência alheia através do Centro de Valorização da Vida é que o “outro” seja um tipo de “eu”, é necessário pressupor as características onde esses dois elementos se encontram – para isso servem os exercícios que examino neste capítulo.

Destaco uma dinâmica particularmente representativa para observação do processo em pauta. Na segunda noite de curso, fomos apresentados ao seguinte exercício: deveríamos nos colocar no lugar do atendido e pensar o que nós gostaríamos de encontrar caso estivéssemos em uma situação de sofrimento emocional. Beatriz conduz a discussão coletiva, iniciando-a com a ideia de que não gostaríamos de ser julgados por ninguém – algo que se estabeleceu como um consenso; em seguida, fala sobre como não gostaríamos de sermos constrangidos, expostos ou recebermos sermões religiosos – ponto que também é bem recebido entre as candidatas e candidatos. Com o passar do tempo, novos tópicos são trazidos e a discussão começa a ganhar corpo. Essa atividade se encontra também no Manual do Voluntário, como reproduzida na imagem abaixo:

O que eu gostaria de encontrar?	O que eu não gostaria?
Alguém que tivesse tempo de me ouvir; uma voz calma; assegurar-me que não sou louco; sentir-me amado; alguém que esteja lá; sentir-me importante para outra pessoa; que acreditem em mim sem eu ter que provar tudo; ter alguém a meu lado; sentir-me seguro; ser amparado; respeito; atenção completa; ser compreendido; alívio; esperança; estar no comando do que acontece comigo; ser colocado a vontade; alguém que não usaria isto contra mim, mais tarde; que demonstrem cuidado; alguém que demonstre: "importar-se com o que acontece comigo"; ser aceito como sou; sentir que posso confiar na pessoa.	Que me dissessem que é errado ou tolo sentir-me assim; rejeição; sentir-me embaraçado por ter chamado; uma preleção, sermão, discurso ou debate; clichês; uma repreensão ("Você é mais forte que isso"); ser interrogado para arrancar informações; falsa reanimação ("Tudo estará melhor amanhã cedo"); ser rebaixado ou criticado, analisado, categorizado; ser enganado, deixado desapontado; que me digam o que fazer; conselhos não-solicitados; piiedade; ficar sozinho; ser apressado, ser mandado; comparações; ser interrompido; ouvir experiências dos outros; que mintam para mim; ser colocado na defensiva; que ajam de forma paternalista; conversa vazia; ter alguém tentando me animar; sentir-me um peso; que alguém mude de assunto; que me pedissem para aguardar; ser tratado como um "caso"; sentir culpa.

Figura 2: "O que buscam as pessoas que nos procuram no CVV?".

Página 31 do Manual do Voluntário (2002)

Contudo, ao longo da dinâmica, Beatriz sugere que “nós não gostaríamos de receber conselhos ou direcionamentos” em momentos de crise. A colocação não pousa com tanta suavidade sobre o terreno da discussão. O consenso já não é mais imediato ou unânime. Não demora muito para que uma mulher se levante e conte sobre sua experiência pessoal com a depressão e a importância dos conselhos e orientações que recebeu. Nossa coordenadora aos poucos muda os termos da conversa na esperança de contornar o contratempo e evitar o atrito com as candidatas e candidatos – traz a discussão para o âmbito da importância da empatia como forma de entender o que o outro sente.

Essa não foi a única vez em que a abordagem não-diretiva gerou dúvidas dentro do curso. Durante a terceira noite do Curso de Seleção de Voluntário, logo após uma pequena pausa, irrompe uma sessão de dúvidas. Confusos pela falta de um protocolo claro para a conduta para um voluntário do CVV, as candidatas e candidatos se preocupam como entender os limites de sua atuação como futuros atendentes. O primeiro a perguntar é Bruno, que

visivelmente se sente angustiado ao imaginar a aplicação prática de um método que é baseado não em teoria, mas no sentir individual. Sua dúvida se dá na seguinte maneira: “a pessoa que está pensando em se matar não perdeu a capacidade de se direcionar?”. Antes que Beatriz pudesse desenvolver a resposta, a moça que está ao meu lado pergunta: “como ouvir alguém que está perdido e pensa em se matar e aí deixar ao Deus dar? Será que uma palavra não é o que ela precisa para mudar por si?”. A coordenadora tenta desarmar a situação: “Tudo vai ficar mais claro quando fizermos uma simulação” – só a prática ensina, nesse caso – “Vamos seguir?”.

A simulação a que Beatriz se referiu já foi apresentada no capítulo anterior. Trata-se do *role playing*, uma dinâmica onde se reproduz virtualmente um atendimento do Centro de Valorização da Vida para que voluntárias e voluntários possam se preparar para lidar com os tipos de ligações que encontrarão no plantão. Olhando mais profundamente para esse exercício, entende-se sua importância na delimitação do rol dos comportamentos e das posturas possíveis para exercer, de maneira sancionada, o “Jeito de Ser do CVV”.

A única vez em que presenciei a realização dessa dinâmica foi ao final do Curso de Seleção de Voluntário. Depois da última pausa de nossa terceira noite de encontros, quando voltamos aos nossos lugares, na frente da sala estão apenas duas cadeiras – uma posta de costas para a outra. Ali estão sentados um voluntário (Cláudio) e uma voluntária (Vilma) que acompanharam o CSV até aqui para auxiliar Beatriz. A sala está em silêncio. Há uma grande expectativa por parte de todas as candidatas e candidatos para que, através do exemplo prático, possam entender todas as balizas abstratas dentro das quais estiveram dispostos a operar até aqui⁹⁵. Este é o momento de distinguir o errado do certo. É a esperança de traçar uma linha que delimita as formas corretas e incorretas de agir – divisão que, até então, permanecia indeterminada pela vaga expressão “jeito de ser”.

A primeira encenação, contudo, pretende satirizar o errado e, por seu tom paródico, causar riso: acompanhamos a ligação de uma mulher – representada por Vilma – que entra em contato com o CVV para desabafar a respeito da traição de seu marido com sua melhor amiga. Cláudio, interpretando um atendente do CVV, quebra todas as diretrizes do atendimento: se junta a atendida em uma série de xingamentos direcionados ao cônjuge e a amante; de forma debochada, aconselha a personagem a se divorciar do marido, quebrar seu carro e bater em

95 Não à toa, houve relatos onde o entrevistado afirmou imitar atendentes mais experientes em seus primeiros meses dentro do CVV para só depois desenvolverem formas próprias de interpretar, citar e performar os códigos da entidade para oferta de escuta e apoio emocional.

sua amiga. Todos se divertem com a espalhafatosa cena e, pelo excesso, entende-se coletivamente que essa é a maneira errada de realizar o atendimento. Em seguida somos apresentados ao modelo correto de cuidado. A mesma cena se dá, mas agora as respostas de Claudio são “respostas compreensivas”. Há bastante silêncio entre as falas das figuras representadas, principalmente quando a atendida pede algum direcionamento ao atendente. O procedimento de condução da ligação por parte do voluntário é o mesmo que vimos anteriormente: deve ouvir, extrair o sentido, e devolver a fala ao interlocutor em um tom de resumo. Se a moça diz “Aquele traste me traiu! Maldito!”, Cláudio responde “Você se sente traída e magoada pelo que aconteceu.”. Se ela pergunta, talvez mesmo em um tom retórico “E agora? O que eu faço da minha vida?!”, Cláudio responde “Você se sente perdida. Sem saber para onde ir.”. Como era de se esperar, a simulação termina com a atendida se sentindo mais calma e menos raivosa.

Nos treinamentos internos, porém, essa não é a última fase do exercício. Terminada a simulação, discute-se a atuação do atendente. Debate-se como poderia agir melhor, o que fez de correto e de errado. O *role playing* tem o objetivo de preparar as voluntárias e voluntários para o atendimento real. Colocando em prática os critérios discursivos para a interação com o atendido através da pessoa rogeriana como plataforma baseada em um *outro generalizado*, ensina-os o que esperar e como agir de delimitar as posturas possíveis para um atendimento que cite, de maneira sancionada, os códigos da entidade. No fundo, dentre os milhares de figurinos possíveis para a encenação da simulação, existem apenas dois papéis que, em seus roteiros escritos previamente, representam apenas duas formas: atendido e atendente.

Mas, mais que isso, ela se torna uma forma de controlar a circulação de determinados sentidos. Falando sobre como o atendimento cotidiano não tem nenhum tipo de supervisão, Gabriel afirma:

No atendimento, ninguém supervisiona. É toda uma... sabe?... no atendimento, ninguém ouve. Então tudo isso está em cima da crença no voluntário. São formas de acompanhar as pessoas, ver quem está mais engajado... às vezes a pessoa começa a destoar do grupo, aí você conversa “ah... essas posturas será que estão adequadas com o CVV?” e tal... são as formas de *monitorar*... eu acho que é uma forma de monitorar mesmo os elementos. (GABRIEL, 2018, Entrevista III, destaques meus).

