

A Psicologia Comunitária

“Nós vos pedimos com insistência,
nunca digam : isto é natural,
diante dos acontecimentos;
Nunca digam: isto é natural,
Para que nada passe a ser imutável”.

Bertold Brecht

Apresentando o tema...

O referencial teórico sócio-histórico em Psicologia Social Comunitária norteará este trabalho, que está baseado em quatro eixos: a Psicologia Comunitária como um espaço de alargamento da Psicologia; a inserção da Psicologia Comunitária na formação do psicólogo; o lugar do pesquisador na comunidade; a Psicologia Comunitária se apresentando como um projeto coletivo de resistência no debate contemporâneo.

O meu trabalho em um Posto de Saúde na comunidade de Muzema colocou-me frente ao “possível” e ao inexplicável. Como buscar uma inserção do psicólogo na comunidade a partir do trabalho realizado no Posto? Qual o meu posicionamento frente ao sofrimento psicossocial, às diferenças, às desigualdades sociais? Projetos coletivos fazem parte da formação do psicólogo? Como vejo Muzema, inserida na Zona Oeste da nossa cidade?

Tais perguntas e muitas outras emergem de um profissional engajado no entendimento da subjetividade como um processo histórico. Aproximam a minha postura frente ao reconhecimento da historicidade de todos os processos humanos e sociais. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2003) revela que a história não é uma linha reta, nem um processo cumulativo. A mudança histórica emana da irritação dos humanos frente àquilo que acham doloroso em sua condição, porque querem reverter o seu sofrimento. Livrar-nos do que nos aflige traz alívio, mas um alívio transitório, uma vez que a nova condição rapidamente revela seus aspectos desagradáveis. O alimento de uns é o veneno de outros, e as pessoas em fuga quase nunca encontram a unanimidade na seleção de realidades que precisam de

atenção e reforma. Cada passo que nos afasta do presente será visto por alguns com entusiasmo e por outros, com apreensão. Progresso é um membro da família dos “conceitos vivamente contestados”. O balanço do passado, a avaliação do presente e a previsão do futuro são atravessados pelo conflito e eivados de ambivalência (p.23).

Tomando como eixo condutor o pensamento de Bauman frente ao processo histórico, pretendo recorrer, nesta breve apresentação, como a comunidade foi apropriada pelos homens na modernidade, para posteriormente investigar este conceito na Psicologia Social Comunitária.

Nisbet (1973) mostra que, no Iluminismo, ocorre um movimento de hostilidade intelectual à comunidade, caracterizado pela defesa de uma sociedade fundada em um contrato entre homens livres (não membros de corporações ou camponeses) que se vinculam, racionalmente, em modos específicos e limitados de associações. Este movimento anticomunitário, oriundo do desejo de destruir a ordem feudal injusta, foi reforçado pelas duas revoluções, a francesa e a industrial. Comunidade torna-se, assim, inimiga do progresso que se vislumbra no final do séc. XVIII. Todas as forças sociais unem-se com o objetivo de eliminar os restos comunais herdados da Idade Média e que penetram no século XIX (apud Sawaia, 1999b).

O capitalismo moderno, na expressão de Marx e Engels, “derrete todos os sólidos”. As comunidades auto-sustentadas e auto-reprodutivas aparecem na relação de sólidos a serem reduzidos a líquidos. “Os sólidos eram liquefeitos para que outros sólidos, mais sólidos do que os derretidos, pudessem ser forjados”. Se, para os poucos escolhidos, o surgimento da ordem moderna implicava o início de uma expansão da auto-afirmação individual, para a grande maioria apenas anunciava o deslocamento de uma situação penosa para outra de igual valor. Essa maioria ficou submetida a uma rotina diferente e artificial, mantida pela coação, considerando que foram destruídos os laços comunitários que a mantinham em seu lugar (Bauman, 2003, p.33).

Este autor também cita hipóteses que formavam o “fundamento epistemológico” da experiência de comunidade, como uma história social e individual mais duradoura, mais segura e mais confiável do que o tempo de uma vida individual. Ele se inspira em Stein (1965), que interpreta a ausência desta

experiência como sinal de “decadência”, “desaparecimento” ou “eclipse” da comunidade:

As comunidades se tornam cada vez mais dispensáveis... As lealdades pessoais diminuem seu âmbito com o enfraquecimento sucessivo dos laços nacionais, regionais, comunitários, de vizinhança, de família e, finalmente, dos laços que nos ligam à imagem coerente de nós mesmos (apud Bauman, 2003, p. 48).

