



A Mediação Remota das Afecções do Corpo: Reflexões Sobre Virtualidade e Corporeidade

The Remote Mediation of Body Affections: Reflections on Virtuality and Corporeity

La Mediación a Distancia de los Afectos del Cuerpo: Reflexiones Sobre la Virtualidad y la Corporeidad

Luiza Marson Morais

André Luiz Strappazon

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Santa Catarina, SC, Brasil

Resumo

Este ensaio teórico se propõe a pensar o corpo sob a ótica da pluralidade e das afecções, para compreender como o trabalho da psicologia na modalidade remota atinge a corporeidade e a sua potência de existir. Tais questões foram evocadas num Grupo de Escuta e Acolhimento na modalidade remota. O olhar teórico parte da concepção espinosana das afecções, articulada com a noção de cuidado de si. A solidão relatada nos grupos foi tomada como analisador para refletir sobre o enfraquecimento da produção do encontro. Isso nos levou a pensar os impactos da perda do corpo na presença *on-line*, a (im)possibilidade do encontro com a diferença e sobre o papel da virtualidade na atualidade do modelo econômico liberal aplicado à psicologia. É necessário considerar as possibilidades de atuação e mediação que não se abstenham perante as demandas da atualidade, mas que reconheçam também os perigos dos aparelhos de captura.

Palavras-chave: Corpo; Afecções; Grupos; Atendimento Psicológico *On-Line*.

Abstract

This theoretical study proposes to think about the body from the plurality and the affections' perspectives, in an attempt to understand how the psychology works, on the virtual modality, reaches corporeity and the expansion of its power to exist. These questions were raised from a Group for Listening and Welcoming Services on the virtual modality. The theoretical perspective starts from Spinoza's conception of the affections, articulated with the notion of self-care. The loneliness reported on the group was our analyzer, in an attempt to reflect about the encounter's weakening. This led us to reflect about the impacts of the body's loss on the online presence, the (im)possibility of encountering the difference and the role of virtuality in the liberal economic model applied to psychology. It is necessary to cover the possibilities of action that do not abstain from present time demands, but also to recognize the dangers of capture devices.

Keywords: Body; Ailments; Groups; Online Psychological Service.

Resumen

Este ensayo teórico propone pensar el cuerpo desde la perspectiva de las afecciones, intentando comprender cómo el trabajo de la psicología en la modalidad a distancia alcanza la corporeidad y su potencia de existir. Tales interrogantes surgieron en la experiencia de un Grupo de Escucha y Acogida en la modalidad a distancia. Orientó el trabajo la concepción Spinozista de los afectos, articulada con la noción de cuidado de sí. La soledad relatada en los grupos fue el analizador para reflexionar sobre la producción del encuentro y nos llevó a pensar en los impactos de la pérdida del cuerpo en la presencia online, la (im)posibilidad de encontrar la diferencia y a reflexionamos sobre la virtualidad en el modelo económico liberal aplicado a la psicología. Es necesario abarcar las posibilidades de acción que no se abstengan de las exigencias de hoy, pero que también reconozcan los peligros de los dispositivos de captura.

Palabras clave: Cuerpo; Afecciones; Grupos; Servicio Psicológico En Línea.

Introdução

O mundo experimenta formas, acontecimentos e mesmo estados em constante transformação. As “épocas” ou marcos históricos, cada qual à sua maneira, propõem aos participantes do seu século, década ou milênio, experiências ímpares com poucas possibilidades de comparações ou panoramas em escalas sobre o melhor ou pior momento histórico. Tal qual o saudosismo ilusório ou ainda a compreensão “desenvolvimentista” ocidental. No nosso momento, desde 2019 até a atualidade, temos vivenciado convocações importantes às diferenças nas nossas formas de relação e ação; isso porque esta data marca o primeiro caso de infecção pelo novo coronavírus (*Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2* – Sars-Cov-2) reportado na China, com

posterior progresso global até se tornar pandemia. O vírus colocou o planeta em estado de emergência devido à sua facilidade de contágio e rápida disseminação. Os sintomas da infecção incluem, com frequência, tosse, febre e problemas respiratórios, sendo que alguns casos demandam cuidados intensivos de alta complexidade podendo levar à óbito (Schmidt, Crepaldi, Bolze, Neiva-Silva, & Demenech, 2020). A forma eficaz com que se espalhou abre sua genética para novas variantes, desafiando a produção de insumos imunológicos para vacinar a população, e sua novidade científica coloca a resposta imunológica a esses insumos como experimentos de teste. É por causa da sua alta capacidade de contágio, e quadros com evoluções de risco e gravidade, que a preocupação com colapsos no sistema de saúde - além do objetivo de redução dos

impactos dos picos de incidência - indicou medidas de distanciamento social, períodos de quarentena e toques de recolher. Medidas estas adotadas em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil (Barbosa et al., 2020), a depender da gestão governamental local e sua forma de atuação diante da pandemia. Desta maneira, diversas áreas de atuação profissional, como escolas, universidades e comércios se viram diante da impossibilidade de atuar através do conhecido.

Este mundo ocidentalizado já adotava a atualização de suas relações interpessoais - assim como econômicas e políticas - balanceadas pelos empreendimentos da tecnologia, como tentaram analisar diversos autores da filosofia e das ciências sociais (Deleuze, 1990; Giddens, 1991; Bauman, 2001; Foucault, 2001; Hardt & Negri, 2001; Foucault, 2003; Spivak, 2010). Na mesma linha, no campo da psicanálise, Vladimir Safatle, Nelson Silva Júnior e Christian Dunker (2020) analisam os efeitos do modelo socioeconômico como gestor do sofrimento psíquico e sua imposição por meio disciplinar a partir de categorias morais e psicológicas da ação econômica. O isolamento social em decorrência da pandemia e as formas empregadas de atividades remotas ou à distância - que consistem em atividades que conectam as

pessoas por plataformas digitais - seguem tranquilamente um modelo já consolidado e influente nos modos de vida das populações, que já se acostumavam com as tecnologias possíveis a partir dos armazenamentos de dados da internet. Se durante as medidas de distanciamento social não puderam se encontrar, mesmo antes já era possível se relacionar à distância a partir da imagem nas telas dos celulares e computadores, ainda mais eficazes que as comunicações telefônicas, ou letradas nas cartas operadas pelo *delay*. A psicologia, neste caso, também não foi pega completamente de surpresa. Há um tempo a categoria acompanha uma disputa acerca das possibilidades de compreensão do instrumento digital para seu trabalho, não havendo consenso acerca de sua metodologia e potência (Pieta & Gomes, 2014).