Nota-se que o exercício funciona como tecnologia discursiva de monitoramento dos tipos de significados que estão sendo veiculados entre voluntárias e voluntários. Coletivamente, monitora-se a manutenção de uma homologia das formas de entender e citar

os códigos. Cria-se um senso prático, uma habilidade de reconhecimento dos limites para a oferta de cuidado através do Centro de Valorização da Vida. Como afirma Edirlene: “[...] a gente faz as vivências, né... faz de conta que tu é um voluntário, eu sou alguém que tá ligando... a gente faz muito esse trabalho pra saber... “opa, tua resposta foi errada, tu não pode dizer isso”” (EDIRLENE, 2019, Entrevista V). Mais à frente, a entrevistada mostra a importância do exemplo como forma de entendimento da conduta a ser seguida. De certa forma, a imitação é parte importante da forma através da qual a voluntária e voluntário incorporam a maneira de performar a relação de ajuda corretamente:

[...] com essas vivências a gente aprende a não direcionar. Isso é muito importante. Porque quando a gente vê aquele trim trim... e eu tenho que atender, que é como é feito a vivência... que a gente começa com aquele “CVV, bom dia...” alguma coisa assim... tudo depende do que o outro vai falar, daqui a pouco já está chorando. O que eu vou dizer... a pessoa já liga desesperada. Então eu tenho que... espera um pouquinho... eu não posso me desesperar junto.. e essa dinâmica a gente faz, a gente aprende... como quem tá fazendo muitas vezes tem mais experiência... “opa! eu posso fazer assim também” (EDIRLENE, 2019, Entrevista V).

A encenação das formas de atendimento apresenta os roteiros que materializam a citação correta dos valores do CVV. A ausência do monitoramento no atendimento é possível, mantendo a homologia das formas de atendimento, porque a delimitação do fato está dada. A escuta ativa e resposta compreensiva só contém uma identidade – um plano de fundo comum onde se apoiam – através da delimitação entre as interpretações do que faz e não faz sentido perante a visão de mundo do Centro de Valorização da Vida. O que está na nossa frente quando vemos a emulação de um atendimento é o cercamento dos limites possíveis que guiam a atuação de quem está sozinho na cabine de atendimento⁹⁶.

O espaço do *role playing* representa, nesse sentido, a oficina de costura onde voluntários e voluntárias aprendem sobre a artesanaria dos trajés que podem habitar para compreender o outro e alcançar nele a interioridade que o faz ativar efetivamente sua

96 É importante notar que não se pode construir uma linha reta onde delimitação do código resulta em sua aplicação literal. Edirlene conta que muitas vezes não seguia o modelo de atendimento que, na tentativa de separar problemas e sentimentos, foca-se em devolver, com palavras diferentes, ao atendido o que ele acabou de dizer. “Ser o espelho” e neutralizar a si mesma era um procedimento que muitas vezes fazia com que a entrevistada duvidasse da eficácia de seu atendimento. Assim, por um curto período de tempo, decide estabelecer princípios próprios para sentir o que era necessário em cada atendimento – ainda que não abandonasse completamente os princípios do CVV. Contudo, em nossa conversa, Edirlene enfatiza a má repercussão dessa decisão nas reuniões, discussões e exercícios internos. Assim como no caso de Paloma, sua empreitada de apropriação individual dos códigos que regem a entidade também acaba frustrada, ainda que por motivos diferentes. A entrevistada conta que essa intransigência na interpretação e cumprimento de regras internas fez com que deixasse a entidade, em 2017.

tendência ao desenvolvimento e autorrealização – como posto na apreensão da psicologia rogeriana operada pela entidade. Contudo, nem todas as vestimentas de “eu” e “outro”, de “atendente” e “atendido” servem confortavelmente como figurino para todos candidatos e candidatas. Quando o vestir se dá com dificuldade, como proceder? É possível produzir uma homologia das formas de performar o atendimento e ainda assim respeitar a máxima da valorização da experiência individual “ser o que realmente é”?

A seguir, repito uma das citações de minha entrevista com Paloma referenciada no capítulo anterior. Porém, amplio-a para que se possa entender as relações entre a desconsideração da diferença e a construção de uma igualdade substantiva que possibilita o modelo de atendimento humanista – e, por isso, essencializador e neutralizador – do Centro de Valorização da Vida:

H: [...] como é que era tratar de temas que são meio polêmicos? Por exemplo, atendimento de população LGBT, atendimento de usuário de droga etc.?

Paloma: a gente nunca fez essa diferenciação, assim...

H: mas esses tópicos não surgem nas discussões, assim?

Paloma: ((faz que não com a cabeça))... porque, pra gente, todo mundo é igual.

H: aham... entendi.

P: só que isso é trabalho em dinâmica de grupo... por que? Às vezes um voluntário é homossexual e ele não tá bem com aquilo e ele ainda não... sabe? Só que isso é uma questão pessoal dele. Mas ele tem que entender que, no atendimento, ele não pode levar isso pro lado pessoal. Então vai acontecer de, às vezes, um homem liga e... do mesmo jeito que tem assédio feminino, tem assédio masculino também. A Margareth fez uma vez uma simulação com o Pablo que era um outro menino lá. Ela falou assim: “Pablo”... a Margareth falando pra ele como se ela fosse um homem, simulando, falando assim: “nossa, mas eu to vendo pela sua voz que você parece gay. Nossa, mas que gracinha você”... ele começou a ficar vermelho, vermelho, vermelho... e daí ele ficou mudo. Travou e não conseguia mais falar. Daí todo mundo parou... daí a Margareth falou assim: “Pablo, isso não pode acontecer no atendimento. Você tem que saber que não é com você. Sempre volte pra pessoa. Entendeu?”. (PALOMA, Entrevista VII, 2019).

Através dessa passagem, podemos entender como se dá a aplicação prática da metafísica da substância que pauta hierarquicamente a distinção entre interioridade e exterioridade. Nota-se, de relance, como os limites da universalidade da condição de pessoa apropriada pelo Centro de Valorização da Vida acabam sendo também os limites impostos pela conduta heteronormativa. O preço da afirmação absoluta de uma subjetividade

infinitamente aplicável a todos indivíduos é, nesse caso, a abjeção da sexualidade homoafetiva. Como vimos anteriormente, para que a relação de cuidado do CVV seja possível, é necessário que atendido e atendente partilhem de uma mesma interioridade. Contudo, agora vemos que um caso onde não há espaço nessa essência para condutas homossexuais. Assim como a divisão sexual do trabalho naturalizante que esteve na base do espiritismo kardecista e a homogeneização dos devires múltiplos que baseava a proposta de Rogers, aqui também encontra-se elementos limitadores no centro da aparente neutralização da interioridade operada pela entidade. Na condição de pessoa – essa abstração generalizada que funciona como interface para o cuidado de outros dentro do Centro da Valorização da Vida – a homossexualidade de Pablo é tratada como algo que o impediria de incorporar a noção universalizada de pessoa e, portanto, atender corretamente segundo os códigos da entidade. O voluntário deve, nesse sentido, abrir mão dessa que é vista como uma característica superficial de sua experiência para que possa promover uma relação de ajuda através do CVV. Deve, nos termos já postos, neutralizar a si mesmo e focar-se na “pessoa”.

Contudo, é interessante o caráter ambivalente da diferença nesse contexto. A situação posta se inicia quando Margareth, aproveitando-se da desconsideração das exterioridades múltiplas, “veste-se” de homem para testar os limites de Pablo ao inseri-lo em uma simulação de assédio durante atendimento. Ironicamente, a aparente falta de importância do envólucro em relação a seu cerne – que possibilita a voluntária apropriar-se do gênero oposto – acaba por reafirmar a pertinência dos marcadores da diferença para a encenação. Sabendo que Pablo é homossexual, Margareth escolhe apresentar-se como homem durante o *role playing* para que possa produzir a circunstância onde o constrangimento apresenta uma provação pela qual o voluntário tem de passar. Desde o início, é a importância da sexualidade de Pablo que desencadeia o exercício. Se a homossexualidade do voluntário – vista como característica “superficial” de seu “eu real” – fosse irrelevante, tal questão simplesmente não seria posta durante o treinamento e a voluntária não teria operado essa mudança de identificação com o intuito específico de apresentar uma prova ao seu companheiro de exercício. Na base dessa dinâmica de neutralização está a centralidade das identificações de gênero e sexualidade. Incontornáveis, elas são mencionadas justamente para que sejam recalcadas. Postas de saída, ainda que no âmbito do não dito⁹⁷, elas têm sua existência reconhecida para que seja retratada

97 Lembrando da dinâmica de apresentação do Curso de Seleção de Voluntários, mencionada anteriormente neste capítulo, agora podemos observar de maneira mais detalhada como opera a metafísica da substância dentro do Centro de Valorização da Vida. Percebida de saída, a diferença tem de ser transformada em característica secundária e, para isso, deve ser enviada ao espaço do não dito. Assim, delimita-se seu lugar

como obstáculo para a incorporação da pessoa rogeriana – essa interioridade universalizada e ferramenta da relação de ajuda construída dentro do CVV. Os marcadores da diferença são aqui concebidos como o inverso da costura – a face escondida do bordado que pronuncia todas as ranhuras, texturas e sobressaltos escondidos na figura retratada. As custas deles a estampa ganha preenchimento liso e uniforme – que, em sua face oculta, esconde o relevo irregular e arredio dos pontos da agulha. Sobre eles se constrói o desenho pretendido e seu efeito de representação natural e espontânea.

A maneira pela qual a homossexualidade é retratada dentro da entidade é um exemplo representativo do lugar da diferença para a constituição da visão de mundo do CVV.

