

Preceitos religiosos e Covid-19: medo e esperança na política e nas ações comunitárias

Carlos Roberto de Castro-Silva¹, Christiane Alves Abdala², Deborah Nimtzovitch Cualhete³

Resumo

As consequências da desigualdade social em decorrência da pandemia do novo Coronavírus (Covid-19) foram severas, especialmente no Brasil, devido ao aumento da pobreza, fome e violência. Esse contexto tem contribuído para a expressão de afetos e formas de sociabilidades calcadas na dependência e no medo. O obscurantismo evangélico neopentecostal tem colaborado com a constituição de sujeitos e grupos regidos pela superstição. O objetivo deste ensaio é discutir aspectos da impregnação de preceitos religiosos na política e nas ações comunitárias em contextos de situação de vulnerabilidade social atingidos pela pandemia de Covid-19. A partir do pensamento espinosano, compreendemos que a noção de liberdade é a base para a construção de sujeitos cidadãos que, no coletivo, potencializa-se. Dessa forma, trazemos elementos que se somam às formas de enfrentamento do fatalismo orientados pelo fortalecimento de processos psicossociais cidadãos. Assim, na perspectiva da psicologia social comunitária, pensamos em categorias desestabilizadoras, ou seja, que problematizam e desnaturalizam valores sociais e ético-morais vigentes.

Palavras-chave

Medo. Esperança. Desigualdade social. Covid-19. Processo psicossocial.

¹ Doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, Brasil; estágio pós-doutoral pela University of Western Ontario, Canadá; professor associado do Instituto Saúde e Sociedade da Universidade Federal de São Paulo, Campus Baixada Santista, São Paulo, Brasil. E-mail: roberto.castro@unifesp.br.

² Doutoranda em Ciências da Saúde na Universidade Federal de São Paulo, Campus Baixada Santista, Brasil; psicóloga no Núcleo Ampliado de Saúde da Família e Atenção Básica de Santos, Brasil; pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre a Desigualdade Social (LEDS/UNIFESP). E-mail: christiane.abdala@unifesp.br.

³ Mestra em Ciências da Saúde na Universidade Federal de São Paulo, Campus Baixada Santista, Brasil; pesquisadora do Laboratório de Estudos de Desigualdades Sociais (LEDS/UNIFESP). E-mail: cualhete.deborah@unifesp.br.

Religious precepts and Covid-19: fear and hope in politics and community actions

Carlos Roberto de Castro-Silva⁴, Christiane Alves Abdala⁵, Deborah Nimtzovitch Cualhete⁶

Abstract

The consequences of social inequality with the new Coronavirus (Covid-19) pandemic were severe, especially in peripheral societies, such as Brazil. This context has contributed to the expression of affection and forms of sociability based on dependence and fear. The advance of fundamentalist churches, in turn, has collaborated with the formation of superstitious subjects and groups. The purpose of this essay is to discuss aspects of the impregnation of religious morals in political and community practice in contexts of social inequality affected by the Covid-19 pandemic. Based on Spinoza's thinking, we understand that the notion of freedom is the basis for building citizen subjects who, collectively, are empowered. In this way, we bring elements that add to the ways of facing fatalism guided by the strengthening of citizen psychosocial processes. Thus, from the perspective of community social psychology, we think of destabilizing categories, that is, that problematize and denaturalize current social and ethical-moral values.

Keywords

Fear. Hope. Social inequality. Covid-19. Psychosocial intervention.

⁴ PhD in Social Psychology, University of São Paulo, State of São Paulo, Brazil; postdoctoral internship at the University of Western Ontario, Canada; associate professor at the Federal University of São Paulo, Campus Baixada Santista, State of São Paulo, Brazil. E-mail: roberto.castro@unifesp.br.

⁵ PhD student in Health Sciences, Federal University of São Paulo, Campus Baixada Santista, State of São Paulo, Brazil; psychologist at the Expanded Center for Family Health and Primary Care in Santos, State of São Paulo, Brazil; researcher at the Laboratory of Studies on Social Inequality (LEDS/UNIFESP). E-mail: christiane.abdala@unifesp.br.

⁶ Master in Health Sciences, Federal University of São Paulo, Campus Baixada Santista, State of São Paulo, Brazil; member of the Laboratory for the Study of Social Inequalities (LEDS/UNIFESP). E-mail: cualhete.deborah@unifesp.br.

Introdução

Ao refletir acerca das sociedades capitalistas periféricas como a brasileira, à luz da atual conjuntura sócio-histórica, revelam-se níveis elevados de desigualdade social e precariedade de condições de vida. Isto significa que o enfrentamento das consequências da desigualdade social tem sido um grande desafio, especialmente no Brasil, que está entre os países com maior distanciamento social entre ricos e pobres. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o rendimento médio mensal de trabalho da população 1% mais rica foi quase 34 vezes maior que o da metade mais pobre, no ano de 2018 (BRASIL, 2020a). A população com maior renda teve ganho médio mensal de R\$27.744,00, enquanto os 50% menos privilegiados ganharam R\$820,00. As regiões do país também apresentam discrepâncias na intensidade em que as desigualdades são vivenciadas. Em 2019, a região Sul obteve o menor índice de desigualdade monetária, sendo o Nordeste a região de maior desigualdade (IBGE, 2020b). Essa região ainda dispõe de outros dados desfavoráveis, como menor escolaridade, aumento de empregos com contratos intermitentes e informalidade no mercado de trabalho.

O neoliberalismo aparece como uma ideologia e política completamente distintas, reabilitando o *laissez-faire*, em que o governo imprime uma nova racionalidade que não intervém somente nos mercados, mas nos modos de produção da subjetividade, podendo ser definido como “[...] o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17), defendendo a existência de um Estado mínimo e austero nos controles fiscais. O neoliberalismo, como instrumento da política econômica de Estado, surge no Brasil como uma possibilidade alternativa, nos anos 1990, com o governo Collor de Mello, para superação da crise pela qual passava o capitalismo mundial, após décadas de crescimento econômico, de 1945-1975, com base no Estado de Bem-Estar Social. O Estado mínimo cada vez menos se concentra na satisfação das necessidades das pessoas, em promover a cidadania e a autonomia, por meio da proteção social e das políticas públicas. Pereira (2013) afirma que a própria noção de proteção social é cooptada pelo capitalismo e pelo neoliberalismo, voltando-se não mais à promoção do bem comum, mas às necessidades do mercado.