O atendimento psicológico, por exemplo, por meio de tecnologias de comunicação, próximos ou não da chamada teleconsulta, como no caso da telemedicina (Silva & Moraes, 2012), parecia um modo defendido pelos simpatizantes dos modelos “modernos” e “condizentes” com o contexto atual de comunicação e expressão que parece vinculado às redes digitais e ao mercado neoliberal. Por exemplo, há trabalhos que compreendem a potência das pessoas explorarem suas emoções numa

possibilidade de desinibição (Suler, 2004) devido a não estarem na presença física do terapeuta. Não há como assumir uma postura puramente reativa, no nosso caso, se eram estes os recursos ou nenhum, pensando que as questões sobre saúde pública demandavam estratégias ao isolamento que permitissem alguma possibilidade de trabalho. O Conselho Federal de Psicologia se viu nesse impasse e lançou uma nova Resolução n.º 4/2020 (Conselho Federal de Psicologia, 2020) permitindo a prestação de atendimentos psicológicos por meio da tecnologia, de forma *on-line* ou virtual, na tentativa de minimizar os impactos na saúde, suspendendo a Resolução n.º 11/2018 (Conselho Federal de Psicologia, 2018) que indicava atendimento remoto a pessoas e grupos apenas em situações emergenciais – embora sejam mesmo estas nossas situações, emergenciais.

Para pensar esse contexto, não podemos nos furtar de tomar as análises que abordam as atualizações dos campos de força do poder, próprios das discussões esquizoanalíticas e na perspectiva da biopolítica (Romagnoli, 2007); assim como as colocações de Deleuze (1992) sobre a sociedade de controle, pensando a mudança do poder nas lógicas disciplinares, transbordando o *locus* institucional circunscrito e delimitado como nas

sociedades disciplinares (Foucault, 2007), para o fluido das próprias formas de subjetivar-se, no controle das condições de vida e do fazer viver. O movimento acompanha justamente os engenhos transnacionais e de mercado, assim como as atualizações de tecnologia. As formas de poder passam a fazer parte das relações entre as pessoas, que não precisam mais de uma vigilância de instituições arquitetônicas imperialistas de disciplina, ou contenção por confinamento. Os códigos de conduta são assimilados e os sujeitos vigiam-se uns aos outros e a si mesmos. As autoridades circulam entre as produções subjetivas e as ideologias são veiculadas, principalmente agora, pelos meios de comunicação com alcances massivos, indicando as formas de ser, viver e sentir de acordo com os catálogos das verdades sociais sustentadas pela reprodução e repetição, bem como, pela modulação das subjetividades (Lazzarato, 2006).

Pensando nas formas de subjetivação como exercer a vida em sua singularidade e suas possibilidades de encontro com o mundo, é a potência de vida e de produção subjetiva, como dito, que passa a ser o operador do controle. É a mesma potência de vida que pode se colocar como resistência – quando possibilita que o sujeito vivencie diversas formas de experimentar a realidade e deslocamentos

de lugares nas posições de poder (Nardi & Silva, 2005) – que pode ser capturada pelos dispositivos de controle social porque é constantemente produção e reprodução. Visto que estão sempre sendo inventadas, podemos considerar a capacidade de criação das formas de viver como aliadas, no momento da produção de estratégias para lidar com o dado da realidade que se configura nas ondas da pandemia. Entretanto, é possível notar a facilidade da modulação das atenções digitais na área da saúde transformadas em formas de consumo. Daí compreendemos a crescente oferta de processos terapêuticos que partem da falsa premissa da singularidade, vendendo pacotes de cursos e terapias montados digitalmente, à distância, sem nenhuma mediação entre sujeitos, tomando o cuidado de si (Foucault, 2012) como produto, num descolamento entre sujeito e contexto (como se fosse possível). Particularidades vendáveis a partir de subjetividades moduladas e modos padronizados passam longe do factual da singularidade de processos clínicos. Parece, portanto, que o cenário aponta para a tentadora capitalização e serialização dos modos de subjetivação (Romagnoli, 2007), principalmente pelos recursos de acesso por um clique de pacotes terapêuticos personalizadas padronizados.

Nardi & Silva (2005) e Romagnoli (2007) quando se propuseram a discorrer as formas de poder do contemporâneo, apontavam pro caráter adaptador que as psicologias modernas estavam assumindo, propondo aos sujeitos, a partir de seus acompanhamentos, maneiras de se adequar aos modelos de exploração que tanto dificultam a vida humana no seu molde capitalista. Não é coincidência que o receio em abrir deliberadamente as técnicas da psicologia para as plataformas da tecnologia caiba especialmente bem com a análise por essa lupa. Nossa proposta é que possamos considerar esta modalidade de atuação a partir do pressuposto de seu limite. Isso porque parece evocar, nessa leitura, o limite como eixo organizador e central do que é possível para o trabalho e para a experimentação do vivível neste cenário. Os limites por sua diluição, por exemplo, no caso da invasão das atividades profissionais, estudantis e ocupações do cotidiano extradomiciliar para os lares e para o íntimo de cada um ao ligar a sua tela, a sua câmera, tal qual a intensificação no convívio domiciliar entre pares. É o limite que regulará, modulará e mudará as possibilidades de escuta, que também formulam o eixo psicossocial. A tela impõe uma barreira no enquadre, literalmente emoldurado, e limita inclusive o perceptual e processual, onde a fala e a imagem são

apenas alguns dos atributos possíveis. O limite na intercorporeidade, portanto, de afecções. Os limites do espaço-tempo, dos espaços seguros e privativos o suficiente, o drible nas formas de ficar em casa e os recortes de classe que separam aqueles que podem reservar um tempo de organização, ou que detêm os meios para estar *on-line* – porque além de um ambiente seguro e apropriado, são necessários recursos materiais de aparelhagens e conexão que restringem os acessos à atenção psicológica nesses formatos. Em última análise, trata-se da diferença entre as condições de exercício do cuidado que evidenciou o abismo social classe-raça e ampliou a ação da necropolítica (Mbembe, 2018). O acesso é limitado. Não que as vulnerabilidades deixem de existir durante a pandemia, mas há um limite colocado às possibilidades de atenção psicossocial *on-line* para aqueles que a olham com a sensibilidade adequada e percebem o recorte de classe e de raça e as condições materiais que o condicionam.

Traremos, para alimentar as possibilidades de compreensão do contexto, a perspectiva satírico-otimista da filósofa Donna Haraway (2009). Os questionamentos sobre onde termina o humano e onde começa a máquina nessa relação mediada teriam mesmo sentido? Para ela, no contexto de expansão imperial-tecnológica, o ciborgue é a imagem que

condensa o imaginário e a realidade, e assim se estrutura numa possibilidade de transformação. Isso porque há, na confusão entre fronteiras, justamente a margem de erros que demonstra a falha primordial das capturas da norma acerca das subjetividades, a falha que demonstra a impossibilidade ideal, a impossibilidade essencialista para sujeitos humanos. As tecnologias devem ser vistas também como possibilidades para impor novas significações, já que a atividade e o sujeito são construídos mutuamente. Embora considere a tradução do mundo na tecnologia a partir da codificação dos *feedbacks* e *design*, e emprego de armas de guerra, parece compreender uma solução justamente na abertura criativa da permeabilidade fronteiriça. No entanto, aborda:

as novas tecnologias de comunicação são fundamentais para a erradicação da “vida pública” de todas as pessoas (...) afetam as relações sociais tanto da sexualidade quanto da reprodução, e nem sempre da mesma forma. Os estreitos vínculos entre a sexualidade e a instrumentalidade – uma visão sobre o corpo que o concebe como uma espécie de máquina de maximização

da satisfação e da utilidade privadas (Haraway, 2009, p. 73-74).