Observa-se, como colocado por Bauman, que a experiência de comunidade é enfraquecida no capitalismo. Como pensar o conceito de comunidade inserido na Psicologia Social? A Psicologia Social é construída a partir de qual contexto histórico?

A introdução do conceito de comunidade e sua problematização inserem-se em um movimento amplo de avaliação crítica do papel das ciências humanas e sociais, desencadeado nos anos 60, tendo seu ápice nos anos 70 e 80, principalmente nas práticas de saúde mental (Sawaia, 1999b, p.35).

Até os anos 70, quando foi introduzida no corpo teórico da psicologia comunitária não se encontram referências explícitas sobre comunidade nas obras de psicologia social, (Sawaia,1999b, p.42). Esta mesma autora constata que, na psicologia social, ramo da psicologia criado no início do século XX, o conceito de comunidade aparece no lugar do de grupo e de interação social. Com nítida influência da psicologia social norte-americana, os estudos sobre fenômenos coletivos, que se apresentavam decorrentes dos problemas sociais da Segunda Guerra Mundial, tinham como objetivo ajustar e adaptar comportamentos individuais ao contexto social:

Comunidade entrou na psicologia no seio de um corpo teórico orientado pelo condutivismo e pelo método experimental, com o objetivo de integrar indivíduos e grupos a partir da transformação de atitudes, inspirado nos estudos psicossociais sobre grupo. A diferença entre comunidade e grupo era dada pelo simbolismo do primeiro como denotativo de legitimidade da práxis psicossocial com associações tão variadas como estado, sindicatos e movimentos revolucionários (Sawaia,1999b, p. 44).

Compreende-se, a partir do exposto, a importância da crítica ao positivismo destes estudos norte-americanos, que visavam à integração social e à produtividade econômica, mas não consideravam a exclusão social. Se a objetividade dos fatos se colocava como o mais urgente, esquecia-se do ser

humano como agente de mudança e sujeito da história. A dicotomia subjetividade-objetividade estava marcada. A ideologia capitalista penetra nestes estudos visando muito mais reproduzir as relações sociais apontadas pela ideologia dominante do que possibilitar a transformação social. O debate sobre o paradigma positivista nas práticas psi torna-se especialmente urgente:

A afirmativa de que o positivismo, na procura da objetividade dos fatos, perdera o ser humano decorreu de uma análise crítica de um conhecimento minucioso enquanto descrição de comportamentos que, no entanto, não dava conta do ser humano agente de mudança, sujeito da história (Lane, 1992, p.12).

No final dos anos 70, os movimentos latino-americanos, a retomada da tradição psicanalítica na França após o movimento de 68 e a crítica que se faz à psicologia social norte-americana possibilitam uma psicologia voltada para trabalhos comunitários e que atendem a nossa realidade social brasileira:

É dentro do materialismo histórico e da lógica dialética que vamos encontrar os pressupostos epistemológicos para a construção de um conhecimento que atenda à realidade social e ao cotidiano de cada indivíduo e que permita uma intervenção efetiva na rede de relações sociais que define cada indivíduo _ objeto da Psicologia Social (Lane, 1992, p.15).

Para Maria de Fátima Quintal de Freitas (1996), estes trabalhos de “Psicologia Comunitária”² explicitaram uma prática da Psicologia Social, comunicando seu compromisso político e consentindo que críticas às teorias psicossociais e a-históricas fossem apontadas. Esta autora sustenta que, ao falar de Psicologia Social Comunitária, exige-se ressaltar alguns aspectos como: uma referência teórica na qual a prática está definida pelo campo de produções da psicologia social, crítica e histórica, que concebe o homem em uma perspectiva sócio-histórica dialeticamente construída e em movimento; um trabalho de cunho coletivo, cujas especificidades do contexto deve se caracterizar por um viés inter, multi e transdisciplinar; um estabelecimento de articulações entre aspectos microestruturais e macroestruturais, teóricos e práticos, considerando categorias