Observamos que entre as diferentes forças sociais atuantes e catalisadoras das necessidades das pessoas, as igrejas têm se mostrado cada vez mais presentes, resultando, inclusive, no aumento de igrejas pentecostais e carismáticas na América Latina, com destaque para o Brasil (GOHN, 2010). Ao contrário do que se previa, as igrejas no século 21 continuam

influentes, principalmente com a ajuda da mídia e da tecnologia. Os lares estão sendo constantemente bombardeados pelos ensinamentos e pela difusão de estilos de vida compatíveis com os dogmas das igrejas, os quais, segundo Chauí (2004, p. 26), reforçam “o político como poder de uma vontade soberana secreta, situada acima das vontades individuais dos governados, racionaliza o permitido e o proibido”. Atualmente, a religião está em processo de deslocamento e se transformando em experiência subjetiva, em que as novas instituições estão migrando do até então “tradicional” para um novo espaço, tempo e modos de manifestação (MOREIRA, 2008).

Em ações comunitárias, defrontamo-nos com a superstição, enquanto experiência do contingente e do sentimento da incerteza, em suas mais diferentes matizes e aportes, como promotora de medo e esperança, desde as igrejas evangélicas fundamentalistas, entendidas como aquelas que são contrárias ao pluralismo de convivência sociocultural e reivindicadoras de exclusividade de suas verdades. Promover formas alternativas de participação social em contextos de vulnerabilidade social pautadas pela cidadania, construção de direitos e autonomia implica uma percepção sensível dos parâmetros dos valores ético-políticos que norteiam a convivência comunitária cotidiana entre as pessoas e os seus grupos (MONTINHO; CASTRO-SILVA, 2013).

Sawaia (2017) alerta para as consequências e para a necessidade da compreensão do fenômeno da inclusão/exclusão na perspectiva da efetivação das políticas públicas sociais. Do ponto de vista psicossocial, trabalhar esse processo de inclusão/exclusão implica compreender o significado dele para a vida das pessoas que são alijadas de seus processos, estes, muitas vezes, desencadeados por situações sociais injustas que levam à baixa autoestima, à humilhação, à vergonha e a outros sentimentos construídos e reforçados por preconceitos, mantendo-se uma comunicação pautada pela desigualdade. “Interessa saber quais os ingredientes psicossociais que sustentam os discursos dos excluídos intra e intersubjetivos e o que custa a exclusão em longo prazo em termos de sofrimento” (SAWAIA, 2017, p. 113).

Nesse sentido, o conceito de comunidade se mostra como uma categoria importante, pois considera que as relações nela estabelecidas são intrínsecas ao desenvolvimento humano e balizam resultantes promissoras ou enfraquecedoras de processos intersubjetivos (OROPEZA; ROSA, 2021).

Svartman e Galeão-Silva (2016) discutem três importantes dimensões do conceito de comunidade que podem auxiliar na compreensão dos processos e nas intervenções comunitárias: 1) comunidade como espaço ético de convívio, pois contempla um lugar de

convivência e de trocas e sustentação de experiências em âmbito comum; 2) comunidade como espaço importante de elaboração do sofrimento, em que se considera a dimensão ético-política (isto é, no texto, os autores se referem ao sofrimento trazido pela vivência da humilhação social, portanto, espaço possível para transformações psíquicas e para o fortalecimento coletivo com organização de ações políticas); e 3) comunidade como horizonte utópico, com potencialidade na organização de práticas baseadas na educação popular, possibilitando compreensão e articulação dos fatos imediatos ao macro funcionamento da sociedade, inspirando transformações sociais reais.

Esses aspectos vêm se pronunciando no panorama pandêmico do novo Coronavírus (Covid-19). Estudos confirmam que a desigualdade social fez com que a pandemia no Brasil tivesse um percurso mais complexo e com consequências graves (CARVALHO; NASSIF; LIMA, 2020). Como refletem Sawaia et al. (2020, p. 7), “[...] será que o medo da fome é superior ao medo do vírus?”. No Brasil, as dificuldades de seguir as recomendações para prevenção do vírus, haja vista a falta de subsídios governamentais, fez com que a população fosse afetada. Os encontros entre “quem manda” e “quem obedece” a essas novas normas fomentam o medo da fome e colocam vidas em risco. Assim, vemos um país marcado pela pobreza, pela violência e pelas inclusões perversas. É a partir desses desfalques que, por trás das debilidades singulares dos sujeitos, há um enfraquecimento da multiplicidade (SAWAIA *et al.*, 2020).

Espinosa (1973), por sua vez, elabora uma reflexão acerca desses encontros múltiplos e afirma que eles constituem uma potência intrínseca de perseverança e qualidade na existência humana e, por isso, o sujeito busca a participação em interações que são pautadas em valores de amplitude da vida. A partir de um relacionamento harmônico entre indivíduos que aspiram coletivamente o aumento da potência de ação, é possível a proporção de aprimoramento das condições favoráveis de vida na sociedade (GUIMARAENS, 2006).

A partir desse contexto, consideramos importante analisar e discutir os parâmetros ético-políticos que contribuem para a construção do universo simbólico dos grupos sociais, assim como os aspectos relacionados à organização das comunidades no enfrentamento da Covid-19, principalmente daqueles grupos mais vulneráveis (CASTRO-SILVA; IANNI; FORTE, 2021). Para tanto, cogitamos a importância de se promover estudos que aprofundem o conhecimento acerca da dinâmica dos vínculos afetivos e sociais regidos por parâmetros de sociabilidade do capitalismo avançado, buscando conexões possíveis entre a dimensão psicológica e a política. Assim, este ensaio procura discutir aspectos da impregnação de preceitos religiosos na política

e nas ações comunitárias em contextos de situação de vulnerabilidade social atingidos pela pandemia de Covid-19.

A impregnação da moral religiosa na prática política na atualidade

O século 21 parece expressar possibilidades plausíveis de sobrevivência da superstição, principalmente se considerarmos a instabilidade econômica e social, paradoxalmente marcado pela busca de certeza e segurança prometidas pela ciência e tecnologia, as quais se concretizaram aquém de expectativas, por exemplo, na crença, na biotecnologia, na cura de doenças pelo avanço da genética (CASTIEL; DIAZ, 2007). Apesar disso, como afirma Chauí (2004), houve grande avanço das igrejas a partir dos anos 1980, principalmente do protestantismo evangélico nas grandes cidades brasileiras, e da reação católica, por meio da igreja carismática. Chauí (2004, p. 1) explica que:

Nossa surpresa não vem tanto dessa presença das religiões nos meios de comunicação ou de sua visibilidade nas praças e nas ruas, de seus signos nos trajés, nos hábitos e nos gestos, e sim da força do apelo religioso para, nos dias de hoje, mobilizar política e militarmente milhões de pessoas em todo o planeta.