Encontrei menções ao tema da diversidade sexual em minhas entrevistas e na análise dos livros produzidos pelo Centro de Valorização da Vida. Podemos lembrar da afirmação de Paulo sobre a neutralização do voluntário citada anteriormente⁹⁸; também pode ser mencionada a breve colocação de Edirlene sobre a “descrição” dos homens gays dentro da entidade: “vou te dizer... homens jovens geralmente são homossexuais que tão lá dentro... bem discretos, mas são... ou então são homens muito velhos... (EDIRLENE, Entrevista VI, 2019). Camila conta que o desejo de aprender a lidar de maneira apropriada com a população LGBT faz com que o posto de Curitiba muitas vezes convide especialistas que se disponham a palestrar sobre o tema para o corpo de voluntárias e voluntários. Contudo, isso não impediu que houvesse problemas com demonstrações de preconceito por parte de atendentes. Falando sobre um membro específico da entidade, Camila disse:

Camila: Uma vez que um colega nosso que foi dar uma palestra de educação sexual, de como atender transsexuais pelo nome social se a pessoa te falasse, chamar de ela e não ele... todas essas coisas. Daí ele fez um comentário infeliz, assim... Sobre educação sexual nas escolas.

H: Mas ele era o palestrante?

Camila: Não. Ele estava assistindo a palestra e ele falou algumas coisas meio... ah... essas coisas que o povo fala... esses eleitores de Bolsonaro, essa turma aí

H: Disse algo meio preconceituoso, assim?

Camila: Literalmente. Porque ele não entende o que é pra uma criança aprender o que ele tá ensinando. Porque ele acha que é putaria... aquelas coisas, aquela ideia antiga... essas coisas. (CAMILA, Entrevista I, 2018).

como adorno da superfície que se opõe ao núcleo essencial da pessoa rogeriana universal.

98 “Eu, Paulo, posso ter preconceito contra... sei lá, contra negro, contra gay... sei lá o que for. Mas, a partir do momento que eu estou lá voluntário, eu vou atender um negro, um gay... sei lá o que for. Então não me cabe... eu não podia julgar”. (PAULO, Entrevista VI, 2019).

Gabriel também acentua essa dupla relação. Durante um de nossos encontros, o entrevistado ressaltou que o monitoramento mútuo proposto pelas dinâmicas em grupo também se ocupa de evitar que ali veiculem concepções preconceituosas. Ao mesmo tempo, ressaltou que um dos problemas do CVV em Curitiba era a falta de representatividade nas posições de protagonismo:

Então, eu pontuava. E os caras falavam “veja, Gabriel, aqui não tem isso de machismo...” ... cara, eu falava isso [...] o protagonismo... quem são as referências do CVV? O André Trigueiro, jornalista e tal... é um homem. Homossexual não vê espaço de protagonismo... não tem. Então ... eu acho que a gente tem que trabalhar pra articular as bases materiais da coisa, entende? Tem que problematizar isso, lá. A galera fica meio “veja... disponibilidade. Quem quer, quer...”. (GABRIEL, Entrevista III, 2019).

Dentro dos textos, as menções também se multiplicam. Em *Nos Caminhos da Amizade* (1987), volume majoritariamente preenchido por histórias de atendimentos, as figuras homossexuais retratadas estão sempre muito preocupadas com sua aparência ao mesmo tempo em que sofrem por seu desejos homoafetivos não correspondido por outros homens e pela não aceitação da sociedade. O homem gay é, nas narrativas do CVV, uma pessoa mal compreendida e que, presa a uma vida de vaidades, extravagâncias carnavalescas vazias, máscaras e incompreensões, pode tornar-se solitário e suicida. O esforço de acolhimento se relaciona com o estigma “desviante” e o rótulo de “má resolução da vida sexual” através do qual essa sexualidade – posta do lado de fora da normalidade – é retratada. Isso se torna claro principalmente nas prescrições de *CVV – Uma Proposta de Vida* (1989) e do *Manual do Voluntário* (2002). No primeiro caso (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1989), as ligações relacionadas ao “homossexualismo” recebem menção específica dentro de seção reservada a enumerar os tipos de chamadas recebidas pela entidade – ocupam um lugar entre os tipos de chamadas mais recorrentes, ao lado das ligações mudas, agressivas, obscenas,

ameaças, trotes, abalos situacionais, entre outros⁹⁹. No texto de 2002, o tema está inserido dentro das discussões sobre “ajuda com temática sexual”:

O comportamento sexual é sempre algo muito variado, quando conhecemos bem indivíduos diferentes, sexos e idades diferentes. Essas variações podem ser mal compreendidas, não-aceitas pelos demais, provocando, em razão disso, sofrimento, culpa, humilhação, sentimento de fracasso e outros sentimentos negativos. Tais os casos de homossexualismo, masturbação, sexo e gravidez antes do casamento, aborto, promiscuidade, sadismo, masoquismo, fetichismo, travestismo, exibicionismo etc. Pode ser muito difícil para os que nos procuram começar um diálogo falando sobre algo tão íntimo. Choque e condenação da nossa parte certamente nunca serão uma ajuda eficaz. Nós próprios temos dificuldades nessa área e, por essa razão, devemos estar preparados para compreendê-las, quando se tornam um obstáculo à nossa capacidade de aceitação e compreensão. Importante lembrar que aqueles que se consideram, realmente, com desvios sexuais são, frequentemente, muito solitários, pois sentem que não são aceitos, compreendidos ou respeitados, não conseguindo desenvolver em si a auto-aceitação, auto-compreensão e respeito próprio. (MANUAL... 2002, p. 89).

Vejo grande importância nessas menções. Em *CVV – Uma Proposta de Vida* (1989), as ligações feitas por pessoas homossexuais fazem parte de uma seção cuja existência se justifica através dos anos de atendimento. Introduce-se da seguinte maneira: “Nos quase trinta anos de experiência, reunimos alguns tipos que consideramos mais frequentes de contatos com o CVV.” (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1989). Assim, há um *imperativo prático* que indica a necessidade de consideração da diferença – nesse caso, os preconceitos em torno de sexualidades fora da norma hétero que levam esses indivíduos a ligarem para a entidade – para além dos critérios prévios de interação com o outro generalizado. A quantidade das ligações feitas por homens gays por conta de sua homossexualidade – grande o suficiente para que cheguem a compor um tópico específico na preparação de atendentes – é evidência da instabilidade da separação entre interioridade e exterioridade, entre “pessoa” e as “máscaras”, entre “sentimento” e “problema” que vimos até aqui. Em suma, a existência de procura por esse tipo de atendimento indica uma relação inseparável entre *ser o que realmente é* e viver nas condições sociais em que se vive. A esfera existencial e a esfera coletiva não se separam. A própria experiência de atendimentos acumulada pelo Centro de Valorização da Vida tem

⁹⁹ Em sua etnografia dentro de um posto do CVV da cidade no Rio de Janeiro, Ísis Martins (2015) conta que foi distribuído, na segunda noite do CSV, um questionário em que as candidatas e candidatos deveriam escrever sobre suas posições em relação a diversos tópicos. Entre eles o da homossexualidade: “[...] foi dado um questionário com perguntas discursivas para que cada candidato comentasse a sua posição diante dos seguintes temas: racismo, homossexualidade, disciplina e norma, como se comportar em uma chamada telefônica obscena, qual a relação entre suicídio e solidão e o porquê do interesse pelo CVV” (MARTINS, 2015, p. 62). A autora também mostra que, na filial em que atuou, há um controle estatístico que requer do atendente que assinale o tipo de ligação que acabou de atender. Nessa lista, a homossexualidade tem um espaço específico (MARTINS, 2015, p. 116).

mostrado a importância daquilo que se pede para que Pablo deixe de lado a fim de internalizar o “Jeito de Ser” do CVV.

Isso ocorre porque a ferramenta criada pelo CVV para oferecer cuidado não se separa da manutenção constante de uma política representacional que reifica a noção universalizada de pessoa – internalizada por seus atendentes e projetada sobre seus atendidos. A matriz de legibilidade que possibilita a construção da relação de ajuda também traz consigo uma função normativa e produtora de mesmidade – que não se separa de um perfil marcado pelas classes médias brancas heterossexuais que está dado de saída no horizonte discursivo da entidade. Anteriormente, vimos que, dentro do Centro de Valorização da Vida, só é possível compreender o outro – “vestir-se” dele – frente a pressuposição da existência de uma internalidade compartilhada que, na ordem das coisas, faz-se mais importante que uma externalidade superficial. Assim, o auxílio para com o indivíduo homossexual se torna mais eficiente na medida em que esse neutraliza sua homossexualidade. Para que possa ser reconhecido dentro dos códigos do CVV – e, portanto, tornar-se provedor ou objeto de seus cuidados – o diferente deve abrir mão de sua diferença em prol da lógica do mesmo, deve tornar-se “discreto”¹⁰⁰. Para existir no universo da relação de ajuda proposta pela entidade, deve, nesse sentido, tornar-se pessoa – e, com isso, operar como se “para além” de seu lugar social. Não à toa essa mesma dificuldade não é apresentada no caso de nenhum dos indivíduos heterossexuais que compõem o grupo¹⁰¹: a neutralização e a conservação das identidades já estabelecidas e normalizadas têm caminhado juntas ao longo da história.

Essa característica impõe problemas para o próprio atendimento oferecido pela entidade. O projeto de construção de “Uma sociedade mais compreensiva, fraterna e solidária [...]” (WARMLING, 2011, p. 15) proposto pelo CVV tem, de saída, sua amplitude limitada por uma narrativa de ação no mundo que separa o indivíduo e o contexto social que o produz. A metafísica da substância que pauta a visão de mundo do Centro de Valorização da Vida separa, hierarquicamente, internalidade essencial e externalidade superficial e, por isso, está intrinsecamente ligada a um itinerário de cura onde a ação eficaz se dá no espaço de um *eu*

100 Estudos que buscam analisar a relação entre homossexualidade e sentidos espíritas têm mostrado que, muitas vezes, a normalização da conduta homossexual se dá convertendo-a para princípios que regem as relações heterossexuais (GUIMARÃES, 2017) e que, no dia a dia de alguns espaços espíritas, a ideia de aceitação da conduta homoafetiva contrasta com o fato de que indivíduos gays não sentem liberdade para discutir sua própria sexualidade (PEREIRA, 2016).