²Um dos primeiros registros de trabalho publicado no Brasil sobre a expressão “Psicologia Comunitária” foi de D’Amorim (1980): “A Psicologia Comunitária: considerações teóricas e práticas”. Em setembro de 1981, a Profª Silvia T. Maurer Lane fez a conferência “Psicologia Comunitária na América Latina” e Derdick apresentou o trabalho “Psicologia Comunitária em bairros periféricos de Osasco”, ambos no I Encontro Regional de Psicologia na comunidade, na PUC-SP.

conceituais como consciência, identidade, atividade-trabalho, afetividade-emoção, grupo e poder; um desenvolvimento de proposta de pesquisa participante, considerando que não basta observar e descrever a realidade, há que intervir para propiciar mudança no tocante à construção da cidadania.

Pelo exposto por Freitas, considera-se que o referencial sócio-histórico na Psicologia Social Comunitária nos convida a rever nossas práticas a partir de novos pressupostos epistemológicos.

O psicólogo na comunidade tem alguns desafios pela frente: questionar os modelos teóricos e metodológicos da sua formação; enfrentar as questões referentes à pobreza, à opressão e à violência, decorrentes das condições de vida da população da comunidade; inserir-se junto com outros profissionais da comunidade para a construção de projetos coletivos que visem à emancipação social, fortalecendo laços comunitários.

2.1

A Psicologia Comunitária: Um espaço de alargamento dos domínios tradicionais da Psicologia

“A psicologia social ao qualificar-se de comunitária, hoje, explicita o objetivo de colaborar com a criação desses espaços relacionais, que vinculam os indivíduos a territórios físicos ou simbólicos e a temporalidades partilhadas num mundo assolado pela ética do “levar vantagem em tudo” e do “é dando que se recebe”. Esses espaços comunitários se alimentam de fontes que lançam a outras comunidades e buscam na interlocução da fronteira o sentido mais profundo da dignidade humana. Enfim ela delimita seu campo de competência na luta contra a exclusão de qualquer espécie (Sawaia, 1999b, p.51)”.

Gostaria, neste texto, de acompanhar o surgimento da Psicologia Social Comunitária, a partir do questionamento feito por nós, psicólogos, de nossos modelos teórico-metodológicos. Tais modelos foram construídos em solos sociais, políticos e econômicos férteis, os quais possibilitaram que os mesmos fossem desenvolvidos. Pretendo mostrar que este questionamento aparece vinculado a uma reflexão destes profissionais em suas atuações, tradicionalmente exercidas em clínicas, escolas e organizações.

Na comunidade podemos alargar os domínios tradicionais da Psicologia. É inevitável que recorramos a referenciais sociológicos, antropológicos, históricos e outros para enriquecer nossas experiências. Algumas vezes nos questionamos se

estamos sendo psicólogos ou se estamos agindo como antropólogos, sociólogos, etc. Tal postura indica uma herança que ainda nos resta do mito da neutralidade científica, da recusa do diálogo com outros saberes e de um distanciamento dos fazeres do psicólogo da realidade de opressão da nossa população.

Ronald Arendt (1997) propõe uma volta, um retorno às questões psicológicas enriquecidas nos últimos vinte e cinco anos pela crítica sócio-histórica, antropológica e política. Admitindo-se o aspecto clínico da nossa formação, Arendt relata a possibilidade de estarmos em franca vantagem sobre nossos colegas de outras disciplinas das ciências sociais, sendo o nosso papel o de provocar, propiciar novos olhares ou denunciar seu bloqueio nos sujeitos e grupos com os quais viéssemos a atuar.

Este autor entende a Psicologia Comunitária, enquanto disciplina emergente no contexto da Psicologia Social, como um analisador da Psicologia. Arendt cita Lourau (1993, p.35) para explicar que, em análise institucional, analisadores são acontecimentos que permitem fazer surgir com mais força uma análise, que fazem aparecer a instituição “invisível”. A tese de Arendt é que a Psicologia Comunitária permite colocar em análise a instituição da Psicologia, tornando mais específicos seu objeto e suas práticas teóricas e metodológicas.