A questão principal se refere à impregnação de causas e valores religiosos na condução da cultura política contemporânea. As guerras e os conflitos de ordem econômica, social e política são expressos por meio de símbolos religiosos. Esse fato faz parte de um histórico da relação entre Igreja e Estado.

Chauí (2004) brevemente nos lembra de que, no período medieval, com a ajuda da reforma protestante, a religião sai do espaço público e vai para a esfera da consciência individual. No Iluminismo, por sua vez, a religião é combatida pela razão, por meio da defesa da liberdade civil e da tolerância religiosa, sendo que os avanços científicos dariam conta do arcaísmo que a religião representava. Todavia, assim como na modernidade, a lógica religiosa não foi substituída imediatamente pela lógica dialética, pregada pelas ações do proletariado, segundo o marxismo. A autora aponta para a supressão de mediações que possibilitasse a substituição da lógica religiosa:

Por haver, entretanto, imaginado o oposto, isto é, que a religião poderia ser suprimida imediatamente, a modernidade parece não ter como explicar a avalanche religiosa que inunda as sociedades

contemporâneas. O retorno à superfície do fundo religioso assemelha-se ao que a psicanálise designa como o retorno do reprimido, uma repetição do recalcado pela cultura porque esta, não tendo sabido lidar com ele, não fez mais do que preparar sua repetição (CHAUÍ, 2004, p. 3).

Na história dos fenômenos religiosos e suas mudanças no período de 1960 a 2000, percebemos que fatos decorridos do final da Segunda Grande Guerra e da Guerra Fria relegaram à religião outros fóruns. Dessa forma, a ampliação e a autonomia do político diminuíram o espaço da religião e o lugar dela na socialização da vida em sociedade, inclusive na explicação da ordem social a partir da dimensão divina.

As igrejas se sentem impelidas a concentrar esforços na melhoria de vida “terrestre” das pessoas, por exemplo, o Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado em 1961 pelo Papa João XXIII, que faz da igreja um instrumento auxiliar da política, falando em justiça, direito, desenvolvimento, progresso, liberdade em uma linguagem compreensível para classes sociais que não compreendiam as categorias e a retórica modernas.

Segundo Chauí (2004), a partir de 1975, inicia-se um novo processo de evangelização das três religiões monoteístas. Nesse sentido, surge uma nova militância religiosa, cujos membros não saem das classes populares nem do mundo rural, mas são jovens universitários, formados em ciências e em disciplinas técnicas, que criticam a ausência de um projeto de conjunto ao qual aderir, e contestam a organização social, inclusive em seu fundamento laico. Essa nova geração busca, dessa forma, uma compreensão articulada do repertório das ciências sociais e do marxismo com exigências de fundamentos religiosos.

A gênese psicológica da superstição

Em contraponto ao dualismo cartesiano corpo-alma, Espinosa (1973) desenvolve novos pressupostos acerca dos aspectos humanos e considera que não há mais como separar a alma do corpo, e que em cada evento há um encontro, o que afeta os indivíduos. Mediante circunstâncias, a afetação pode ampliar ou diminuir a capacidade de ação do sujeito. A partir disso, emergem alguns afetos, tais como medo e esperança. Medo, para o filósofo, é definido como uma tristeza que emerge a partir de uma experiência duvidosa; enquanto a esperança é a alegria inconstante que aparece a partir de um sucesso que duvidamos. Apesar de aparecerem como opostos, ambos os sentimentos estão sob domínio da dúvida. Por isso, o autor afirma que

a não dúvida – ou seja, a segurança – é um dos fundamentos para o exercício da liberdade (ESPINOSA, 1973; 2008; SILVA, 2003).

Em sua obra *O tratado teológico-político* (ESPINOSA, 2008), temos indicações dos aspectos psicológicos que baseiam a superstição e como ela determina comportamentos políticos específicos. Em outras palavras, Espinosa traça a passagem do psicológico para o político a partir de sua teoria acerca das paixões, abordada em *Ética* (ESPINOSA, 1973). Conforme a potência dessas paixões, configuram-se formas distintas de governo, desde o tirânico até o democrático, pois as qualidades dessas paixões tornam os indivíduos livres ou submissos.

No caso da superstição, esta é regida pelas paixões tristes, ou seja, o que conserva e fomenta a superstição é o medo. Estimulada pelas práticas divinatórias e cerimoniais que detêm a capacidade de revelar o real, a superstição se torna um poderoso instrumento de dominação. Segundo Rocha (2008, p. 82), “Como inconstância, a superstição é insânia, disposição passional do ânimo que bloqueia sua potência interna de pensar, sua sã razão. ‘*Mens sana in corpore sano*’, diziam os estoicos: ‘A insânia é uma doença que bloqueia a mente sã’”. Com isso, tratamos de um delírio, de confusão entre imaginação e razão, de um dispositivo que torna as ideias inadequadas em adequadas. “O crédulo acredita no que lhe aparece, não distingue os sonhos da vigília”.

Os desejos imoderados produzem a superstição, segundo a estrutura dos bens da fortuna, que está associada às situações temporais regidas ora pela posse, ora pela privação. Essa oscilação vai reger também o tempo do ânimo do supersticioso. Há, então, uma predominância no tempo da prosperidade da paixão regida pela vaidade. Nesse momento, sentem-se invencíveis e até injuriados se alguém quiser lhes dar algum conselho. No outro ponto do ciclo, há a privação ou adversidade; dessa forma, tornam-se intensas as paixões da esperança e do medo (ESPINOSA, 2008).

Nesse ciclo entre a posse e a carência, segundo Rocha (2008, p. 85), “[...] se as perdas continuam, a tristeza ressentida cresce, o medo se torna pânico. Esse medo inflamado, dominando afetivamente o ânimo preso à ausência dos bens de fortuna almejados, consiste na causa da superstição”.

Em *Tratado teológico-político*, Espinosa (2008), ao distinguir a teologia da filosofia, oferece-nos um caminho para percebermos a importância do papel da religião na vida do indivíduo supersticioso, ou seja, daquele que vive pelo amor à fortuna acima de todas as coisas. Isto à medida em que afirma que os homens, não tendo domínio sobre todas as circunstâncias

da vida, buscam na religião um apoio para as contingências da vida, ou, como diz Chauí (2004, p. 11), “Para tentar compreender a origem da contingência dos bens e dos males imaginam, então, que coisas boas e más lhes acontecem por vontade de entes superiores e poderosos nos quais passam a crer e aos quais passam a adorar e a dirigir preces”.