É importante considerar que essas novas formas de relação acompanham o modelo individualista neoliberal e acentuam significativamente o modelo privatista. O mundo na atualidade, convocando ao fluxo informacional, pode ser “eficaz” quando (sem interferências) funciona como elemento de quantificação para traduções “universais”. A microeletrônica é uma base técnica de simulacros, e a produção multinacional é a reprodução da cultura e imaginação (Haraway, 2009). Deste modo, tem exercido um papel importante na universalização de uma única narrativa, sobre e para o membro da modalidade universal de existir no mundo: homem branco cis heterossexual e do hemisfério norte do mapa. Nos debruçamos, portanto, nas análises que flagram, a partir dessa mesma instrumentação, o sujeito da racionalidade e iluminação – o exemplo da norma – em posições suspeitas que denunciam mais uma margem de erros das tramas em que se vê envolvido – não há sujeito fora da história, cultura e relações de poder.

Após estas considerações sobre o contexto no qual nos encontramos, este texto se propõe a pensar o corpo sob a ótica

da pluralidade, do entrelaçamento e das afecções, numa tentativa de compreender como a modalidade remota atinge a corporeidade e a ampliação ou não de sua potência de existir, diante das discussões foucaultianas sobre as técnicas de si (Foucault, 2012). Compreendemos o corpo como campo de disputa entre sujeito e norma, numa possibilidade de ação contida no potencial criativo da autodeterminação, presente na discussão sobre o cuidado de si, aumentada ou diminuída nas relações digitais. Tais questões foram evocadas e suscitadas a partir da experiência de um Grupo de Escuta e Acolhimento a pessoas LGBTQ+ na modalidade remota sob os cuidados da equipe de psicologia de uma associação em defesa dos direitos humanos.

Fundamentação Teórica

O olhar teórico que norteia o trabalho caminha a partir da concepção espinosana acerca das afecções, apoiado em alguns interlocutoras/es e comentadoras/es do filósofo da imanência, articulado com a noção foucaultiana de cuidado de si, que serão abordadas nesse eixo. As afecções pensadas a partir da noção de corpo nos auxilia a refletir sobre as experiências dos grupos *on-line*, que consistia numa forma nova de atuação e que convocou o manejo interventivo a se desafiar e se repensar a

partir de suas possibilidades teórico-metodológicas de ação e invenção.

Por corpo, compreendemos uma construção social e cultural, recusando sua concepção como dado natural. O corpo é dotado de agência própria e não um receptor de conteúdos e símbolos, mas um produtor de sentido. As técnicas corporais, como emprestamos no panorama da antropóloga Sônia Maluf (2001), serão os modos pelos quais os sujeitos se agenciarão a partir das teias de representações coletivas nas quais a vida social se inscreve. Nossa tentativa é romper com a tradição ocidentalizada – embora reconhecendo-a como o que nos forma enquanto lógica dominante por onde passou nossa constituição de sujeito – e compreender o contorno do corpo entre as relações sociais onde o sujeito se insere. Este corpo não representa sua totalidade, porque se estrutura em níveis plurais. O corpo é pluralidade. Para o corpo chamamos também pessoa, processo permanente de transformação aberta a experimentar metamorfoses. O corpo é performado, um conjunto de atitudes e afecções, de práticas (Maluf, 2001).

Compreendemos, portanto, uma dimensão corporal da experiência. Não porque o corpo é objeto a ser modelado, mas porque é agente de sua experiência e instrumento motor de constituição de si. Não há algo no corpo nem está ele dentro de

algo; há uma diferenciação, que ao singularizar aquilo no qual se diferencia, permanece expressa. A forma de sentir o orgânico é também corpo, que é também orgânico. Pensamos assim naquele que percebe e ao mesmo tempo é percebido num entrelaçamento, num nó na teia das simultaneidades. A corporeidade é o meio pelo qual se comunicam o sujeito e o outro. Embora com distanciamentos teóricos levados em consideração, esse trecho do filósofo Merleau-Ponty (1992, p. 135) nos auxilia na verificação do que tentamos elucidar:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo "elemento", no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um "elemento" do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao lugar e ao agora.

Somos visíveis para nós mesmos quando vinculados a outros olhos e por isso há sempre um coeficiente de abertura às visões além das nossas, individuais, que acusarão justamente os limites da nossa visão de fato. Traremos a partir da filosofia de Spinoza (2009), de seus intérpretes e comentadores, não só para adequar finalmente o corpo no/do trabalho, mas também porque sua compreensão acerca da liberdade constitui a leitura de mundo que adotamos aqui. O corpo, a partir desta filosofia, será compreendido como potência de vida que varia de acordo com as afecções que experimenta, porque tem ele a capacidade de afetar e ser afetado. Lembramos aqui das formas de subjetivar-se, tidas como as diversas maneiras de experienciar e sentir o mundo a partir das experiências afetivas. O corpo, ontologicamente, é compreendido como modo de um atributo, a extensão; cabe destacar que o corpo não se separa do pensamento ou da mente porque são juntos por inteiro, em igualdade nas suas condições (Chauí, 2011). Spinoza (2009) tem uma discussão ontológica sobre a natureza, reconhecendo-a como a grande potência criadora e infinita, e ao mesmo tempo, efeito imanente desta potência e única a ser ela mesma causa de si. Desta forma, o humano se refere a um modo de existir, uma expressão da natureza e de seus

atributos, ou seja, uma parte de um todo - ou um modo de existir que é parte composta das infinitas relações que configuram a natureza.

A potência de vida, que é infinita na natureza, irá variar no modo de existir de acordo com os encontros com outros corpos e afecções produzidas por eles. Se há um aumento na potência da ação destes corpos, compreendemos um bom encontro, e da mesma maneira, uma diminuição da potência decompõe as relações que tecem os corpos naqueles que são maus encontros (Deleuze, 2002). É por causa da produção afetiva que se aumentará ou diminuirá a potência do ser em realizar-se enquanto existência. Devemos inserir os afetos, essas produções das afecções, como passivos ou ativos. O ativo irá remeter ao afeto que tem como causador o próprio sujeito, e neste caso, potente. Para tal afirmação é necessário compreender a importância de ser “causa de si” para Spinoza (2009), e daí pensar a questão da liberdade.

A natureza é a única causa de si deveras livre. Entretanto, é possível aumentar nossa possibilidade de liberdade caso experimentemos três gêneros do conhecimento, desde nos notar como efeito das nossas afecções; compreender de acordo com a teia de significações comuns o que nos faz ativos ou passivos diante destas afecções; então produzirmo-nos

autodeterminadamente pela predominância dos afetos ativos. É necessário cuidar para que não simplifiquemos essas passagens de forma a cair no *pret-a-porter* (Romagnoli, 2007) cognitivista. Isso porque esse movimento não se dá em vias de racionalidade, isso seria compreender de forma completamente inadequada a ontologia espinosana. Conhecer as causas que nos colocam a agir ou padecer passa pelo afetivo das variações do corpo. Quanto mais plural as afecções simultâneas, mais plural o corpo, maior a possibilidade de ruptura com ilusões e moralidades, enquadres e estigmas – padrões os quais são muito custosos de se reproduzir – tal qual a promoção de mudanças na nossa existência (Deleuze, 2002).