Acredito que já avançamos na pesquisa destes analisadores. As contribuições trazidas por estudiosos da Psicologia Social Comunitária para a Psicologia já se tornam conhecidas de todos nós. Aprofundamo-nos no estudo da história da Psicologia, articulando-a à história social, contextualizando-a, evidentemente. Colocamo-nos em companhia de autores que legitimam esta nossa nova caminhada: Vygotsky, Marx, Gramsci, Paulo Freire, Silvia Lane e muitos outros. Dedicamo-nos ao estudo das nossas práticas nas comunidades, ficamos atentos à violência das nossas cidades, às novas tecnologias, à sociedade de consumo, ou seja, às questões próprias do contemporâneo que atingem a subjetividade de todos nós, especialmente os sujeitos que habitam as nossas comunidades.

Proponho a retomada da Psicologia Comunitária como disciplina emergente no contexto Psicologia Social, conforme sugerido por Arendt. Compreendo que a busca de cada pesquisador nesta retomada poderá propiciar novos analisadores da Psicologia e a produção de novos conhecimentos.

Percorrendo uma trajetória analisada por Maria de Fátima Quintal de Freitas (1996), pode-se afirmar que a psicologia na comunidade (década de 60 e 70) foi assim identificada em momentos em que a psicologia vivia uma crise em relação aos modelos importados, distantes da nossa realidade brasileira. A psicologia precisava ser desenvolvida na comunidade e não apenas nos consultórios e nas escolas. O objetivo era deselitizar a profissão e deixá-la mais próxima às condições de vida da população. De 1985 em diante, utiliza-se a expressão “psicologia da comunidade” vinculada às questões da saúde, ao movimento de saúde.

Desta forma, os profissionais de psicologia na década de 70 começaram a desenvolver trabalhos nas favelas, nas comunidades eclesiais de base, em bairros populares. Tais atividades marcavam o início de uma profissão não-elitista e uma participação política destes profissionais em movimentos sociais que surgiram diante do que o país passava com o governo militar. Estes trabalhos, de caráter voluntário e não-remunerado, possibilitaram a discussão sobre o papel do psicólogo em comunidades e seu compromisso político. Já no final dos anos 70 e no início dos 80, surgiu o debate e a investigação sobre os aspectos metodológicos envolvidos nesta prática.

Não podemos deixar de mencionar a criação da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) no início dos anos 80, considerada uma referência importante para a construção de uma Psicologia Social crítica, histórica e comprometida com a realidade concreta da população. Os debates já iniciados sobre a prática do psicólogo em comunidade e promovidos pela ABRAPSO foram desenvolvidos em encontros regionais e nacionais. Temas relacionados à vida concreta da população, psicologia e comunidade, experiência em saúde, processos grupais, política, trabalhos sobre violência, história da psicologia social, identidade, consciência, ecologia e muitos outros foram sendo tratados por profissionais, professores e pesquisadores.

No início dos anos 90, presencia-se o emprego do termo “psicologia da comunidade”. Observam-se atuações de psicólogos desenvolvidas em instituições geralmente públicas, como postos de saúde, setores vinculados às instituições penais, órgãos de família etc. Espera-se, nestes momentos, que o psicólogo tenha um papel de trabalhador social dentro dos movimentos de saúde. Estas atuações

tiveram influência da Análise Institucional, do Movimento Instituinte e das intervenções psicossociológicas, com instrumentais das vertentes clínicas e educacionais.

A denominação Psicologia Social Comunitária, ou Psicologia Comunitária, indica uma diferenciação com a prática assistencialista ligada aos serviços de saúde, presente nos modelos importados, especialmente dos Estados Unidos:

...utiliza-se do enquadre teórico da psicologia social, privilegiando o trabalho com os grupos, colaborando para a formação da consciência crítica e para a construção de uma identidade social e individual orientadas por preceitos eticamente humanos (Freitas, 1999, p. 73).

Esta autora reflete sobre os aspectos teóricos que orientaram os trabalhos em Psicologia Comunitária. Detecta, ainda, duas vertentes presentes nestes trabalhos, uma vinda da Educação e outra decorrente do campo sociológico.

Os trabalhos desenvolvidos nas décadas de 60 e 70 tiveram nos métodos de Paulo Freire a base para sua sustentação: mostra para o psicólogo o que se pode fazer em prol da conscientização e da redescoberta do valor dos indivíduos submetidos a processos seculares de dominação e alienados de sua própria cultura. (Andery, 1992).