Todavia, Espinosa (2008) diz que a própria religião não é capaz de dar todo esse suporte para as contingências da vida e muito menos para a flutuação das paixões humanas, às quais o supersticioso está sujeito. Nesse sentido, a teologia racional nasce como um mecanismo que reforça as profecias e as revelações. Dessa forma, a teologia tem a função de fortalecer a fixação nas imagens e experiências, ou seja, nas ilusões. A utilização da razão pela teologia é “instrumental”, pois a mantém à margem como coadjuvante desse processo de evangelização.

Segundo Bittencourt (2010), Nietzsche e Espinosa fazem uma denúncia a partir de uma crítica da tradição metafísica, que sustenta muito da ideologia religiosa normativa por meio da teologia. O autor afirma que ambos os filósofos valorizam e destacam a lição de Jesus quanto à vivência da beatitude e da imanência. Isso faz com que critiquem a religião por tratar a lição de Jesus como algo transcendental e baseado na remissão da culpa e busca de perdão. Ele fala da tentativa de buscar a vivência da prática cristã originária, isso é, da experiência da beatitude vivenciada e transmitida por Jesus.

A Teologia, por meio de seus sacerdotes, interpreta as lições de Jesus como uma vertente do medo e das ameaças, contribuindo para que o povo perca a capacidade de agir e, conseqüentemente, a liberdade. O povo, então, segue as orientações com medo de se expor aos castigos, segundo Bittencourt (2010, p. 55): “O poder sacerdotal se aproveita da impotência de agir dos indivíduos, inoculando-lhes o ódio perante a diferença, circunstância que motiva assim uma compreensão distorcida e miserável da realidade mediante a criação do medo da superstição”.

Nessa mesma linha de pensamento, Nietzsche reforça a ideia de que Deus, mais do que ser uma entidade suprassensível, revela sua essência por meio de uma beatitude interpessoal, propiciando uma satisfação que é vivida pela pessoa, favorecendo a transformação de afetos reativos, como o ódio, o ressentimento e a tristeza. Segundo Bittencourt (2010, p. 61): “Se Jesus fez de sua atividade evangélica uma experiência de amor e alegria, como se justificar então a distorção axiológica que a moral teológica fez de sua obra, estabelecendo as mais violentas perseguições condenatórias contra inúmeras valorações religiosas distintas?”.

Podemos inferir que as manipulações baseadas na roda da fortuna e nas incertezas da vida favorecem a criação de sujeitos amedrontados e vulneráveis às influências externas e às

manipulações que, por sua vez, fazem com que as pessoas, pouco a pouco, tenham menos domínio da própria vida, gerando sujeitos nervosos e reativos a pessoas mais proativas.

Dessa forma, em vez de a religião fortalecer a ligação entre o humano e o divino por meio justamente da imanência das lições aprendidas e pela beatitude, ocorre o inverso, com uma ruptura entre o humano e o sagrado, em que o segundo se dá em um nível transcendental, e não na imanência divina do mundo.

Cabe destacar que pensar, para Espinosa, se expressa pelo desejo de romper “a dor mortal dos conflitos interiores” (CHAUÍ, 2004, p. 8). Dessa forma, a liberdade está associada à capacidade de pensar, de não ser obediente. A teologia parte do pressuposto de uma obediência a leis e a algo superior à razão, fazendo com que o pior não seja aquele que acredita na submissão da razão à teologia, mas aquele que, imerso na superstição, nem cogite tal relação, sucumbindo à última (ESPINOSA, 2008).

Assim, ser livre não é apenas aceitar a multiplicidade de opiniões e pluralidade, mas simplesmente poder pensar e agir sem obediência a ideias transcendentais. O supersticioso dominado pelas imagens cria um ser superior a si com o poder de controlar o próprio destino. A dinâmica psicológica desses ânimos é regida por mecanismos de projeção, pelos quais esse ser superior adquire características humanas. Tais características refletem os próprios sentimentos do indivíduo supersticioso. Então, sentimentos de alguém que se sente merecedor das graças de Deus fortalecem a esperança em dias melhores; caso contrário, sentimentos de débito geram um indivíduo tomado pelo medo de punição e, conseqüentemente, piora de situação de vida.

Reiterando, segundo Rocha (2008, p. 88):

Podemos dizer que o núcleo do delírio supersticioso é essa projeção de sua pessoa a tudo e a todos, projeção que é antropomorfismo e personalização. O supersticioso crê, sem saber, talvez que seus desejos imoderados por bens da fortuna, bem como suas vaidades, esperanças e medos são o centro do universo, o núcleo em torno da qual gravita mesmo a vontade divina: o seu delírio é precisamente a construção de imagens acerca de uma natureza e de um deus girando em torno dos apetites humanos.

O horizonte de ação política constituído a partir da multiplicidade de singularidades é o que forma a potência de multidão. A liberdade deve ser considerada sob o ponto de vista da tensão entre poder e potência. Quanto mais a multidão utilizar uma potência – no sentido efetivo e da não subordinação –, mais haverá legitimidade do poder público e mais intensa poderá ser essa expressão. Do contrário, quanto mais se deixar abater pela superstição e pelos dispositivos

de representação, o resultado será a transcendência de poder. A tirania procura se manter pela superstição para aumentar o raio de poder; portanto, a multidão poderá somente conservar a liberdade, desde que a potência da autoridade seja preservada pela proteção da própria multidão. Portanto, não é a representação que organiza a multidão, mas a multidão que determina a produção do direito no espaço público (MOREIRA, 2008; GUIMARAENS, 2006; BITTENCOURT, 2009).

Espinosa ressalta que essa potência de multidão não poderá ser confundida com “massa”, já que aquela representa o anseio de transformação social, enquanto esta estaria ligada à alienação das potências intrínsecas dos indivíduos e sua desarticulação como sociedade (GUIMARAENS, 2006). Com isso, estabelece-se uma dialética entre o sujeito e a sociedade, que tem nessa ideia de participação uma das formas de concretização dos parâmetros de convivência democrática entre as pessoas, na busca da felicidade ético-política (SAWAIA, 2017).

Nesse sentido, é importante lembrarmos que as primeiras iniciativas de enfrentamento da pandemia de Covid-19 se deram por meio de movimentos sociais e organizações de base comunitária, tendo em vista o negacionismo do governo federal em menosprezar essa importante crise sanitária (SAWAIA et al., 2020). Apesar de bastante rica e fundamentada, a revisão de literatura não avança no sentido de entrar em diálogo com um determinado contexto e/ou determinada realidade oriunda dos reflexos da pandemia de Covid-19.