O campo dos encontros é permeado pelas afecções, e as afecções tem sua constituição a partir do campo perceptual partilhado nesse enlace. Neste ponto, os sentidos são composições do corpo que são classificados na nossa teia cultural ocidentalizada por audição, visão, tato, paladar e olfato. É importante pensar os sentidos porque eles podem nos auxiliar ao que é proposto como possibilidade de ampliação afetiva ou não a partir do contato eu-mundo. O antropólogo Tim Ingold (2008) faz um caminho de compreensão acerca dos lugares dados à esses sentidos, e as diferenças de hierarquização entre eles

nas constituições das cosmologias e verdades culturais, principalmente nas lógicas ocidentalizadas. Muitas produções em diversos âmbitos tentaram dividir os sentidos em sensoriais, reflexivos, temporais – como o tato, que poderia atestar o estático – entre outras leituras interpretativas do experimento humano no mundo. Devido à disseminação do modelo cartesiano iluminista nas produções de conhecimento e de verdade, sua contribuição sobre a supervalorização da visão na nossa sociedade é bastante significativa. Sua perspectiva comparava a visão em detrimento do tato, por exemplo, e metaforizava sobre a incidência da luz, vinculando a visão como a possibilidade reflexiva que, embora eu não possa tocar o mundo, posso vê-lo. A visão neste modelo é ligada à objetividade e à racionalidade como forma de conhecer “adequada”. O movimento de colocar a visão como superior não é colocar um sentido sobre o outro, mas superiorizar a cognição sobre a sensação, numa divisão que não compartilhamos aqui. Nesta perspectiva de supervalorização da visão a luz é o que ilumina os pensamentos, a luz produz a imagem, o pensamento produz a verdade.

Ingold (2008) ainda retoma as metáforas no ocidente que descrevem as formas de conhecer o mundo e codificar a experiência pelas figuras de linguagem

exemplificadas pela visão: *eu vejo o que você diz*; embora os efeitos não acometem os desenvolvimentos das experiências dos outros sentidos, há uma lógica instituída que corresponde ao paradigma moderno. Há um caminho confortável para que os meios de comunicação virtual e *on-line* se instituem como *modus operandi* do campo perceptual, à medida que propõem a seus usuários as experimentações dos encontros pela imagem nas telas (e alguma ocorrência auditiva, quando não digitada e mais uma vez visual). Se pensamos a composição do corpo, que aqui aparece como corpo, mas também quer dizer mente, por não a considerar de ordem diferente, o próprio corpo irá transbordar as compreensões sobre ele, assim como o pensamento. O campo da percepção entrecorpos abarca inclusive o que não é possível ver e ouvir, o que está ali mas não se dá conta, como a pressão atmosférica, a umidade, o cheiro do corpo, as ondas; aspectos do encontro que aumentam o grau de partilha pela presença.

Método

Este estudo teórico se debruça sobre o tema do trabalho remoto em psicologia mediado por tecnologias e plataformas *on-line*. As reflexões aqui tecidas foram impulsionadas pela experiência de estágio e supervisão acadêmica junto aos grupos de

escuta e acolhimento *on-line* à população LGBTQ+ de uma associação em defesa dos direitos humanos. A equipe de trabalho foi composta por estagiárias/os de psicologia, psicólogas da instituição e supervisores acadêmicos de estágio. A associação já contou com edições deste grupo anteriormente, mas na modalidade remota tratou-se da primeira experiência, que ocorreu em 2020 e em 2021. A inscrição dos participantes, com o número máximo de seis por grupo num primeiro momento, e dez no segundo momento, foi realizada *on-line*. Os grupos tiveram duração de seis encontros. Foi realizada uma entrevista inicial com os participantes antes do início dos grupos. É importante pontuar que, embora um dos autores tenha participado de dois grupos – sendo estes principalmente o foco de análise – de sete deles, semanalmente eram realizadas discussões acerca de todas as experiências grupais, em encontros de supervisão e orientação, ecoando certamente nestas reflexões as experiências de todos os sete grupos. As informações referentes às experiências de mediação dos grupos foram registradas em diário de campo e, junto com as discussões das orientações e supervisões acadêmicas, foram destacadas aquelas que se mostraram relevantes para a produção das reflexões neste texto.

Os grupos tiveram duração de uma hora e trinta minutos e foram mediados por uma plataforma digital que permite que vários usuários cadastrados na mesma acessem simultaneamente uma chamada de vídeo compartilhada. A indicação era de que todos os participantes utilizassem a câmera, embora nem todas as vezes todos os participantes a mantivessem ligada. Nesta compreensão metodológica, o corpo é dotado de agência própria e produtor de sentido. Não há um conjunto de procedimentos dados a priori sobre como se deve agir ou aonde se deve chegar, como numa abordagem teleológica (Strapazzon & Maheirie, 2016). Os temas surgiam espontaneamente de acordo com os encontros, e os formatos também diferiam a depender da dinâmica dos seus participantes. O compartilhamento de materiais entre os participantes, criação de *playlists*, desenhos, entre outros, foram recursos que surgiram espontaneamente à medida que o grupo produzia sua forma.

Compreendemos os grupos como acontecimento, como ligante do contexto por onde se atualizam as lógicas macrossociais tal qual por onde se questiona os limites do cristalizado (Barros, 1997), ou seja, daquilo que está posto como dado natural nas nossas relações cotidianas permeadas pelas lógicas institucionalizadas. Isso porque num

encontro entre sujeitos essas constituições sociais compartilhadas são postas em jogo pelas histórias que se cruzam. Por isso, numa perspectiva da imanência, as diferenças podem ser elucidadas, e os espaços e fronteiras entrelaçados podem tecer um corpo entrecorpos; a evidência da pluralidade evocada a partir da diferença por meio de conflitos, comparações ou ainda verificações, favorecem uma produção criativa de cuidado de si porque para com o outro. A partir do contato com o outro – que é o próprio estatuto do humano como ser social – é possível o aumento na potência do existir, deslocando angústias vivenciadas na individualidade e articulações coletivas de existência, possibilitando um rearranjo aos sujeitos de experimentarem-se em diferentes posições. O grupo é sempre compreendido a partir da perspectiva histórico cultural e social qual ele produz e se produz. Também o grupo, porque pressupostamente *com* o outro, potencializa a possibilidade de ciência sobre a causa de suas afecções. Na conexão com outros corpos, espera-se do dispositivo grupal uma possibilidade transversal às institucionalidades e cristalizações, promovendo redução no sofrimento dos sujeitos. A questão metodológica que se coloca diante de nós se depara em como pensar os grupos, principalmente na perspectiva qual propomos – que valoriza

principalmente os graus de afecção que são possíveis no *contato* entre os corpos – numa modalidade remota. Trata-se, pois, de abordar o grupo *on line* a partir de uma metodologia pensada para um outro modelo, uma construção dessas atividades.