101 É verdade que Camila, a única homossexual de meu grupo de entrevistados, não relatou situações parecidas. Porém, esse fator não diminui o peso dos dados trazidos ao longo do texto. É provável, aliás, que a mediação das experiências por uma interface universalista faça com que acontecimentos como esse sejam tratados como irrelevantes exceções e particularidades sem importância por causa da homogeneização das experiências.

real que transcende o limite da cultura e do discurso. Conservando o argumento da prevalência do espírito sobre o corpo, da antecedência da pessoa em relação ao indivíduo¹⁰², o modelo de cuidado do CVV furta-se da discussão política e, talvez, por isso, esteja fadado a exercer uma função paliativa. Se, por exemplo, homossexuais buscam constantemente o CVV para lidar com os dilemas pessoais causados pelo preconceito lançado sobre sua sexualidade, oferecer uma separação entre esses sujeitos e a sociedade que os oprime – ensiná-los a cultivarem a si mesmos como algo além de sua homossexualidade para fugirem do sentimento causado pelo preconceito que os cerca – não afetará a causa do problema.

Para além disso, as prescrições discursivas que informam o modelo de atendimento do Centro de Valorização da Vida carregam consigo uma limitação das formas de imaginar subjetividades possíveis. Determinadas balizas da filosofia e visão de mundo que organizam a maneira pela qual a entidade oferece cuidado efetuem, de maneira velada, uma abjeção das formas de existir que não se encaixem dentro da ordem previamente estabelecida na essencialização da condição interior de um sujeito universal. Ainda que fruto de uma boa intenção, constrói-se, dessa forma, uma cartografia fechada que, esquadrinhando um cenário mais ou menos estático de topologias da pessoa rogeriana e as camadas de menor importância que a sucedem, recomenda que determinadas características sejam deixadas de fora do mapa. Com o intuito de “blindar” o voluntário contra um tipo específico de assédio, que envolve um traço de sua vida tomado como particularidade superficial em relação ao âmbito de seu *eu real*, sugere-se que ele deva aprender a desviar-se de sua própria sexualidade¹⁰³. A ambiguidade da recomendação está posta de saída: para focar na *pessoa* durante o atendimento, Pablo não pode levar a questão *para o pessoal*. Sua reação a interpelação da qual foi alvo indica uma nova dimensão através da qual a atividade dentro do Centro de Valorização da Vida gera cargas emocionais: nesse espaço, correm o risco de sofrer constrangimentos aqueles e aquelas que não souberem esconder os marcadores sociais da diferença que os/as definem.

Assim, dentro do Centro de Valorização da Vida, existe um modelo subjetivo produzido através do agenciamento de enunciações que informa condutas possíveis e

102 Aqui também se misturam o projeto de fraternidade cristã – apoiado em um argumento de igualdade ontologicamente anterior ao mundo material discutido no capítulo anterior – e a proposta de Rogers para o que chamou de “solidariedade sensível” (ROGERS, 1977, p. 87) ao descrever os efeitos coletivos da corrente de transformações individuais que, uma a uma, levam a um desenvolvimento coletivo em relação à tendência atualizante da pessoa humana.

103 Ironicamente, a simulação que pretendia praticar formas de evitar assédio torna-se, ela mesma, um tipo de violência contra Pablo. Exposto publicamente, o voluntário é repreendido por não conseguir operar segundo um conjunto de procedimentos através dos quais sua homossexualidade não pode ser enunciada.

sancionadas para uma prática de cuidado que se pretende eficiente. Nota-se que a afirmação dessa eficiência depende da manutenção da fixidez de uma unidade que se pretende pré-discursiva, estabelecida *a priori*. Contudo, como pudemos ver no capítulo anterior, a fundação dessa subjetividade a-histórica está inevitavelmente ancorada na permanência de sentidos da caridade cristã e espírita, somada a conceitos e ideias da psicologia humanista da segunda metade do século XX. Fundidos dentro do CVV, esses elementos constroem um modelo de atendimento e relação de ajuda que determina para seus voluntários e voluntárias um conjunto de procedimento através dos quais devem cultivar em si mesmos determinadas formas de entender o mundo e agir sobre ele. Devem aprender a operar a universalização da noção de pessoa através de uma metafísica da substância que estabelece a primazia de uma interioridade essencial frente a uma exterioridade de caráter secundário.

Nota-se, que, ainda que voluntárias e voluntários produzam, a partir de suas trajetórias individuais, interpretações próprias e apropriações singulares a respeito dos códigos que regem o funcionamento da entidade, nenhuma dessas apropriações pretende ou resulta em uma mudança determinante de sentido para o modelo de cuidado da entidade. Assim, atuam a partir da desconsideração das diferenças – neutralizam as experiências que envolvam, por exemplo, raça, gênero, sexualidade, classe etc. – e, através de constantes exercícios e treinamentos, protegem as margens de uma cartografia fechada que abjeta as características que não se encaixam na esfera do que está dado como *eu real*. Como lembra Pettersen (2012), em sua avaliação do cuidado altruísta, aqui a ligação entre abnegação de si, neutralização e prática do cuidar inviabiliza as possibilidades de pensar politicamente o trabalho do cuidado (PETTERSEN, 2012, p. 372). Ignorando as tensões que surgem da realização prática de um princípio universalizador, o Centro de Valorização da Vida elide as possibilidades de imaginação aberta das subjetividades e devires possíveis que resultariam na promoção de uma ação política de inclusão das formas múltiplas e diversas de existir no mundo. Ainda que bem-intencionado em seu humanismo, o modelo de relação de ajuda proposto pelo Centro de Valorização da Vida tem como consequência a restrição das formas de pensar o sujeito. O custo da delimitação das essências e substancialidades que informam o atendimento é o afastamento da diferença – tratada como uma forma de impedimento para o serviço prestado pela entidade. Se o esforço de inclusão existe, ele é, em última instância, parte de uma relação entre englobante e englobado.

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Há dez mil modos de ocupar-se da vida e de
pertencer a sua época. Repetindo: há dez mil
modos de pertencer à vida e de lutar por ela.*

(Nise da Silveira, em *Nise: O Coração da Loucura*, 2016)

Chegando ao final da proposta investigativa em questão, é necessário que seja feita a pergunta: de que maneira os estudos do cuidado – e a relevância dos marcadores da diferença na qual se baseiam – me permitiram refletir sobre discursos e trajetórias individuais envolvidos nas formas pelas quais mulheres e homens oferecem voluntariamente seus esforços de escuta e apoio emocional dentro do Centro de Valorização da Vida?

Em primeiro lugar, pude notar que o CVV não é um serviço que se assemelha a maior parte das atividades investigadas pelos estudos do cuidado. Em muitos sentidos, importantes fatores indicam que sua composição demográfica e o aparato discursivo que baseia suas atividades se projetam em um sentido contrário ao objetivo das teorias do *care* das quais parto. Caminham na direção oposta de uma discussão política e crítica a respeito da divisão democrática das responsabilidades e reconhecimentos do cuidar entre gêneros, sexualidades, raças e classes. Também constroem sentidos inversos àqueles que problematizam as representações sociais da dependência e da autonomia como formas de organização social.

Por isso, adereçar e problematizar questões em meu campo de pesquisa envolveu um trabalho constante de reverter raciocínios e repensar as relacionalidades não ditas que estabeleciam as fronteiras do pronunciado – um esforço de nomear o “neutro” e fazer do “essencial” uma condição contingente. Construir uma investigação a respeito das narrativas de voluntários e voluntárias, assim como sobre a visão de mundo que baseia a oferta de escuta e apoio emocional na entidade, foi como analisar fotografias através de seus negativos. Para que algo além do óbvio pudesse surgir dessa figura, foi necessário decompor uma imagem aparentemente “normal” para que fosse possível encontrar diversas matizes escondidas por trás de um retrato harmonioso e, em mesma medida, perigosamente silencioso. Trata-se de um esforço de tentar perturbar a tautologia das coisas e, dessa forma, buscar por desencaixes, ranhuras e atritos na superfície dos sentidos com os quais me deparei.

Ao longo processo de construção deste trabalho, fui questionado, por diversas vezes, com as mesmas perguntas: “onde estão as questões de gênero e sexualidade?”; “Não estariam essas muito mais enunciadas que demonstradas?”. Sinto que as dificuldades que encontrei em enxergar determinados elementos foi também, por muito tempo, a dificuldade em fazer com que esses temas fossem vistos em minha análise. Tenho certeza que, por falta de tempo e experiência, assim como por falhas do próprio caminho de pesquisa, muito pode não ter sido contemplado¹⁰⁴ – daí talvez surjam novos temas para outros estudos. Contudo, tendo chegado ao fim desse processo investigativo, acredito que tenha conseguido demonstrar a existência de importantes questões para pensar vivências do cuidado fortemente influenciadas por marcadores da diferença e os modelos subjetivos que apoiam nossas práticas do cuidar.

Meu encontro com o campo me mostrou que, enquanto atividade voluntária, o Centro de Valorização da Vida em Curitiba é formado por um perfil privilegiado socialmente. Tem uma composição marcada por sua face branca, cristã, majoritariamente heterossexual, economicamente bem estabelecida e detentora de um alto grau de instrução formal. Trata-se de um tipo de cuidado realizado pelo grupo que geralmente faz uso de serviços desvalorizados do cuidado – dependendo, inclusive, de sua posição social para que possa dedicar tempo e esforço às atividades de escuta e apoio emocional. Notei, contudo, que se tratava de uma inversão parcial dos perfis dedicados ao cuidar. O CVV da capital paranaense é, como na maior parte dos postos da entidade estudados academicamente, formado por uma maioria de mulheres – gênero ideológica e estruturalmente responsável pelo cuidar como atividade vinculada discursivamente ao âmbito do privado, da reprodução, da imagética da maternidade, da bondade e da caridade.