A articulação entre o psicológico e o político

Para Espinosa, a ação política é discutida isenta dos preconceitos comuns à visão moral, que contribuem para uma apreensão abstrata e transcendente das ações humanas (BITTENCOURT, 2009). A política faz parte da natureza humana e é expressa pelo que Espinosa (1973) define por *conatus*. O filósofo afirma que há uma conexão entre esses afetos e a manutenção de sua existência, que se dá por uma potência de ação, sendo esta possível de ser ampliada quando os encontros são favoráveis à própria subsistência, e enfraquecida – mas nunca anulada – se há a existência de maus encontros, cuja função é o padecimento do sujeito. O filósofo estuda essa potência para compreender as paixões que motivam o encontro dos homens e ressalta que a liberdade deste pode ser exercida quando seu *conatus* é determinado por ideias adequadas, que objetivam a amplitude existencial (BITTENCOURT, 2009; SAWAIA et al., 2020).

A superstição vem como uma poderosa e heterônoma ferramenta de despotencializar a capacidade humana em prol de explicações a respeito da servidão. Hoje, a superstição está sendo substituída pela ideologia, ou seja, o que a religião emanava por “eles não sabem o que fazem e como fazem”, agora, pode ser dito: “eles sabem o que fazem, e continuam fazendo”, mantendo a estrutura de dominação permanente, apesar das transformações em sua práxis. Em outras palavras, a condenação da superstição para Espinosa, hoje em dia, traduz-se na ilusão de que a autonomia será alcançada em meio ao capitalismo (MOREIRA, 2008; BITTENCOURT, 2009).

No caso da pandemia de Covid-19, vemos que o afeto tem se tornado um dos remédios mais receitados nos meios de comunicação – seguindo a mesma linha da superstição: “reforce o afeto”, “este é um momento de partilha e afeto” *etc.* – para trazer ao sujeito formas de encarar a atual conjuntura. Porém, pouco se discute o efeito colateral, já que essa afetação é fugaz e ilusória. Como já discutido aqui, evidencia-se uma ditadura de alegria dentro desse panorama e, conseqüentemente, potências sendo enfraquecidas pela massa – sem estímulo ao conhecimento (ESPINOSA, 2008; SAWAIA *et al.*, 2020).

Em uma perspectiva tradicional da concepção política, a coerção pelo medo deve reger e conformar a sociedade. Para Espinosa, um homem regido pelo medo não é livre, pois é regido pelos afetos tristes, que, por consequência, diminuem a potência de ação dele. Essa questão do medo nos remete à compreensão da prevalência da superstição. O medo da morte, do ciclo da fortuna, reforçados por esse tirano coloca os súditos sob sua influência. Segundo Bittencourt (2009, p. 104), Espinosa diverge da filosofia política tradicional de Hobbes, mas não de Maquiavel, em *O Príncipe*, isso “porque ele compreende as relações políticas a partir de um viés intrinsecamente imanente, interpretando o jogo político não como ele deveria ser, mas como de fato ele é”.

Nessa perspectiva, é importante destacar as diferenças em relação a Descartes, principalmente, quanto à proposta de uma moral provisória. Isso porque essa moral cria uma lei segundo a qual os homens devem obedecer a algo externo à própria natureza, em prol de uma suposta ordem social sem discutir, de forma a fortalecer a potência de ação dos cidadãos. Para Bittencourt (2009, p. 106), “A redação de um sistema ético autêntico pressupõe a compreensão dos mecanismos coercitivos do poder político, e os meios concretos pelos quais o indivíduo pode adquirir uma genuína liberdade diante dessa situação”.

Como discutido, quando nos referimos à realidade pandêmica no Brasil, compreendemos que não se trata só – e somente – de uma difusão viral. Observamos

movimentos políticos intensos, cujo padecimento e enfraquecimento do sujeito são historicamente mecanismos eficazes para pertencimento e poder (CHAUI, 2003). As consequências apareceram de diversas maneiras, desde formatos midiáticos, como as *Fake News*, até mesmo sob a apreensão de ineficácia e indisponibilidade de recursos para tratamento na saúde pública (CARVALHO; NASSIF; LIMA, 2020; SAWAIA et al., 2020).

Como vimos anteriormente, o afeto terá duas dimensões: a) a das modificações no meu corpo e na minha mente, que sofrem na forma de sentimentos e b) a da experiência da afetação, sendo que essa movimentação depende do meu *conatus* e da qualidade ética da minha existência (SILVA, 2003). A partir da compreensão do contexto político descrito, inferimos que a disposição psicológica às vaidades, geradora de uma instabilidade emocional produz, como vimos, um sujeito suscetível às influências externas. Nesse momento, podemos vislumbrar o comportamento político desse indivíduo supersticioso. Ou, de outra maneira, pensar essa articulação entre o psicológico e o político.

De antemão, compreendemos que o psicológico é uma dimensão da constituição humana, assim como o social, o cultural e o econômico, não se reduzindo à compreensão de algo intrínseco aos indivíduos ou, ainda, o psicológico como algo inacessível, porque subjetivo.

Nesse sentido, podemos compreender que o político se configura por meio do sujeito psicologicamente supersticioso, ou, de outra forma, pela compreensão da dinâmica das paixões, produzindo potência de agir ou de padecimento. Para Espinosa, a política não se traduz na compreensão racional desta, como a tradição coloca, ou seja, do esforço de afastamento das paixões como algo prejudicial à razão e à condução das leis e dos governos. Dessa forma, Espinosa afirma a naturalidade das paixões. O autor fala da paixão que leva os homens a se encontrarem; é por meio do outro que ele descobre a si mesmo. O conceito de potência de ação, da ética de Espinosa abarca a afetividade como elemento importante no processo de emancipação do sujeito (CHAUI, 2003). A superstição invade o campo da vida em comum quando o indivíduo não somente coloca em outrem o controle do seu destino, mas da vida em comum.

Espinosa ilustra essa passagem do psicológico para o político por meio da história de Alexandre, o Grande. Ele, vaidoso de seus feitos e acreditando ser um semideus, cada vez mais é dominado pela superstição, inflada pelos sacerdotes que incentivaram essa crença de que fosse quase um deus. No auge do ciclo de medo e esperança, ele não consulta Aristandro, o profeta, somente para ter profecias a respeito de si mesmo, alimentando a imagem de conquistador, mas questiona o destino de seu próprio exército.