Discussão

Quase todos os encontros digitais trouxeram em seu conteúdo a solidão e os laços sociais como foco. A solidão é pensada como um caminhar condicional às pessoas LGBTQ+ diante de suas expressões excluídas dos grupos em hegemonia. A solidão também assume uma individuação forçada a partir dos encontros digitais. Quando se fala no computador, os ecos que produzem sua voz escapam pelos captadores do microfone e produzem ondas intangíveis ao sujeito falante, que mal pode acompanhar como chegam, estas ondas, a seus receptores. Há uma perda significativa do campo perceptual, portanto, da composição partilhada do encontro com o outro. Diante desta modalidade, a visão parece exercitar-se junto à audição numa atenção ao encontro mediado pelo instrumento de mídia. O indivíduo que me aparece seria imaginário? Seria o comunicador também um indivíduo imaginário? Um indivíduo imaginário que se comunica com a fala, com o som de uma

máquina? Humano e máquina separam-se ou seria a máquina o humano? A ideia é discutir a solidão a partir do que a imagem pode ou não remontar como sujeito, como companhia, como afecção. Não significa, no entanto, que o encontro presencial seja completo, onde tudo é partilhado e que a presença guarda uma reciprocidade de sentidos. Não é como se o outro compreendesse exatamente o que se tenta expressar, nem que as experiências podem ser compartilhadas em sua completude. A linguagem é falha justamente por ser linguagem. O intento é refletir sobre o enfraquecimento dos aspectos de produção do encontro se tomamos a presença como referência. Independe se os sentidos são mutuamente partilhados.

Como seres incomparáveis, nossa voz se liga à massa da vida como nenhuma outra. O que irá provocar nas máquinas ondas sonoras que confluirão num som singular da nossa voz, embora uma voz interpelada pelas ondas do dispositivo digital. Se estou bastante próximo ao outro, posso ouvir-lhe o alento, sentir a efervescência, o cheiro, o peso, a fadiga, a presença. As vociferações têm em nós seu eco motor (Merleau-Ponty, 1992), e nessas mediações posso *mutar* se não quero ouvir, abaixar ou regular o tom da fala do outro. O que habita a audição, mas também tato e visão e todas as formas infinitas da extensão

são o sensível que capacita as afecções, e experimentar um mais que outro, sem o outro, muito mais que outro indica uma diminuição afetiva considerável. Vale mencionar que em uma outra plataforma de mediação virtual, diferente da utilizada para as mediações grupais aqui citadas, mas também amplamente usufruída para o contato *on-line* entre pessoas – o *WhatsApp* –, já é possível acelerar a velocidade de duração das mensagens de voz recebidas de seus contatos (Marques, 2021). Será uma forma de ajustar a mensagem emitida aos novos tempos, de fluxos instantâneos, onde não se pode esperar a singularidade do tempo alheio? Onde a dinâmica de rapidez toma as comunicações entre pares, a ponto de alterar a duração da mensagem recebida. É possível pensar nesse movimento como um fluxo do sintoma social contemporâneo revestido de ansiedade? Será que há tempo para escutar? Ou ainda, há espaço para ser escutado? O que configura as operações entre emissão e recebimento de uma mensagem podem colocar em jogo a formação de vínculos, importantes para promoção de saúde, protetivos frente ao dado da solidão.

Neste caminho, ainda no escopo da solidão, convocamos a diferença a ser pensada neste nosso analisador. À medida que podemos cortar a fala do que não nos agrada quando quisermos, a verificação da

diferença pode estar comprometida. Podemos fechar a câmera e nos dirigirmos para outra sala, enquanto as pessoas falam sem saber que não estamos realmente ali. Aqui pensamos o destino dado aos conflitos grupais como foi experienciado no contexto remoto. Foi possível dotá-lo de sentido, racionalizá-lo, localizá-lo como “produção” na discussão, ressignificando a ideia negativa que vêm junto aos conflitos na colagem liberal da democracia. Mas o manejo de seu impacto, que seria o de incomodar os corpos, de fissurar as cristalizações, os corpos que aguentariam a tensão para o suporte (em ambos os sentidos), escapa. Seu impacto é vivido individualmente à maneira de cada participante, via eu-vídeo, que lida com isso em sua casa e sozinho, basta fechar o computador. O truncamento parece um caminho mais curto na experiência digital. O manejo da tensão perde sua produção porque ela bate na tela e volta, e os *pixels* suportam menos que o calor do entrecorpo. Essas situações nos remetem à solidão que pontuamos.

Os participantes, quase todos, em um dos encontros, deixam o grupo mais cedo. Neste dia remontam o cansaço e a exaustão. Colocam o isolamento como a convocação a estar consigo mesmo, tocando nas noções sobre dissolução dos limites entre estar *on-line* e *off-line*, ou seja,

quais as possibilidades de demarcação entre o corpo produtivo e o corpo que descansa, e ainda o acúmulo tensional voltado a si sem a possibilidade do campo de entrelaçamento, que divide as tensões e portanto, equacionalmente as diminui. A falta de reconhecimento parece abrir a conta para o grupo porque propõe a dificuldade entre os sujeitos de notarem-se. Tenderiam as identidades a um caminho de superposição? Queremos dizer, será a modalidade à distância uma convocação a uma “diferença sem contradição” (que não consistiria na diferença enquanto verificação experimental, portanto, a uma não-diferença)? Será que a forma enquadrada traz justamente a dimensão individualizante – àquela que como sugerem Nardi & Silva (2005), produz uma inflexão da norma fazendo “com que os dispositivos de controle ajam sobre o sujeito, obtendo, assim, como efeito, a ilusão da diferença, no sentido de que a suportamos e a toleramos, mas não estamos implicados no jogo da alteridade” (p. 148). Como me autodeterminar se centrado em mim mesmo?

A partir daqui, pensaremos a grande possibilidade de se abster que esse modelo permite. Se operamos pela imagem, pela visão, temos herdado, neste sentido, como elucidado anteriormente, a ilusão da objetividade, da racionalidade, da

iluminação – da ilusão da neutralidade e do controle. Posso me abster, desligar minha câmera e fazer pontuações de um observador que pesquisa sem se misturar à experiência em acontecimento do grupo. Em algumas ocasiões, e em várias formações grupais ao longo do ano, as câmeras desligadas foram uma modalidade de estar no grupo sem coletivizar o seu comparecer. Alguns participantes, mesmo interpelados pelos mediadores sobre as câmeras desligadas, continuavam nesta modalidade sem realizar intervenções ou contribuições. Sem a partilha, como é possível pensar esse modo de presença? As tantas ocorrências de situações como essa suscitaram reflexões sobre a metodologia que se pede às novas formas de contrato no mundo digital. Como pensar um contrato de mediação – que precisa ter um registro sensível para que faça sentido – e sua simbolização, numa articulação que crie um elo significativo no modelo virtual? Porque depois de muito se falar sobre a importância das câmeras ligadas, ainda assim faz sentido estar naquele espaço sem nele aparecer? Será um recurso para explorar suas emoções numa possibilidade de desinibição? Será um dado sobre a vinculação? Podemos caminhar em hipóteses diversas, e talvez isso nos direcione a possibilidades de reinvenção de manejo.