Ademais, as análises das relações pessoais dessas entrevistadas com o Centro de Valorização da Vida indicam que explicar suas escolhas por esse tipo de serviço através da contraposição entre produção e reprodução não explica o fato de que, por serem solteiras e por causa da maior inserção no mercado de trabalho experienciada pelas mulheres de classe média, praticamente todas elas manejavam a dedicação de seu tempo tanto a uma atividade profissional quanto ao trabalho voluntário. Algumas elaboram diversas estratégias e adaptações para conseguir equilibrar a dedicação e esses dois núcleos de suas vidas. A doação

104 Eu esperava, por exemplo, conseguir adentrar de maneira mais profunda os arranjos domésticos que possibilitam a oferta de cuidado voluntário de mulheres e homens; ansiava descobrir maiores conflitos e relações de poder nas hierarquias internas da entidade; imaginei, principalmente, que encontraria tensões maiores entre os pressupostos universalizantes que pautam o serviço da entidade e a vivência das diferentes pessoas com quem conversei.

de si parece ser algo importe para suas narrativas e, por isso, é importante notar que apenas uma das entrevistadas tinha no CVV seu único episódio no voluntariado.

Lançando um olhar sobre suas motivações e a escolha pela entidade, nota-se um elemento comum às várias narrativas de quase todas as mulheres com quem conversei: quatro das cinco entrevistadas mencionaram suas conexões pessoais com os temas do suicídio e das dificuldades com saúde mental para justificar a escolha pelo Centro de Valorização da Vida como espaço dentro do qual quiseram oferecer seu tempo e esforço voluntariamente. Na forma como organizam suas trajetórias, essas experiências fazem surgir uma espécie de disposição que se transforma em prática através do atendimento realizado dentro do CVV. Ao mesmo tempo, a relação pessoal com o assunto se transforma na percepção dos riscos da ideação suicida como uma condição compartilhada – como um tipo de vulnerabilidade ao qual todas as pessoas estão sujeitas e a respeito da qual todas podem precisar de cuidado. Reflexivamente, essa característica funda, em suas diferentes histórias, uma capacidade para ajudar. A oferta de escuta e apoio emocional, para essas entrevistadas, significa o engajamento do íntimo em função de um saber fazer – através dessa atividade, convertem-se formas de sentir em formas de cuidar.

Os homens, por outro lado, demonstraram uma relação muito mais formalista com o Centro de Valorização da Vida. Ainda que o tempo investido dentro da entidade resulte na construção de uma atenção específica às questões de saúde mental e suicídio, o CVV funciona como um espaço que, contando com uma ampla estrutura burocrática de organização que atinge amplitude nacional em seus quase 60 anos de existência, dá vazão ao projeto reflexivo da doação de si de face menos específica. Esse ímpeto genérico não os leva a eleger a entidade pelos temas sobre os quais ela se debruça, mas sim por causa da organização de seu trabalho com base em teorias psicológicas, por seu sistema de divisão de tarefas e pela seriedade da gerência de suas atividades. Para esses entrevistados, o que o Centro de Valorização da Vida faz é menos importante que a forma pela qual o faz.

Se a renda é um critério de independência financeira para as mulheres, ela também nos ajuda a pensar na situação dos homens. A maneira como organizam seu tempo entre a oferta de esforço voluntário e suas atividades profissionais se dá de forma que a doação de si dentro do Centro de Valorização da Vida se adéqua a manutenção de uma masculinidade provedora – traço importante através do qual a identidade masculina se configura. Assim, nota-se que os entrevistados puderam se dedicar ao CVV apenas no limite em que sua renda não esteve em

risco. Também é importante ressaltar que, enquanto a maior parte das mulheres com quem conversei teve de lidar com espanto e receio de seus amigos e familiares quando contavam sobre seu envolvimento com a entidade, alguns dos entrevistados receberam admiração de seus círculos de família e amizade. Isso indica o tipo de status heroico garantido a homens que se ocupam com atividades do cuidar que envolvam inteligência emocional, atenção e empatia – elementos compulsoriamente ligados ao feminino e que, por isso, opõe cuidado e masculinidade.

A miríade de projetos reflexivos e trajetórias individuais, dentro do Centro de Valorização da Vida, se encontra com uma estrutura prática e teórica organizada a partir de uma visão de mundo elaborada ao longo de décadas de atuação da entidade. Essa visão de mundo surge, em primeiro lugar, da herança religiosa presente no CVV desde sua fundação, dentro da Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP), em 1962. Uma investigação das memórias organizadas em diversos livros publicados nas comemorações de alguns de seus aniversários mostra que a própria entidade surge do ímpeto de realizar caridade como forma de contemplar a máxima do espiritismo de Allan Kardec, que dita a doação de si como caminho para a salvação e que, só depois, encontra na prevenção do suicídio uma causa dentro da qual atua até hoje. Nesse sentido, o Centro de Valorização da Vida surge e continua existindo como resultado do imperativo cristão para o aperfeiçoamento moral proporcionado pelo exercício do sacrifício benevolente que depende de uma constante vigilância e cultivo de si.

Não à toa, até hoje a figura bíblica do Bom Samaritano é um importante elemento na forma como o CVV define a si mesmo. Nela estão condensados valores importantíssimos para se entender a visão de mundo da entidade. O personagem da alegoria de Jesus apresentada no livro de Lucas nos ajuda a entender a maneira pela qual o Centro de Valorização da Vida imagina um modelo de atuação pautado pelo constante cultivo caridoso da subjetividade em um mundo marcado por provações e mazelas. Não obstante, esse *ethos* caridoso se realiza através da ideia da desconsideração da diferença – e seus marcadores como gênero, classe, sexualidade etc. – como caminho para a construção de uma sociedade pautada pela ideia de fraternidade cristã – que, por sua vez, não se separa do pressuposto ontológico que delimita a separação entre a esfera interior essencial do espírito e a esfera superficial do corpo como envoltório para a existência. Se o Centro de Valorização da Vida não pretende operar com a

promoção de igualdade e justiça social, por exemplo, é porque seu âmbito de atuação consiste em um cenário onde a pessoa é alocada fora do mundo social.

A partir da metade da década de 1970, esse conjunto de sentidos espíritas para um *ethos* caridoso adquire uma face laicizada a partir da incorporação da psicologia de Carl Rogers. Fruto do início da segunda metade do século XX, essa abordagem se mostra complacente em relação a muitos dos princípios espirituais do universo cristão e, em suas práticas de aceitação incondicional em busca da essência humana inerentemente positiva – imaginada no universo da contracultura –, ela se assemelha a métodos de atendimento e auxílio espiritual propriamente espíritas. Porém, observando a circulação dos discursos contidos nas memórias do Centro de Valorização da Vida, nota-se que a entrada da psicologia rogeriana reforça a desconsideração dos marcadores sociais da diferença como parte importante da construção de uma relação de ajuda. No vocabulário dessa vertente da psicologia humanista, elas seriam máscaras, características de camadas externas que sufocam a *pessoa* – essa interioridade universal, naturalmente boa, marcada pelo desejo de autodesenvolvimento, autonomia, espiritualidade, integralidade e toda a imaginação de um novo sujeito para a contracultura, mas que teria aderência entre as classes médias brancas liberais. Assim, opera-se através da separação entre indivíduos e características coletivas que formavam suas personalidades em função da homogeneização da experiência. Reeditava-se, nessa noção de pessoa, a universalidade da categoria espírito.

E isso afeta profundamente o cuidado proposto pelo CVV: por conta desses encadeamentos, o treinamento de voluntárias e voluntários e o atendimento que realizam de forma prática a oferta de escuta e apoio emocional funcionam através da aplicação de uma interface universalizada que permite englobar as diferentes vidas e problemas e tratá-las através do mesmo remédio. Através da figura de um outro generalizado – profundamente apoiada na concepção de Rogers para a interioridade essencial de todas as pessoas – seria possível desconsiderar as situações concretas vividas pelos atendidos para focar-se na forma como se sentem. Falar a linguagem dos sentimentos, que, nessa narrativa, é partilhada por todos, é a forma eficaz de transformar indivíduos e, assim, transformar o mundo. Desde seu primeiro dia no Centro de Valorização da Vida, as mulheres e homens são ensinados a enxergarem-se como algo que existe antes de sua raça, seu gênero, sua sexualidade, sua classe. Esse grupo de pessoas, já bastante próximo do perfil que historicamente serviu como

base para as experiências que se pretendiam universais, adentra o CVV e ali aprende que, olhando para si mesmo, terá acesso aos pilares de formas gerais de viver e sentir.

Constrói-se uma metafísica da substância que atualiza uma visão da existência pautada em uma camada interior – onde todos e todas partilham uma mesma essência positiva e pretensamente neutra – e que a camada exterior das máscaras e diferenças que são objetos de segunda importância, acessórios pouco relevantes frente ao *eu real* partilhado universalmente. Através desse humanismo, que se pretende válido para todos os tempos, lugares e experiências de vida, assume-se a possibilidade de homogeneização das mais diferentes vivências através da ideia de vestir-se do outro. Ironicamente, assim como são ignoradas as épocas, contextos, estratos sociais e significados específicos que serviram como referência para a criação dos componentes discursivos que se unem na concepção de pessoa adotada pelo Centro de Valorização da Vida, voluntários e voluntárias aprendem a desconsiderar as formas pelas quais suas vivências do mundo são profundamente delimitadas por diversos marcadores sociais da diferença para que possam fazer o mesmo com seus atendidos e, dessa forma, traduzir as experiências múltiplas que vem junto das ligações através de uma interface generalizada.