A parte política da teoria da superstição se estrutura em torno de uma máxima de Quinto Cúrcio, citada por Espinosa: a superstição é o mais eficaz meio de controlar a multidão. Como veremos, essa eficácia ocorre na medida em que a superstição permite um controle dos desejos e paixões dos homens, forçados a delirar, imaginam que sua superstição é religião, que sua servidão é liberdade (ROCHA, 2008, p. 92).

Processos psicossociais e práticas comunitárias: algumas reflexões atuais e o panorama pandêmico

Essas considerações acerca do papel preponderante da religião na Modernidade e a influência dela na cultura política se tornam mais claras se associarmos o processo de globalização do capitalismo às suas consequências bastante complexas e promotoras de desigualdade. Isso porque o avanço da globalização dificulta a consolidação dos princípios democráticos. A equidade, por exemplo, é comprometida devido à exclusão social de grandes contingentes de pessoas que nem conseguem acessar, em sentido *lato*, seus direitos (PELLEGRINI FILHO, 2004).

Pelos mesmos motivos, a participação e o controle social também são dificultados, porque são ineficazes e incompatíveis com um cotidiano marcado pela sobrevivência. Esses aspectos reiteram estudos que apontam para uma relação inversamente proporcional entre a pobreza e a capacidade de organização comunitária (PUTNAM, 1996).

Esses aspectos caracterizam o desmonte do Estado, ou seja, gradual e sistematicamente vemos políticas públicas se tornando “improdutivas”, já que não acompanham os mesmos lucros que a iniciativa privada gera. Por isso, notamos cada vez mais posicionamentos de liberais em prol do Sistema Único de Saúde (SUS), porém, calcados em interesses capitalistas, e não com pensamentos igualitários. Vale salientar que a militância da saúde coletiva se esgota em um nicho econômico de alta demanda tecnológica, em que, por meio de estratégias competitivas, é submetida às prestações de serviços privados. A tendência é sucumbir o Estado, perdendo a objetividade nos níveis de cuidados assistenciais em saúde aos mais vulneráveis e concentrando seus esforços na maior lucratividade (MONTEIRO, 2020).

Nessa direção, vemos um processo de globalização que produz novas demandas, marcadas pelo individualismo e egoísmo, incentivando a busca de soluções individuais e apostando em um sujeito racional regido pela ansiedade de superação e pela adequação às constantes mudanças tecnológicas, sociais e econômicas. As relações humanas passam, assim, a ser alvo desse mesmo raciocínio capitalista, tornando-se fugazes e voltadas para a alimentação de narcisismos exacerbados (SAWAIA, 2017). A força dessa configuração neoliberal

intensifica as desigualdades sociais, que são articuladas às diferentes formas de inviabilizar e tornar não audível os mecanismos perversos que marcam o atravessamento estético sobre a ideia de liberdade (MOREIRA, 2008).

A chegada da pandemia de Covid-19 escancarou as mazelas do sistema capitalista, que há tempos são denunciadas pelas periferias dos centros urbanos, especialmente aqueles em situação de vulnerabilidade social, destacando pessoas em situação de rua e pessoas em moradias precárias e insalubres. Os mais vulneráveis foram e ainda são atingidos de forma diferente pelo vírus. As eficazes medidas de prevenção, como distanciamento social e higienização das mãos, não estão ao alcance de toda a população, evidenciando que as ações em saúde implementadas não consideraram os determinantes sociais para a Covid-19. Além disso, a subutilização da Atenção Primária à Saúde (APS) e dos Agentes Comunitários de Saúde (ACS) para ações de monitoramento e controle de uma doença contagiosa mostrou que as medidas hospitalocêntricas ainda são aquelas com maior investimento no setor de saúde (AFFONSO *et al.*, 2021).

Assim, a fluidez passa a representar a qualidade das práticas humanas (BAUMAN, 2007), caracterizada por uma comunicação humana que ocorre por meio de jogos extremamente competitivos, em que o importante é dominar em vez de trocar, pois, se por um lado, a intimidade é preservada a qualquer custo, como um bem inatacável, por outro, manipular os afetos alheios é uma estratégia que aplaca tal batalha, dando-nos a sensação de que ainda temos alguma característica humana.

A ordem social dominante não apenas colabora para a vivência do que Martín-Baró (2017) chamou de fatalismo como a reforça constantemente. À medida que a sociedade neoliberal, opressora e exploradora impossibilita diariamente a superação das desigualdades sociais, favorece a ideia de que o destino de cada um e de todos é inescapável. O conceito do fatalismo traz, justamente, a compreensão da existência humana como predeterminada; portanto, com todos os fatos ocorrendo para a concretização desse destino, não há possibilidade de mudança. A resignação, a passividade e o presentismo são características fundamentais do fatalismo e se manifestam em três dimensões: nas ideias, nos afetos e nos comportamentos.

Compreender que o fatalismo é um processo que dá sentido a uma existência considerada sem possibilidades traz também a compreensão, em alguma esfera, do crescimento considerável do número de igrejas evangélicas nas periferias dos centros urbanos, nas comunidades, justamente onde as iniquidades saltam, de forma muito concreta, aos olhos.

Durante a pandemia de Covid-19, o negacionismo científico foi disseminado a partir do obscurantismo evangélico neopentecostal, com a adoção de uma perigosa linguagem utilizada deliberadamente pela elite política-religiosa-empresarial brasileira, em conjunto e fortalecida pelo governo federal (GUERREIRO; ALMEIDA, 2021). Todavia, cabe destacar que 80% dos fiéis apoiaram as medidas de segurança, segundo o Instituto pentecostal (OLIVEIRA *et al.*, 2020), sendo que a intransigência se manteve pelas lideranças da Igreja Universal do Reino de Deus.

Um aspecto fundamental do fatalismo diz respeito à aceitação do destino como algo imutável, posto que é plano divino para sua existência. Com essa dinâmica de funcionamento, torna-se fácil a cooptação de muitas pessoas para o fanatismo religioso e, com isso, a total ausência de consciência da organização social. É a religião assumindo um lugar muito vantajoso para a classe dominante e opressora, e sufocando a compreensão de que o fatalismo está diretamente relacionado à estrutura social e às condições políticas, econômicas e culturais de cada sistema.

Na pandemia de Covid-19, em contextos de vulnerabilidade social, o presentismo, outro aspecto importante do fatalismo, pode auxiliar como base para a análise de tantas situações com pessoas se expondo ao risco de contaminação: já que não há perspectivas para o futuro, já que o destino está traçado e é imutável, o que realmente importa é podermos viver o hoje sem nenhuma preocupação ou cuidado, porque o plano divino já está feito e será concretizado de qualquer forma.