Para outros momentos, é necessário retomar o sentido de “Pare, olhe, escute” de Ingold (2008) para a visão, quando aponta para este campo dos sentidos como mais um como os outros, isto é, mais um entre os sentidos com suas próprias características, mas não “o sentido”, ou entre eles o mais importante. É porque mesmo a visão está num campo afecional e, embora tentou-se valorizá-la como objetiva e superior por ilusoriamente abrir espaço à passividade, se compreendermos o corpo como afecção, ver é também se afetar, é afetar. Se vejo, é porque a visão é redobrada, fui visto, complementado por outra visão, eu visto de fora, o outro me vendo e o meio é considerá-lo de algum lugar, é criar um lugar. Como criar esse lugar num *locus* digital? Se não estou sendo visto, eu realmente estou ali? É possível tornar-se invisível embora em meio a outros sujeitos? Num mesmo campo, em outra ponta, a hiper-representação também pode ser convocada à discussão quando nos vemos falando na transmissão *on-line*. Há rastros, testemunhos, indícios e partes de nós vistas por nós mesmos na replicação digital. É possível que eu retire minha câmera da transmissão, mas também é possível que eu possa me acompanhar falando e possa realocar aquelas sensações que me desagradam acerca de mim mesmo. Seria isso uma forma ilusória de tentar passar ao outro a imagem adequada do meu

desejo de representação? Uma possível ação de minar o que é espontâneo e seria isso mesmo possível – considerando a constatação da diferença como abertura para vivências da singularidade em sua espontaneidade? As mídias digitais tocam especialmente as possibilidades autocentradas de estar em público.

Como de interesse a esse estudo, algumas vezes as mediadoras enviam *e-mails* ao grupo salientando a importância da presença, devido ao número de vezes em que os participantes não compareceram aos encontros. Isso nos leva a pensar os impactos da perda de corpo na presença *on-line*, porque ela precisa, nesse caso, ser convocada nomeadamente. É mais simples se ausentar ou se fazer presente quando o encontro é virtual? É, no entanto, uma contrapartida ao ganho de território. Numa outra perspectiva, diferente da elucidada anteriormente, a possibilidade do encontro com a diferença pode ser ainda mais evidenciada ou convocada quando conseguimos um maior alcance geográfico, é fato, porque as narrativas e constituições que se encontrarão são formadas por codificações culturais diferentes e podem evocar um caminho mais curto para desidentificações. Entretanto, o que propomos como reflexão a partir da leitura afecional dos estados é que, embora experimentada em conteúdo, seria mesmo

possível experimentar a diferença em ato? É possível pensar a libertação da densidade da carne para uma leveza do inominável? Como: o corpo é também o que apreende visualmente e auditivamente e somos também o visual e o auditivo. Não é possível ignorar a parte química visceral de nós mesmos. E estamos entrando em contato com signos que representam o corpo vivo que comunica com a química perdida.

Podemos pensar, então, as potências também possíveis, partindo-se dos seus limites. Embora o campo afetivo seja composto por uma pluralidade de experimentações, a partir das conversações, do visual e do auditivo, é possível – porque os sentidos fazem parte de um mesmo campo e, portanto, não há separação – produzir sensações que nos acometam por integral. As trocas entre os participantes, mediadas pelas telas, puderam evocar situações vividas anteriormente com ampla experiência de afecção, e acionar diversas áreas do ser, tocando nas memórias de bons encontros e da força que os compõem. A memória a que nos referimos é aquela avaliação que desloca os sujeitos de um lugar para outro, que não é linear, ao contrário, é caoticamente difusa, e seu magma atinge diversos tempos, inclusive em contradição (Hur, 2013). Nesse movimento, a memória foi instituinte como

vontade criativa, da vida enquanto potência. Isso se evidenciava nos grupos em compartilhamentos de vidas pré-pandemia, das trocas sobre as andanças pelo mundo acontecidas anteriormente e das alegrias outrora vividas. Em uma dessas ocorrências, os participantes entraram no grupo enunciando o cansaço e a sensação de estar “pra baixo”, e finalizaram o grupo apontando a mudança de humor proporcionada pelo espaço.

Também no grupo se pôde elaborar acerca de situações que estavam sendo experienciadas em outras esferas da vida dos participantes no que tangia a vida virtual agora aguçadamente acionada. O espaço grupal *on-line* era mais uma das muitas chamadas de vídeo que os integrantes estavam a participar, fosse no trabalho, no estudo ou em atividades que agora só podiam ser realizadas de maneira remota. Dessa forma, o coletivo de escuta e acolhimento pôde ressignificar uma forma de estar *on-line*, que não fosse desgastante, porque criativa, ou ainda que não tivesse uma face opressiva vinculada a prazos, entregas e conteúdos voltados à produção, e a esquecer dos limites do trabalho – porque agora o trabalho é “em casa”. Poder experienciar uma troca menos enrijecida também proporcionou uma possibilidade diferente de estar nesses espaços *on-line*, estes que então eram os possíveis.

Contudo, a partir da ideia de transposição entre o trabalho e o lar, podemos pensar sobre a modulação do corpo e o papel da virtualidade na atualidade do modelo econômico liberal e da divisão social do trabalho. Cazeloto (2007) em sua investigação sobre os lugares por onde passa a inclusão digital, compreende o processo de informatizar os “analfabetos digitais”, como um modelo de transmissão do *modus operandi* da civilização midiática para camadas específicas da sociedade. A inserção do computador em cada vez mais segmentos da sociedade torna necessário seu uso para o grande conjunto de atividades humanas, passando de sexualidades a religiosidades. Assim também se dilui limites e contornos sobre casa e trabalho.

Sobre o assunto, como também pontuado pelo mesmo autor, é como se a “necessidade antropológica” de eficiência, velocidade e racionalidade fossem realizadas no equipamento de informática. Na entrada de diversos segmentos sociais na mediação relacional por essa via, a inteligibilidade passa também pela máquina e só aqueles que estão a ela vinculados teriam um convívio social plenamente engajado. Da mesma forma, essas vinculações entram no universo do trabalho e da produção. A flexibilidade que as formas computadorizadas solicitam

demandam uma mão de obra também flexível. Há, portanto, uma mudança do trabalho manual para o intelectual, ou “trabalho imaterial” como a forma de relacionamento no processo produtivo capaz de realizar ou potencializar a conversão entre capital simbólico e capital econômico” (Cazeloto, 2007, p. 16).