A outra vertente que orienta os trabalhos dos psicólogos em comunidades é oriunda de críticas ao positivismo lógico e ao empirismo estrito que, a partir dos anos 50, começaram a ser feitas no campo das Ciências Sociais. Tais críticas apontam a pesquisa científica desvinculada de conteúdos que possibilitem a transformação social. Indicam uma posição do profissional de neutralidade, possibilitando um afastamento do mesmo de questões políticas e sociais. Na América Latina, tal postura torna-se inviável, diante da realidade vivida pelos povos: miséria, fome, analfabetismo, desemprego, falta de moradia, inexistência de serviços básicos de saneamento etc. Os intelectuais comprometidos com as lutas populares em seus países passaram a relacionar a atividade científica com a transformação social. Repensaram suas metodologias, introduziram a pesquisa-ação, a pesquisa participante, já demonstrando uma implicação destes pesquisadores na realidade pesquisada.

Como exemplo de intelectuais comprometidos com a realidade das populações oprimidas, podemos destacar a proposta metodológica do colombiano Orlando Fals Borda, os trabalhos liderados por Silvia Lane da Puc-SP, por Ignacio Martin-Baró, da Universidade Centroamericana de El Salvador e por Maritza Monteiro, da Universidade Central da Venezuela.

Desta forma, estes autores contribuíram para a construção de uma Psicologia Social vinculada à nossa realidade concreta e à da América Latina. Eles construíram os seus discursos a partir de referenciais histórico-sociais, críticos aos clássicos modelos teóricos importados dos centros hegemônicos.

Freitas (2000) diz que os temas no campo da Psicologia Social, sobre os quais pesquisadores e profissionais se dedicaram nestas últimas décadas, deslocaram-se “de uma perspectiva ampla e abrangente, no que concerne à realidade social, para enfocar e considerar temáticas relativas a situações e contextos mais particulares e pontuais” (p.176). Nas décadas de 60 e 70, debatiam-se problemas relativos a setores populares e desprivilegiados; hoje, estes setores apresentam um lado mais definido e particular: grupo de mulheres, grupo de homossexuais, grupos nas favelas, nos hospitais, nas igrejas, nos hospitais, mulheres negras, menores de rua, grupos políticos, desempregados, etc. Analisam-se, também, as conseqüências do desenvolvimento tecnológico no trabalho e o surgimento de novos padrões de relações humanas que produzem condições para o sofrimento psíquico e para o individualismo.

Percebe-se, assim, para esta autora, o crescimento e participação de profissionais e investigadores nessas problemáticas, porém com os setores populares pouco mobilizados a assumirem propostas de mudanças. O Estado interessa-se na construção de projetos sociais sob a ótica psicossocial, mas sem um incremento da participação social e política das pessoas a quem tais projetos se destinam (Maza, 1994; Palma, 1994, apud Freitas, 2000).

Freitas (2000) reflete sobre a condição de realidade multifacetada e diluída presente nos vários trabalhos de investigação e/ou intervenção em psicologia social. E questiona “se estamos fazendo um movimento - sem nos apropriarmos dele - de aproximação à fragmentação teórica, a mesma existente nas proposições dos modelos importados aos quais dirigimos nossa implacável crítica” (p. 180). Este processo pode estimular também uma fragmentação das nossas práticas!

Podemos pensar se estamos sendo chamados a responder rápida e eficientemente à fragmentação típica destes tempos de neoliberalismo e globalização! (Lozada, 1996; Freitas, 1998, apud Freitas, 2000).

Esta autora propõe “recuperar as propostas analíticas ancoradas em projetos amplos, que tenham clareza filosófica e política sobre os acontecimentos no âmbito macrossocial... a concretude existente nos trabalhos investigativos e de intervenção com uma perspectiva pontual deveria, também ser compreendida à luz de concepções mais globais e históricas” (Freitas, 2000, p. 182).