Nesse contexto, perde-se de vista que a estrutura social não é natural, mas histórica, e que acontece a partir das relações intersubjetivas de coletivos e indivíduos. Cada um e todos são construtores e construídos na sociedade, sendo assim, há possibilidades de mudanças, desde que a ruptura com o fatalismo seja uma realidade concreta na relação entre a pessoa e o seu mundo, o que implica, portanto, tanto mudança individual quanto social (MARTÍN-BARÓ, 2017).

Com medidas sanitárias globais que não atingem as necessidades e as reais condições das populações extremamente vulneráveis, coletivos e comunidades, especialmente movimentos sociais de base comunitária mostram sua força e organização para o enfrentamento da pandemia a partir de seus próprios recursos e ações solidárias, expondo que é necessário ir além de protocolos implementados de forma hierarquizada e que desconsideram as condições de vida dos indivíduos (ORTEGA; BEHAGUE, 2020), descortinando a força da multidão em seu perseverar na existência.

O perigo, portanto, nesse contexto de Covid-19, em um cenário de acirramento das consequências da desigualdade social, está no direcionamento perverso dos interesses capitalistas do governo bolsonarista, que direcionou suas políticas públicas de tal maneira que as paixões tristes e a servidão serão recompensadas por bens materiais, como, por exemplo, “fique em casa e ganhará o auxílio emergencial”. No ritmo de vida que permeia esse processo de globalização, em que o imediatismo é uma de suas principais características, as possibilidades de questionamentos e reflexões deverão ser abafadas. Recordamos aqui os pensamentos espinosistas em que o conhecimento é chave para a amplitude da potência de ação (SAWAIA *et al.*, 2020).

A produção de uma singularidade marcada pelo medo e pela competição gera também uma sociedade menos solidária e contínua, acirrando mecanismos de exclusão social em defesa de interesses de alguns grupos sociais. Sawaia (2017) aponta para as consequências da exclusão social, provocando o esgarçamento do tecido social e o consequente desengajamento material e simbólico das pessoas nas redes sociais. Isso significa que repensar a própria democracia é assumir a multiplicidade como origem e, portanto, fundamento do espaço político, em que apenas com a potência dos muitos há o surgimento dessas formas instituídas de poder.

Os processos psicossociais são compreendidos como aqueles que influenciam as relações sociais das pessoas e, por sua vez, estão influenciados por circunstâncias sociais e supõem subprocessos de caráter cognitivo, afetivo, motivacional, gerando consequências comportamentais (MONTERO, 2003). A partir da psicologia social, temos estudos que buscam compreender as formas pelas quais os indivíduos e grupos constroem seu mundo interno e conseguem compreender e interagir com as pessoas. Tais processos, segundo Montero (2003), referem-se aos hábitos, à naturalização e à familiarização, possibilitando que os indivíduos aprendam códigos que são compartilhados entre as pessoas.

Os indivíduos, quando movidos pelo bem comum, conseguem alcançar um estado de concórdia e harmonia em que poderão ter grande impacto social e cultural. Compreender alguns desses processos na perspectiva da psicologia social comunitária significa questionar uma apreensão passiva, acrítica de tais códigos de convivência social, principalmente se temos a perspectiva de transformação social.

As tradições religiosas foram se libertando de seus contextos geográfico-culturais de origem. O futuro aponta para uma sociedade que contempla a pluralidade, sem uma instituição que detenha o poder simbólico total. Ademais, há o surgimento de novos “especialistas” religiosos que se tornaram produtores de novos símbolos e que ocupam o mesmo lugar ou

função, tais como: escritores, jornalistas, figuras da mídia, terapeutas, filósofos etc. Esses novos intermediários geram formas de identificação e criam comunidades de práticas e crenças. Portanto, trata-se de uma instância decisória cada vez mais subjetiva e complexa. Isso faz com que o individualismo e a competitividade se enalteçam, e a multidão se enfraqueça (MOREIRA, 2008; BITTENCOURT, 2009).

Dessa forma, compreender as bases cognitivas e afetivas que sustentam os modos de atuar dos indivíduos é um primeiro passo para o questionamento daquilo que pode ser prejudicial, despregando-se de amarras que sufocam a potência de ação dos sujeitos. Na perspectiva da psicologia social comunitária, pensamos em categorias desestabilizadoras, ou seja, que problematizam e desnaturalizam valores sociais e morais vigentes.

Considerações finais

Consideramos que o pensamento de Espinosa, destacando o *Tratado teológico-político*, seja uma “ferramenta” importante para a compreensão do papel dos afetos na configuração das formas de sociabilidade na era da globalização, especialmente no momento pandêmico, e a consequente necessidade de se discutir e rever a qualidade dos vínculos comunitários. Na relação intersubjetiva, por exemplo, em um grupo na comunidade, as pessoas podem se sentir mais ou menos potencializadas; isso sugere que tanto a busca de satisfação de suas necessidades como o confronto de suas visões de mundo ficam mais salientes, gerando novas forças dentro do grupo, que causam impacto no indivíduo e na configuração grupal e comunitária.

Nesse sentido, cogitamos que discutir a participação social hoje sugere a construção de um processo que valoriza um olhar a partir do campo psicossocial, ou seja, de apreensão de um processo de mudanças subjetivas e psicológicas atrelado ao contexto sócio-histórico e cultural, revelando, provavelmente, modos de participação social singulares, tendo como meta a emancipação e o fortalecimento dos indivíduos e grupos sociais (SAWAIA, 2017).

Assim, em muitas localidades marcadas pela exclusão social, principalmente aquelas marcadas pela pobreza e violência em suas várias faces, as igrejas fundamentalistas fazem as vezes de outras formas de organização social, como associações de bairro, movimentos sociais e mesmo o Estado, este último visto como aquele que deveria garantir direitos sociais básicos (MONTINHO; CASTRO-SILVA, 2013). Dessa forma, acreditamos que é imprescindível discutirmos mais intensamente o papel do Estado e das organizações de base comunitária, incluindo as organizações não governamentais, na construção de um Estado que esteja separado

administrativamente da igreja e respeite a liberdade de diferentes crenças em prol da formação de sujeitos de direito.

Referências

AFFONSO, M. V. G. *et al.* O papel dos determinantes sociais da saúde e da atenção primária à saúde no controle da COVID-19 em Belém, Pará. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, 2021. DOI: 10.1590/S0103-73312021310207. Disponível em: <https://bit.ly/3t7rQ15>. Acesso em: 18 jan. 2022.

BAUMAN, Z. **Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores**. Buenos Aires: Paidós, 2007.