Nesse processo, não mais o produto em si concentra o valor, agora importa também o *marketing*, a comunicação midiática e a mediação subjetiva entre desejo e consumo, que passam a fazer parte de todos os espaços de vida. O trabalho manual continua, mas precisa se adequar à indústria, que agora se adequa ao digital. Aumenta-se o setor de serviços, como no caso do trabalho em psicologia. Podemos pensar na inserção do *marketing* sem pudor na venda do trabalho psicológico como grande resultado desse processo. E no mergulho da população a um grande acesso a informações e na rapidez das comunicações reside uma dificuldade em se alicerçar em referenciais. Ainda segundo Cazeloto (2007), abre-se assim espaço para tantas narrativas de autoajuda e aconselhamentos que se baseiam em conhecimento “especializado” e roteirizam e padronizam os comportamentos adequados à produtividade, além de encontrar um campo que se debruça cada vez mais nas discussões sobre qualidade de

vida em lugar da demanda por justiça social. Quando o autor aborda a informatização como ápice no processo de alienação, porque o capitalismo torna o processo de produção social opaco ao trabalhador, o trabalho em psicologia pelas vias digitais poderia ser pensado, entre outras possibilidades, como uma percepção alienada ao corpo. O capitalismo atual se coloca cada vez mais efetivo em seu foco nos processos de subjetivação humanos. A dedicação ao trabalho ou a venda da mão-de-obra, no trabalho subjetivo e intelectual, é venda de subjetividade e intelectualidade dos trabalhadores da informática. É importante mencionar que se seguem as divisões sociais estratificadas e que aqueles que não se inseriram na cibercultura acabam tomando trabalhos cada vez mais precarizados, melhor explorada no trabalho que citamos.

É importante pontuar que o formato *on-line* mudou, por exemplo, as características dos atores que circulavam na associação em defesa dos direitos humanos em que se realizaram os grupos de acolhimento. A associação se localizava, anteriormente, na região central da cidade em que se situava, e era comumente frequentada por pessoas trans, principalmente mulheres e travestis – que se liga de certa maneira à sua história de fundação e pela coordenação de ações e

organizações ser composta por mulheres trans. Esse era principalmente o público que compunha as atividades promovidas pela ONG no momento que precediu a COVID-19. É possível perceber que os participantes da edição do Grupo de Escuta e Acolhimento a que se refere este trabalho eram principalmente estudantes (o que se difere da população que frequentava a associação *in locus*), ou pessoas com trabalho estável e agora também remoto, que tinham a possibilidade de estar *on-line* em ambiente privativo quase em sua maioria. Também era o maior grupo os participantes cis.

Sobre este dado e após traçar uma breve discussão sobre a divisão social do trabalho e a inserção da cibercultura em suas formas de organização, é válido citar a “inferiorização dos corpos trans como necessidade estrutural do capitalismo” (Marinho & Almeida, 2019, p. 114). Neste escopo, como abordado por Marinho e Almeida (2019), a maneira como as pessoas trans se inscrevem na morfologia do trabalho embora os estudos em sociologia brasileira do trabalho incorporem pouco a perspectiva de gênero, tomam formas precarizadas e interseccionam gênero e classe. Essas pessoas estão, segundo o levantamento dos autores, mais expostas a precarização e, por conseguinte, com mais barreiras ao acesso ao mundo do trabalho,

principalmente o formal (Marinho & Almeida, 2019). Isso se vale desde a dificuldade no momento da contratação até as possibilidades de permanência. Pensando o atual mundo do trabalho vinculado ao acesso à internet, é possível que essa mediação remota possa evocar os mesmos ou novos desafios para estas pessoas no contemporâneo. Estariam as pessoas cis privilegiadas em relação ao acesso à internet? Isso se relaciona com as perspectivas de carreira e de trabalho no mundo ocidental atual?

Esse dado pode apontar a demanda de analisar essa intersecção e a inserção da população trans na cibercultura do trabalho e seus desdobramentos. Aqui temos um duplo caminho possível: considerar o dado de que apenas 10% da população trans estava em 2016 no mundo formal do trabalho (Nogueira, Aquino & Cabral, 2017), que hoje tem grande parte de suas atividades conferidas a ambientes virtuais, assim como os impactos da COVID-19 nas organizações laborais e no aumento da desigualdade social – incidindo também na população trans (Santos, Oliveira & Oliveira-Cardoso, 2020); e a internet como uma possibilidade de criação de ambientes menos excludentes, assim como uma alternativa à narrativa hegemônica já que as produções e informações podem ser difundidas fora das vias institucionais de

poder graças as redes sociais e outras plataformas. Este paradoxo parece remontar Haraway (2009) em seu Manifesto ciborgue.

A pandemia convoca a ilusão de controle, que pode ser reguladora, mas que ao se fragmentar evidencia nossos próprios limites enquanto seres vulneráveis e a precariedade como pressuposto (Butler, 2015). Todos somos seres precarizados porque a vulnerabilidade é uma premissa, pensando nas vidas humanas que tanto precisam do outro para se constituir. Dessa forma, há ainda o paradoxo sobre viver o coletivo em isolamento, o que tem sido uma grande questão suscitada pelos desdobramentos da pandemia que reconfigura as formas dos sujeitos em suas relações com o mundo.

Considerações finais

Dentre as reflexões aqui evidenciadas, devemos mencionar que convocar o limite não é necessariamente negativo. Considerar o limite é também pensar nas possibilidades de ação e intervenção. Lidar com o limite pode ser atuar *pelo* limite, assim poder fazer o possível a partir do que se apresenta, embora neste caso, lembrando sempre das impossibilidades. É fato que reinventar, em prol inclusive de uma radicalização do

cuidado em lugar da forma, a utilização de tecnologias na produção da saúde pode promover um investimento que é humano e, portanto, possivelmente potente quando causa de si.

A reconfiguração é sempre um dado, porque a vida não é estática e as atualizações seguem fluxos contínuos de reformulações, e da mesma forma o poder, o mercado e o controle. É necessário que se abarque as possibilidades de atuação e mediação que não se abstenham perante as demandas da atualidade, mas que reconheçam também os perigos dos aparelhos de captura. Por isso defender a “eficiência” do modelo *on-line* é um caminho delicado. Retomamos a linha tênue em reproduzir o modelo de psicologia para a adaptabilidade dos corpos aos regimes de produtividade tanto exploradas por Foucault (2007), onde o produto é a subjetividade, o corpo tem valor de mercado. Tornar as subjetividades padronizadas tem se mostrado uma potente eficácia das redes sociais (Leitzke & Rigo, 2020), que funcionam no mesmo veículo tecnológico que estamos utilizando para as nossas intervenções. Não sugerimos a recusa, mas a consideração rigorosa dos elementos que estão fabricando os novos tempos. Da mesma forma, essa tomada de nota pode facilitar o sujeito, e nós, enquanto psicólogas/os, no processo de construção de

estratégias criativas na confusão entre fronteiras do eu máquina, ou da condensação entre imaginário e realidade, como apontado por Haraway (2009), que o mundo *on-line* evoca – a impossibilidade do ideal.