Essa abordagem carrega consigo diversos problemas. Ainda que as apropriações e interpretações individuais produzidas pelas mulheres e homens com quem pude conversar ao longo da pesquisa a respeito do CVV não pareçam se distanciar dos pressupostos problematicamente essencialistas e neutralizantes investigados nessa pesquisa, a realização prática dessa noção universalizante de pessoa não se dá sem tensão. O exemplo de Pablo, analisado no capítulo anterior, mostra que a afirmação de uma subjetividade infinitamente aplicável a todos os indivíduos depende da abjeção de marcadores sociais da diferença que não se encaixam à norma – no caso observado acima, a norma hétero. Isso se dá porque a matriz de legibilidade que possibilita a construção da relação de ajuda oferecida pelo Centro de Valorização da Vida também traz consigo uma função normativa e produtora de mesmidade. Nota-se que, por trás do ímpeto de neutralização se esconde a pressuposição de um perfil das classes médias, brancas, instruídas formalmente e heterossexuais que está dado de saída no horizonte discursivo da entidade. Para fazer parte do conjunto de formas de existir traduzíveis pela visão de mundo do CVV, é necessário tornar-se pessoa e, com isso, existir como sujeito “para além” da sociedade.

Dessa forma, mesmo que baseada em uma boa intenção e na vontade genuína de ajudar o próximo, a desconsideração dos marcadores sociais da diferença não só ignora elementos importantes trazidos pelos anos de atividade do Centro de Valorização da Vida – como, por exemplo, a quantidade de homossexuais que procuram a entidade para falar sobre os problemas ligados a sua condição dentro de uma sociedade preconceituosa onde a homossexualidade é vista como uma prática condenável –, mas também limita as formas de imaginar subjetividades possíveis. Constrói uma cartografia fechada que delimita a relevância e a irrelevância das topografias à medida que se encaixam ou deixam de se encaixar dentro do modelo universalista de leitura do mundo. Silenciando as tensões que surgem dos momentos onde a estrutura de atendimento é posta à prova, o Centro de Valorização da Vida delimita as possibilidades de inclusão das variadas maneiras de existir no mundo como elemento importante para transformá-lo.

À guisa de conclusão, desejo retornar ao início da narrativa organizada pelo Centro de Valorização da Vida para sua própria trajetória – voltar-me ao conteúdo da reportagem que vinha atrelada ao bilhete que inspirou jovens da FEESP a construírem um serviço de oferta de escuta e apoio emocional pelo telefone. Há, na história de fundação da instituição *The Samaritans*, em 1936, algo muito precioso para que entendamos a necessidade de reconhecimento dos marcadores da diferença para a oferta de um cuidado que se pretenda politicamente comprometido com a mudança social. Falando sobre as origens da entidade, Focássio, Conchon e Lorenzetti (1989) relembram, rapidamente, a fagulha inicial da proposta inglesa na qual os fundadores do CVV se espelhariam:

Embora ganhando estrutura naquela ocasião, “Os Semafricanos” começou muito antes; começou em 1936. Naquele ano, o jovem Rev. Varah, recém-formado pela Igreja Anglicana, fora designado para proceder ao ofício fúnebre de *uma jovem de 14 anos que se suicidara porque, ao perceber os primeiros sinais da menstruação, apavorada, achara que havia contraído uma moléstia venérea e dera cabo à própria vida*. Após fazer a encomendação do corpo, Chad Varah voltou para casa e escreveu para um pequeno jornal de Londres dizendo-se disponível, em sua própria casa, para “ouvir seriamente pessoas falarem de assuntos sérios”. (FOCÁSSIO; CONCHON; LORENZETTI, 1989, p. 1, destaques meus).

Ali, na narrativa inicial para a empreitada que inspiraria a formação do primeiro e maior serviço de prevenção de suicídio do Brasil, está a marca da diversidade das experiências sociais de gênero e o risco dos estigmas em torno delas. No coração da iniciativa da maior influência para a formação do Centro de Valorização da Vida está um importante

aviso a respeito dos riscos da desconsideração dos marcadores da diferença como modelo para o exercício do cuidado.

Não se trata de um caso genérico de uma pessoa oprimida por máscaras sociais e incapaz de encontrar seu *eu real* para aceitar-se para além dos direcionamentos e opiniões alheios. Trata-se, antes, de um corpo imerso em um universo discursivo; de uma jovem garota, vítima de um sistema que constrói o corpo feminino dentro de um horizonte semântico profundamente marcado por controle, culpa, puritanismo e moralismos conservadores. Aqui, sentimento e problema não podem ser separados. Não existe essa divisão hierárquica entre a esfera substancial e a esfera superficial. Sua existência como pessoa não existe separada ou anteriormente à sua existência como mulher – e sua vida, vivida como corporeidade identificada com o gênero feminino, não se separa das prescrições discursivas e relações de poder do contexto histórico em que nasceu.

Para que as questões que levaram ao suicídio dessa jovem fossem efetivamente adereçadas, seria necessário iniciar uma discussão comprometida com mudança das formas de pensar corpo, gênero, sexualidade e saúde na sociedade em que viveram. Pensando no caso de Pablo, mencionado no capítulo anterior, me pergunto de que valeria ensiná-la a esquivar-se de sua condição enquanto mulher e/ou portadora de um sistema reprodutivo cujo funcionamento envolvia o ciclo menstrual. De que valeria convencer-lhe de que seu corpo e sua identificação gendrificada não fazem diferença frente a partilha de uma interioridade genérica? Essa é uma solução paliativa para o problema. Trata-se de uma saída que falha em promover aberturas para entender e imaginar formas de existir no mundo que não precisem neutralizar subjetividades corporificadas diversas. O humanismo que permeia o cuidado oferecido pelo Centro de Valorização da Vida – que não se separa do perfil privilegiado que o compõe majoritariamente e que informa os componentes discursivos dos quais se apropria – só pode operar a legibilidade que permite a escuta e apoio emocional através das semelhanças, não da diferença¹⁰⁵.

Implicada nesse modelo, como indicam as reflexões de Guattari e Rolnik (1996, p. 73), está a falta de abertura para o reconhecimento de devires múltiplos que resultam em uma demarcação limitante sobre o que de fato importa na construção de nossas relações sociais – e na organização de nossos serviços de cuidado. Esquadrinhada como forma secundária de

105 Não sem motivo, Dalmo Duque dos Santos (2012, p. 95) define o espírito da entidade através da máxima latina “*Similia similibus curantur*” – *semelhantes curam semelhantes*.

caracterização da existência em nossa sociedade, resta a diferença ocupar o lugar de particularidade frente a estruturação universalista das identidades subjetivas.

O projeto para uma democracia do cuidado (TRONTO, 2013) nos desafia a reformularmos nossas relações com a sociedade entendendo as distribuições e reconhecimentos do cuidado como fator central para que vivamos de forma mais justa e igualitária. Contudo, é importante que nos perguntemos: o quão democráticas são as consequências do modelo de cuidado sob o qual opera o Centro de Valorização da Vida? A matriz homogeneizante das experiências profundamente transpassadas por marcadores sociais da diferença, ainda que bem-intencionada em seu humanismo, delimita as possibilidades de tradução e diálogo entre vivências e, por isso, contém dificuldades para formas de considerar a diversidade como mais que uma particularidade de interioridades universais. Em sua generalização, o conceito de pessoa através do qual o CVV opera constrói, de saída, uma cartografia fechada. A maciez da topografia que se constrói sobre esse projeto de sociedade fraterna – amparada em uma metafísica da substância que divide essência e aparência – ignora os aclives, declives e falhas de um terreno político.

Constantemente discute-se, dentro do Centro de Valorização da Vida, a proposta de ouvir atentamente e de maneira empática. Por isso, esta dissertação deve ser lida como um argumento pelo alargamento das formas de escuta e pela reimaginação da empatia como forma política e aberta para a construção de formas de cuidar. As análises contidas nesse texto partem de um projeto de cuidado que não dependa de uma mediação universalista e busque simetria na tradução entre formas de existir, não a conversão da outridade à lógica do mesmo. No caso do CVV, a diferença tem sido considerada e tolerada em sua multiplicidade apenas como uma miríade de elementos secundários que gravitam em torno de um núcleo essencializado. O contrário deve ocorrer, acredito eu: essa diversidade deve ser trazida para o primeiro plano e deve fazer parte dos pilares sobre os quais nos apoiamos para pensarmos nas maneiras de proceder quando pensamos em ajudar outras pessoas.