BITTENCOURT, R. N. Espinosa e a crítica da política dos afetos tristes. **Achegas**, Rio de Janeiro, n. 41, p. 104-119, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/3uXV98P>. Acesso em: 18 jan. 2022.

BITTENCOURT, R. N. Espinosa, Nietzsche e a denúncia da moral teológica como distorção axiológica das disposições afirmativas da autêntica práxis crística. **Trilhas Filosóficas**, Caicó, v. 3, n. 1, p. 54-69, 2010. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1748>. Acesso em: 18 jan. 2022.

CARVALHO, L.; PIRES, L. N.; XAVIER, L. L. COVID-19 e desigualdade no Brasil: a distribuição dos fatores de risco no Brasil. **Ondas Brasil**, Praia Grande, p. 1-3, 2020. Disponível em: <https://ondasbrasil.org/covid-19-e-desigualdade-a-distribuicao-dos-fatores-de-risco-no-brasil-relatorio/>. Acesso em: 12 jan. 2022.

CASTIEL, L. D.; DIAZ, C. A. **A saúde persecutória: os limites da responsabilidade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.

CASTRO-SILVA, C. R.; IANNI, A.; FORTE, E. Desigualdades e subjetividade: construção da práxis no contexto da pandemia de covid-19 em território vulnerável. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 30, n. 2, 2021. DOI: 10.1590/S0104-12902021210029. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-1252200>. Acesso em: 12 jan. 2022.

CHAUÍ, M. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHAUÍ, M. O retorno do teológico-político. *In*: CARDOSO, S. (org.). **O retorno ao republicanismo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004. p. 93-133.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

ESPINOSA, B. **Ética**. São Paulo: Abril, 1973. p. 280-325. (Coleção Os pensadores).

ESPINOSA, B. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOHN, M. G. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2010.

GUERREIRO, C.; ALMEIDA, R. Negacionismo religioso: Bolsonaro e lideranças evangélicas na pandemia Covid-19. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 2, p. 49-73, 2021. DOI: 10.1590/0100-85872021v41n2cap02. Disponível em: <https://bit.ly/34HE0pe>. Acesso em: 15 jan. 2022.

GUIMARAENS, F. Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte. **Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 29, 2006. DOI: 10.17808/des.29.291. Disponível em: <https://bit.ly/3528odx>. Acesso em: 14 jan. 2022.

MARTÍN-BARÓ, I. O latino indolente: caráter ideológico do fatalismo latino-americano. *In*: MARTÍN-BARÓ, I. **Crítica e libertação na psicologia**: estudos psicossociais (org.). Tradução de Fernando Lacerda Júnior. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 173-203.

MONTERO, M. **Teoría y práctica de la psicología comunitaria**: la tensión entre comunidad y sociedad. Buenos Aires: Paidós, 2003.

MONTEIRO, N. O Estado em desmonte frente à epidemia da covid-19. **Physis**: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 30, n. 3, 2020. DOI: 10.1590/S0103-73312020300304. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/9KBHm65F9g5cV5TqymPcR7f/?lang=pt>. Acesso em: 22 jan. 2022.

MOITINHO, L. S. L.; CASTRO-SILVA, C. R. Aspectos psicossociais de uma intervenção comunitária na periferia de São Paulo. **Psicologia**: Teoria e Prática, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 92-104, 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1516-36872013000100008&script=sci_abstract. Acesso em: 12 jan. 2022.

MOREIRA, A. S. O deslocamento religioso na sociedade contemporânea. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 22, n. 34, p. 70-83, 2008. DOI: 10.15603/2176-1078/er.v22n34p70-83. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/220>. Acesso em: 12 jan. 2022.

OLIVEIRA, C. D. M. et al. As organizações religiosas brasileiras frente à pandemia de covid-19. **Journal of Latin American Geography**, Baton Rouge, v. 19, n. 3, p. 272-279, 2020. DOI 10.1353/lag.2020.0049. Disponível em: <https://digitalcommons.lsu.edu/jlag/vol19/iss3/21/>. Acesso em: 12 jan. 2022.

OROPEZA, I. D.; ROSA, M. P. Psicologia social a partir da América Central: desafios e perspectivas: entrevista com Ignacio Martín-Baró. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 826-839, 2021. DOI: 10.12957/epp.2021.61072. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812021000200024. Acesso em: 12 jan. 2022.

ORTEGA, F.; BEHAGUE, D. P. O que a medicina social latino-americana pode contribuir para os debates globais sobre as políticas da covid-19: lições do Brasil. **Physis**: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, 2020. DOI: 10.1590/S0103-73312020300205. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/BMZ6CcfgdCSXmkCmc9nCHcB/?lang=pt#>. Acesso em: 22 jan. 2022.

PELLEGRINI FILHO, A. Pesquisa em saúde, política de saúde e equidade na América Latina. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 339-350, 2004. DOI: 10.1590/S1413-81232004000200011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/8Ysy9QPBMxbwrmJG4yQm9zG/?lang=pt>. Acesso em: 22 jan. 2022.

PEREIRA, P. A. P. Proteção social contemporânea: cui prodest? **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 116, p. 636-651, 2013. DOI: 10.1590/S0101-66282013000400004. Disponível em: <https://bit.ly/3uYdJNO>. Acesso em: 7 jun. 2016.

PUTNAM, R. **Comunidade e democracia**. A experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

ROCHA, A. M. Espinosa e o conceito de superstição. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 1, n. 12, p. 81-89, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/100365>. Acesso em: 22 jan. 2022.

SAWAIA, B. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In: SAWAIA, B. **As artimanhas da exclusão**: análise psicossocial e ética da desigualdade social. São Paulo: Vozes, 2017. p. 97-118.

SAWAIA, B. B. et al. **Expressões da pandemia**, São Paulo, v. 1, 2020. Disponível em: <https://www5.pucsp.br/nexin/expansoes-da-pandemia/expressoes-da-pandemia-vol-1.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2022.

SILVA, G. Sobre o “medo” e “esperança” em Baruch de Espinosa. In: BECKER, R. C. *et al.* (org.). **Spinoza e nós**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2003. p. 21-24.

SVARTMAN, B. P.; GALEÃO-SILVA, L. G. Comunidade e resistência à humilhação social: desafios para a psicologia social comunitária. **Revista Colombiana de Psicología**, Bogotá, v. 25, n. 2, p. 331-349, 2016. DOI: 10.15446/rcp.v25n2.51980. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-54692016000200009&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 18 jan. 2022.

Submetido em 22 de março de 2023.

Aprovado em 9 de julho de 2023.