Referências

- Barbosa, A., Nascimento, C. N., Dias, L. B. S., Espírito Santo, T. B., Chaves, R. C. S., & Fernandes, T. C. (2020). Processo de trabalho e cuidado em saúde mental no Centro de Atenção Psicossocial da UERJ na pandemia de COVID-19. *Brazilian Journal of Health and Biomedical Sciences*, 19(1), 11-19. <https://doi.org/10.12957/bjhbs.2020.53527>.
- Barros, R. B. (1997). *Dispositivos em ação: o grupo*. São Paulo, Brasil: Hucitec.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Butler, J. (2015). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Cazeloto, E. (2007). *A inclusão digital e a reprodução do capitalismo contemporâneo* (Tese de Doutorado em Comunicação). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil. Recuperado de <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/4980>.
- Chauí, M. S. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

- Conselho Federal de Psicologia. (2018). *Resolução n.º 11, de 11 de maio de 2018*. Regulamenta a prestação de serviços psicológicos realizados por meios de tecnologias da informação e da comunicação e revoga a Resolução CFP N.º 11/2012. Recuperado de https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/14132490/do1-2018-05-14-resolucao-n-11-de-11-de-maio-de-2018-14132486.
- Conselho Federal de Psicologia. (2020). *Resolução n.º 4, de 26 de março de 2020*. Dispõe sobre regulamentação de serviços psicológico prestados por meio de Tecnologia da Informação e da Comunicação durante a pandemia do COVID19. Recuperado de <https://atosoficiais.com.br/cfp/resolucao-do-exercicio-profissional-n-4-2020-dispoe-sobre-regulamentacao-de-servicos-psicologicos-prestados-por-meio-de-tecnologia-da-informacao-e-da-comunicacao-durante-a-pandemia-do-covid19?origin=instituicao>.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Paris, França: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1992). *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo, Brasil: Escuta.
- Foucault, M. (2001). *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2003). *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2007). *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Foucault, M. (2012). *Ditos & Escritos*, volume V: ética, sexualidade, política (3 ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Giddens, A. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo, Brasil: Editora Unesp.
- Haraway, D. (2009). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In D. Haraway, H. Kunzru, & T. Tadeu (Org.), *Antropologia Ciborgue: as vertigens do pós-humano* (pp. 35-118). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Império*. Rio de Janeiro, Brasil: Record.
- Hur, D. U. (2013). Memória e tempo em Deleuze: multiplicidade e produção. *Athenea Digital*, 13(2), 179-190. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53728035011>.
- Ingold, T. (2008). Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano. *Ponto Urbe*, 3, 1925. Recuperado de <https://journals.openedition.org/pontourbe/1925>.
- Lazzarato, M. (2006). *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Leitzke, A. T. S., & Rigo, L. C. (2020). Sociedade de controle e redes sociais na internet: #saúde e #corpo no instagram. *Movimento*, 26, e26062. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-89182020000100411&lng=en&nrm=iso.
- Maluf, S. W. (2001). Corpo e Corporalidade nas Culturas Contemporâneas: Abordagens Antropológicas.

- Esboços*, 9(9), 87-101. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sbocos/article/view/563/9837>.
- Marinho, S., & Almeida, G. S. (2019). Trabalho contemporâneo e pessoas trans: considerações sobre a inferiorização social dos corpos trans como necessidade estrutural do capitalismo. *Sociedade E Cultura*, 22(1). <https://doi.org/10.5216/sec.v22i1.57888>.
- Marques, A. (2021). *Como acelerar áudios no WhatsApp*. Sem tempo? Tutorial mostra como acelerar mensagens de áudio no WhatsApp; recurso está disponível para Android e iPhone (IOS). Tecnoblog. Recuperado de <https://tecnoblog.net/445412/como-acelerar-audios-no-whatsapp/>.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Merleau-Ponty, M. (1992). *O visível e o invisível*. São Paulo, Brasil: Perspectiva.
- Nardi, H. C. & Silva, R. N. (2005). “Ética e subjetivação: as técnicas de si e os jogos de verdade contemporâneos”. In Guareschi, N., & Hüning, S. M. (org.). *Foucault e a Psicologia* (pp. 93-105). Porto Alegre: Abrapso Sul.
- Nogueira, S. N. B, Aquino, T. A. & Cabral, E. A. (2017). Dossiê: a geografia dos corpos das pessoas trans. Aracaju, Brasil: Rede Trans Brasil. Recuperado de <https://bit.ly/2sVI6D5>.
- Pieta, M. A. M., & Gomes, W. B. (2014). Psicoterapia pela Internet: viável ou inviável? *Psicologia: Ciência e Profissão*, 34(1), 18-31. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932014000100003>.
- Romagnoli, R. C. (2007). A invenção como resistência: por uma clínica menor. *Vivência*, 32, 97-107. Recuperado de <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/30528/000774552.pdf?sequence=1>.
- Safatle, V., Silva Júnior, N., Dunker, C. (2020) *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte, Brasil: Autêntica.
- Santos, M. A. D., Oliveira, W. A. D. & Oliveira-Cardoso, É. A. D. (2020) Inconfidências de abril: impacto do isolamento social na comunidade trans em tempos de pandemia de COVID-19. *Psicologia & Sociedade*, 32. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/psoc/a/VTPmCvSbJjpxGWLsCJzV5DS>.
- Schmidt, B., Crepaldi, M. A., Bolze, S. D. A., Neiva-Silva, L., & Demenech, L. M. (2020). Saúde mental e intervenções psicológicas diante da pandemia do novo coronavírus (COVID-19). *Estudos de Psicologia*, 37, 200063. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-0275202037e200063>.
- Silva, A. B., & Moraes, I. H. S. (2012). O caso da Rede Universitária de Telemedicina: análise da entrada da telessaúde na agenda política brasileira. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 22(3), 1211-1235. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312012000300019>.
- Spinoza, B. (2009). *Ética*. Belo Horizonte, Brasil: Autêntica.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Brasil: Editora UFMG.

Strappazzon, A. L., & Maheirie, K. (2016). “Bons encontros” como composições: experiências em um contexto comunitário. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 68(2), 114-127. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arb/v68n2/v68n2a10.pdf>.

Suler, J. (2004). The online disinhibition effect. *CyberPsychology & Behavior*, 7(3), 321-326. Recuperado de <http://drleannawolfe.com/Suler-TheOnlineDisinhibitionEffect-2004.pdf>.

Luiza Marson Moraes. Graduada em Psicologia - UFSC. Mestranda em Psicologia - UFSC.
ORCID: 0000-0003-2148-3091
E-mail: luizamarmor@gmail.com

André Luiz Strappazzon. Doutor em Psicologia - UFSC. Professor adjunto do Departamento de Psicologia - UFSC.
ORCID: 0000-0001-9262-8556
E-mail: andre.luiz.strappazzon@ufsc.br

Submetido em: 07/09/2023
1ª Rodada: 09/09/2023
2ª Rodada: 01/08/2023
Aceito em: 05/08/2023

Contribuição dos(as) autores(as)

Conceitualização: L.M.M.; A.L.S.
Redação do manuscrito: L.M.M.
Análise dos dados: L.M.M.; A.L.S.
Revisão e edição: L.M.M.; A.L.S.