Por fim, esta dissertação não deve ser lida como um “ataque” ao Centro de Valorização da Vida. Também não é seu interesse afirmar nada sobre a pertinência de sua existência ou sobre sua efetividade em relação a seu objetivo de prevenir o suicídio – um estudo bastante diferente deste seria necessário para começar a responder esse tipo de questão. Em seus quase 60 anos de funcionamento, essa iniciativa tem protagonizado com seriedade o esforço – ainda incipiente no Brasil como um todo – de gerar discussões e engajar pessoas a se preocuparem

com o tema no país. Dentro do CVV, é comum que se fale sobre seu dinamismo – diz-se que, desde sua fundação, a entidade está constantemente se transformando e se aperfeiçoando. Assim, talvez os resultados apresentados por esta pesquisa devam ser compreendidos como incitação à mudança, como um apelo à consideração da diferença na construção desse modelo de cuidado. Por isso me aproprio das palavras de Nilse da Silveira, citadas na epígrafe deste capítulo: para que sirvam como norteamento para pensarmos politicamente a organização desse e de outros modelos de ajuda que se desenvolvem de maneira ampla; para que exemplifique a importância de flexibilização dos pressupostos subjetivos sobre os quais sentimos a necessidade de nos apoiar para a construção de serviços de cuidado que consideramos eficazes e válidos para todos e todas; para que nos auxilie a reconhecer que, assim como existem diversas formas de existir e pertencer a um tempo, também devem existir múltiplas formas de cuidar e lutar pela vida.

ANEXO I – MODELO DE ROTEIRO DE ENTREVISTA

A) Perfil socioeconômico

Idade

Gênero

Raça

Ocupação profissional

Estado civil

Naturalidade

Religiosidade

B) Impressões e vivência prática

- Você poderia me falar um pouco sobre o que pensa das pessoas que buscam trabalho voluntário? Porque você acha elas procuram esse tipo de trabalho?
- Você já havia realizado outros trabalhos voluntários antes do CVV? Hoje você está envolvida em algum outro tipo de voluntariado?
- Me conte um pouco sobre como você conheceu o CVV.
- Pode me contar um pouco mais sobre a sua decisão de entrar no CVV? Lembra de haver algum tipo de preocupação especial, alguma situação de sua vida que fez com que você fosse trabalhar neste trabalho voluntário? O que te levou a essa decisão?
- E o que você fez para entrar? Quem você procurou? Como foi esse processo de aproximação?
- Em quais horários você escolheu atender?
- A participação no CVV mexeu com sua agenda ou seu cotidiano? (atuação profissional, família, lazer etc)
- Como foi para as pessoas a sua volta saber da sua entrada no CVV? Aceitaram? Se preocuparam? Alguma delas te pediu ajuda?
- Como era a interação com outros voluntários e voluntárias?
- Como foi quando você começou a atender? Teve dificuldades, dúvidas, receios?
- Quão importantes foram as dinâmicas, vivências e o role-playing para você?
- E como era na prática? Como você se sentia durante os atendimentos? Como você se sentia após os atendimentos? Alguma preocupação, peso, alegria, sensação de leveza... Você saia cansado?

- O que o trabalho que você realiza no CVV significa para você? O que você sente que mudou com a experiência de atuar ali dentro?

C) Subjetividade e Pilares do CVV

- No início como foi o contato com a filosofia e visão de mundo do CVV?
- O que significa dizer que o CVV promove um jeito de ser?
- O que é necessário para ser um voluntário do CVV?
- Por que o CVV não aconselha?
- Sobre o prego: você me falar um pouco sobre o que significa pendurar o indivíduo e atender como voluntário?
- O que significa a ideia de vida plena?
- O que significa solidão, para o CVV?
- Por que as pessoas procuram o CVV?
- Hoje qual é a importância dessa visão de mundo para você?
- Como você sentia e entendia estes valores? Eles te ajudavam? O que eles tem a ver com o trabalho voluntário em geral?
- Alguma vez você sentiu algum tipo de dificuldade com a prática e a filosofia do CVV?
- Você já pensou em sair do CVV?
- Você utilizou o que aprendeu ali em outras esferas de sua vida? Como aplicar esse jeito de ser fora do CVV? Como você faz?

REFERÊNCIAS

ADAN, Carme. **Feminismo y conocimiento**: de la experiencia de las mujeres al Cíborg. Galícia: Spiralia ensaio, 2006.

ADELMAN, Miriam. **A voz e a escuta**: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea. Editora Blutchter, 2009.

ALVARADO, E. G. O. **O trabalho voluntário no CVV**: um estudo acerca dos fatores que contribuem para o bem-estar no trabalho nos postos do CVV de Santa Catarina. Trabalho de Conclusão de Curso de Psicologia apresentado na Universidade do Sul de Santa Catarina. Palhoça, 2009

ARAUJO, Jairo M. **Voluntariado**. Na Contramão dos Direitos Sociais. Editora Cortez, 2008

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2010.

BARBOSA, Michele. **Legião Brasileira de Assistência (LBA): O protagonismo feminino nas políticas de assistência em tempos de guerra (1942-1946)**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPR. 2017

BECKER, Howard. Problems of Inference and Proof in Participant Observation. **American Sociological Review**, Vol. 23, No. 6, p. 652-660, Dec., 1958.

BENHABIB, Seyla. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto: A Controvérsia Kohlberg-Gilligan e a Teoria Feminista” In: CORNELL, Drucilla; BENHABIB, Seyla (org.) e **Feminismo como crítica da Modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos em 1995. p.147-177.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 5. ed Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. **Bodies that matter**: on the discursive limits of “sex”. New York: Routledge, 2011, 219 p.

CALERO, A; DELLAVALLE, R.; ZANINO, C. **Economía del Cuidado y Uso del Tiempo**. Biblioteca Digital del Consejo Económico y Social de la Ciudad de Buenos Aires, 2015.

CARRASCO, Cristina. La paradoja del cuidado: necesario pero invisible. **Revista de Economía Crítica**. n. 5, p. 39-64, marzo de 2006.

CAVALCANTE, Carlos Eduardo. Motivação do trabalho voluntário: deliniamento de estudos no Brasil. **Revista Estudos do CEPE**, Santa Cruz do Sul, n.38, p.161-182, jul/dez. 2013.

CAVALCANTI, M. A Busca de um propósito e de um sentido de vida: o voluntariado e o diagnóstico emancipador. In: PEREZ, C.; JUNQUEIRA, L. P. (org.) **Voluntariado e a gestão das políticas sociais**. São Paulo, Editora Futura, 2002

CHODOROW, Nancy. **Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender**. University of California Press, California, 1978.

CITELI, Maria Teresa. AS DESMEDIDAS DA VÊNUS NEGRA: Gênero e Raça Na História da Ciência. In: **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo: CEBRAP, n.61, p. 163 -175, nov., 2001.

CICOUREL, Aaron. Teoria e método em Pesquisa de campo. In: GUIMARAES, Alba Zaluar (org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: livreria Francisco Alves Editora S. A . 1980. p. 87-121.

CUCHET, Guillaume. Utopie et religion au XIXe siècle. L'oeuvre de Jean Reynaud (1806-1863), théologien et saint-simonien. **Revue historique**. n. 631, v. 3, p. 577-599. 2004.

DOCKHORN, C. N. B. F. **Perfil Sociodemográfico dos voluntários dos postos CVV**. Dissertação de mestrado em Psicologia clínica pela PUC-RS. Porto Alegre, 2007.

DOCKHORN, C. N. B. F.; WERLAN, Blanca, Voluntários do CVV: características sociodemográficas e psicológicas. **Revista Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 61, n. 1, p. 162-175, 2009.

_____, Programa CVV: Prevenção do suicídio no contexto das hotlines e do voluntariado. **Revista Textos & Contextos**, Porto Alegre v. 7 n. 2 p. 183-198. jul./dez. 2008

ECHANDÍA, Claudia Luz Piedrahita. **Subjetivaciones políticas y pensamiento de la diferencia**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015.

EDELMAN, Nicole. Spiritisme et politique. **Revue d'histoire du XIXe siècle**. n. 28, p. 149-161, 2004.

FARIA, Nalu; MORENO, Renata. **Cuidado, trabalho e autonomia das mulheres**. São Paulo: SOF, 2010

MOURA, Maria Antunes de Oliveira. **Estudo Aprofundado da Doutrina Espírita**. Brasília, Ed. Federação Espírita Brasileira. 2013, 307 p.

FELSKI, Rita. **The Gender of Modernity**. Library of Congress Cataloging-in-Publication. 1995.

FOCÁSSIO, F.; COCHON, J. A.; LORENZETTI, V. **CVV- Uma Proposta de Vida**. São Paulo, Editora Aliança, 1989.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). 3. ed São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 20. ed São Paulo: Loyola, 2010

_____. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. 7.ed Rio de Janeiro: Graal, 2002.

FERREIRA, Laís C. **Ajudando uns aos outros**: alteridade e atenção entre voluntários batistas. Dissertação de Mestrado em Antropologia na Universidade Federal do Paraná, 2016.

GARRAU, Marie; LE GOFF, Alice. **Care, justice et dépendence**: introduction aux théories du care. Paris: Universitaires de France, 2010

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais In: BAUER, Martin; GASKELL, George, **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis, RJ : Vozes, 2002. p. 64-90.

GASPODINI, I.; CANABARRO, R.; CENCI, C.; PERRONE, C. Masculinidades em diálogo: Produção de sentido a partir de marcadores sociais da diferença. **Revista Mudanças – Psicologia da Saúde**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 17-25, 2017.

GERGEN, Kenneth. A Crítica Feminista da Ciência e o Desafio da Epistemologia Social. In: GERGEN, Mary MacCanney (Ed.). **O Pensamento Feminista e a Estrutura do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: Edunb, 1993. p. 48- 69.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002

GILLIGAN, Carol. **In a Different Voice**. Psychological Theory and Women's Development. Harvard University Press, 2003.

GROS, Frédéric. A propósito de *A Hermenêutica do Sujeito*. **Revista Mnemosine**, Rio de Janeiro, UERJ, vol. 8, n. 2, p. 316-330, 2012.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica. Cartografias do Desejo**. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1996, 327 p.

GUIMARÃES, Fernando A. S. A homossexualidade sob a luz do espiritismo: uma análise discursiva da explicação kardecista sobre a sexualidade humana. In: **Congresso Asociación Latinoamericana de Sociología**, XXXI, 2017. Disponível em: <<http://www.alas2017.com/>> Acesso em 16/12/2019.

HANLON, Niall. **Masculinities, Care and Equality**. Identity and Nurture in Men's Lives. Palgrave Macmillan, 2012

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n.1, p. 7-31, 1993.

_____. **Ciencia y Feminismo**. Ediciones Morata S. L., Madrid, 1993.

JAEN-VARAS, Denisse et al . The association between adolescent suicide rates and socioeconomic indicators in Brazil: a 10-year retrospective ecological study. **Braz. J. Psychiatry**, São Paulo , v. 41, n. 5, p. 389-395, Oct. 2019 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462019000500389&lng=en&nrm=iso>. access on 27 June 2020. Epub Feb 18, 2019. <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2018-0223>

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. Araras, SP, Instituto de Difusão Espírita, 119ª edição, 1998. 419 p.

_____. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa, Araras, SP, Instituto de Difusão Espírita, 356ª edição, 2008. 275p.

KERGOAT, Daniele. Em Defesa de uma sociologia das relações sociais. Da análise crítica das categorias dominantes à elaboração de uma nova conceituação. In: VVAA. **O Sexo do trabalho**. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1987. p. 79 – 93.

KITTAY, Eve Feder. **Love's Labor – Essays on Women, Equality and Dependency**. Routledge, New York and London. 1999

LANDIM, L; SCALON, M. **Doações e trabalho voluntário no Brasil**: uma pesquisa. Editora 7 Letras, 2000.

LAURETIS, Teresa de. **Alice Doesn't**: feminism, semiotics, cinema. MacMillan Press, London, 1981.

LONGINO, Helen E.. Epistemologia feminista. In: GRECO, John; SOSA, Ernesto. (orgs) **Compêndio de Epistemologia** , São Paulo: Edições Loyola, 2008. p.505-545.

LUCAS In: BÍBLIA Sagrada. Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Salt Lake City, Utah, EUA, 2015, Cap. 10, vers. 30-37, 2055 p.

MARTINS, Ana Paula V. Bondade, substantivo feminino: esboço para uma história de benevolência e da feminilização da bondade. **Revista História: Questões & Debates**, Curitiba, Editora UFPR, n. 59, jul/dez, p. 143-170, 2013

_____. A feminilização da filantropia. **Revista Gênero**, v. 15, n. 2, p. 13-28, Niterói, 2015.

_____. Em boas mãos: associativismo feminino e filantropia na organização da proteção médico-social à maternidade e à infância. In: TAMANINI et. al. (org.), **O Cuidado em cena**: desafios políticos, teóricos e práticos. Florianópolis, Ed. UDESC, 2018, p. 71-99.

MARTINS, I. R, “**A linha da vida**”: escuta e gestão do sofrimento em serviços telefônicos de apoio emocional. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

_____. Modalidades e atos de fala em serviços de apoio emocional: modalidades laicas da confissão e do testemunho?. **Revista Religião e Sociedade**, v. 36, n. 2, Rio de Janeiro, 2016

MANUAL do voluntário, São Paulo, Editora Fraternidade Assistencial Espirita, 2002, 120 p.

MEAD, George H. **Mind, Self and Society From the Standpoint of a Social Behaviorist**. Chicago, University of Chicago Press, 1972, 401 p.

MEISTER, J. A. F. **Voluntariado**: uma ação com sentido. Porto Alegre. Editoria EDIPUCRS, 2003

MENDES, A. **Desenho Organizacional**: uma análise da literatura e o estudo do caso do Centro de Valorização da Vida (CVV) de Florianópolis. Dissertação de mestrado em Administração. Florianópolis, 1997.

MIGNOLO, Walter. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **The South Atlantic Quarterly**, n.101, v. 1, p. 57-96, Winter. 2002.

MOLINIER, Pascale; LAUGIER, Sandra; PAPERMAN, Patricia Paperman. **Qu'est ce que le "care"?**: Souci des autres, sensibilité, responsabilité. Paris : Edition PAYOT, 2009.

NICHOLSON, Linda. Feminismo e Marx: integrando o parentesco com o econômico. In: CORNELL, Drucilla; BEHABIB, Seyla. **Feminismo como crítica da modernidade**: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p. 23-37.

NODDINGS, N. Caring. **A Relational Approach to Ethics & Moral Education**. California Univesity os Berkeley Press, 2013.

NORA, Pierre. Entre memória e História. **Revista Projeto História São Paulo**. PUC São Paulo. n. 10, p. 7-28, dez., 1993,

NORA, Pierre; CUESTA, Josefina. La aventura de Les lieux de mémoire. **Revista Memória e História; Asociacion de Historia Contemporanea**; No. 32, p. 17-34, 1998.

NOS CAMINHOS da amizade, 25 anos de CVV, São Paulo, Editora Aliança, 1987, 154p.

PEREIRA, Francisco J. Homossexualidades e espiritismo: quando as sombras sufocam. **Anais XII CONAGES**, v. 1, 2016.

POUPART, Jean. A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In: VVAA. **A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 215 - 253.

PRUDENTE, A. B. **A construção histórica do modelo de relação de ajuda do Centro de Valorização da Vida na segunda metade do século XX**: influências dos modelos de relação de ajuda da psicologia. Tese de doutoramento em Psicologia. Ribeirão Preto, 2005.

ROGERS, Carl. **Um Jeito de Ser**. Rio de Janeiro, Editora Pedagógica Universitária (E.P.U.). 1983, 156 p.

_____. **Tornar-se Pessoa**. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2018, 489 p.

ROGERS, Carl; ROSENBERG, Rachell. **A Pessoa Como Centro**. Rio de Janeiro, Editora Pedagógica Universitária (E.P.U.), 1977, 228 p.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex In: REITER, Rayna. *Two and Anthropology of Women*. Monthly Review Press, New York, 1975, p. 157 - 210.

RUDIO, Franz V. **Orientação Não-Diretiva na educação no aconselhamento e na psicoterapia**. 6ª Edição, Petrópolis, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1982, 109 p.

SACKS, Karen. Engels Revisitado: a mulher, a organização da produção e a propriedade privada. In: MICHELLE, Zimbalist Rosaldo; LAMPHERE, Louise. **A mulher a cultura a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 185 -231.

SALIH, Sarah. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Minas Gerais, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2015.

SANTOS D. D. **CVV: Como vai você?**: CVV, 50 anos ouvindo pessoas. [S.l.]: CVV. 2012.

SCHERER, Bruno C. **Ações Sociais do Espiritismo: A Sociedade Espírita Feminina Estudo e Caridade, Santa Maria – RS (1932-1957)**. Trabalho de Conclusão de Curso de História da Universidade Federal de Santa Maria. 2013. 87p.

SCOTT, Joan. The Evidence of Experience. **Critical Inquiry**, Vol. 17, No. 4, p. 773-797, Summer, 1991.

SILVA, Andrea. **Trabalho Voluntário: considerações sobre dar e receber**. Dissertação de Mestrado em Antropologia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2006.

SOARES, Ângelo. As emoções do care. In: HIRATA, Helena Sumiko; GUIMARÃES, Nadya Araújo (Orgs). **Cuidado e cuidadoras: As várias faces do trabalho do care**, 2012. p. 44-59.

SORJ, Bila; FONTES, Adriana. O care como um regime estratificado: Implicações de gênero e classe social. In: HIRATA, Helena Sumiko; GUIMARÃES, Nadya Araújo (Org.). **Cuidado e Cuidadoras: As várias faces do Trabalho do Care**, 2013. p. 103-116

STEPAN, Nancy Leys. Raça e gênero: o papel da analogia na ciência. In: HOLLANDA, H. Buarque de. (orga.). **Tendência e impasses: O feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 72- 96.

TABET, Paola. Las manos, los instrumentos, las armas. In: CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules (orga). **El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas**. Collete Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Mathieu. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005. p.129.

TAMANINI, Marlene. Para uma epistemologia do cuidado: teorias e políticas In: TAMANINI et. al. (org.), **O Cuidado em cena: desafios políticos, teóricos e práticos**. Florianópolis, UDESC, 2018, p. 35-71.

TRONTO, J. C. **Caring Democracy**. Market, Equality and Justice. New York, New York University Press, 2013

_____. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso? In: JAGAR, A. M.; BORDO, S. R. (org.). **Gênero, Corpo, Conhecimento**. Editora Rosa dos Tempos. 1997.

VELÁZQUEZ N. T; ALBERT, G. A. Género y voluntariado. **Revista Estudios de Juventud**, n. 45, p.143-150. 1999.

VIDICH, Arthur J. Participant Observation and the Collection and Interpretation of Data. **American Journal of Sociology**, Vol. 60, No. 4, Jan., 1955, p. 354-360

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Revista Temáticas**, Campinas, 22, (44): 203-220, ago/dez. 2014.

PELÚCIO, Larrisa. Marcadores Sociais da Diferença nas Experiências Travestis de Enfrentamento à aids. **Revista Saúde Sociedade**, São Paulo; v. 20, n.1, p. 76-85, 2011.

PETTERSEN, T. Conceptions of care: Altruism Feminism and Mature Care. **Revista Hypatia** vol. 27 n. 2, p.366-389, 2012

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos anormais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, CFH/CCE/UFSC, v.19, n.1, p. 11-20, 2011

WARMLING, Alda N. **1985 – 2010 CVV Blumenau: 25 Anos Valorizando a Vida**. Nova Letra Gráfica e Editora, 2011.