Entendo que a Psicologia Social Comunitária possibilita o nosso compromisso profissional dentro de um contexto político em que precisamos nos posicionar. Talvez, mesmo tendo consciência deste fato, fomos afetados na atualidade por uma fragmentação própria dos tempos neoliberais. Corremos o risco, sim, de ficarmos presos a contextos e situações mais particulares e pontuais, como ficávamos nas clínicas, nos consultórios e nas organizações. Mas temos que, através da conscientização “sócio-histórica”, tentar a superação, conforme a proposta de Freitas, apontada acima.

A Psicologia Comunitária, no encontro que estabelece com as minorias ativas, possibilita a emergência de novos discursos e vozes no tecido social. Os trabalhos de psicólogos preocupados com a realidade concreta de vida das classes populares, como já apresentado, foram frutos de estudos na psicologia social, feitos por estudiosos interessados em rever os modelos hegemônicos importados da psicologia e da sociologia. Não podemos deixar de reconhecer a importância para a própria psicologia deste fato, descartando, conforme analisa Jurberg (2000), uma psicologia mais individual do que socialmente orientada.

Jurberg discute a teoria da influência social de Serge Moscovici (1976). Tais contribuições são relevantes para o presente estudo. Moscovici sustenta que a sobrevivência de um sistema social depende de sua capacidade para transformar-se. Os sistemas devem ser vistos como “resultados históricos de confrontações de agentes sociais em conflitos e refletem igualmente as formas pelas quais tais conflitos são negociados” (apud Jurberg, 2000, p.135). Destaca-se para isto o importante papel das minorias ativas:

não mais vistas como desviantes, mas como deflagradoras de mudanças sociais, na medida que não só transgridem as normas vigentes, como a elas se opõem,

questionando sua legitimidade e, ao mesmo tempo, criando e difundindo propostas alternativas e inovadoras (Moscovici, 1976, apud Jurberg, 2000, p.135).

Jurberg nos revela que, revendo teorias de influência social, os estudos sobre conformidade social, apresentados nos manuais de psicologia e apoiados no modelo funcionalista, sustentam que a sobrevivência da sociedade depende da uniformidade e imobilidade. Para esta autora, esta noção de sociedade caracterizou a maioria dos estudos psicossociais até que as “contribuições moscovicianas evidenciassem que a influência social possuía mão dupla, podendo se exercer da maioria para a minoria e vice-versa” (p.135).

Estou considerando, neste estudo, a Psicologia Comunitária como um espaço de alargamento dos domínios tradicionais da Psicologia. Sem a pretensão de tornar a Psicologia Comunitária o único viés para a construção de uma psicologia comprometida com a nossa realidade social, acredito que, junto com outros psicólogos e alunos em formação, possamos combater um modelo de sociedade que sustenta a uniformidade e a imobilidade.

Devemos cuidadosamente orientar nossas investigações e intervenções através de propostas mais amplas e globais, como aprendemos com Freitas. Se, antes da década de 70, fomos tomados pela mesma posição de nossos manuais, conformados e adaptados, conformando e adaptando, hoje, no mundo contemporâneo, necessitamos buscar uma articulação de nossos projetos com políticas públicas. Precisamos escutar, também, as narrativas das minorias e inseri-las num contexto mais abrangente de análise.

Agora que estamos cientes da inserção de nossas práticas em contextos mais globais, acompanhamos a definição de Góis, apontada por Lane (1999, p.32):

Fazer psicologia comunitária é estudar as condições (internas e externas) ao homem que o impedem de ser sujeito e as condições que o fazem sujeito numa comunidade, ao mesmo tempo que, no ato de compreender, trabalhar com esse homem a partir dessas condições, na construção de sua personalidade, de sua individualidade crítica, da consciência de si (identidade) e de uma nova realidade social .

Tais aspectos teóricos, conforme analisado por Lane, nos instigam a observar o movimento de consciência presente nas atividades dos sujeitos. Para Zamora (2004), compartilhado por outros autores em Psicologia Comunitária,

consciência, afeto e atividade se relacionam. É a falta desse continuum que produz o sofrimento e a impotência em lutar contra ele. Tais elementos, como sugere Sawaia (1995b), orientam a relação do homem com o mundo e com o outro.

Esta posição é fortalecida pela metodologia da pesquisa participante, possibilitando superar a dicotomia subjetividade e objetividade, pensar e fazer, “negando a visão reducionista-idealista de que a alienação é apenas a inconsciência da situação de opressão, mas é, também, a consciência da impotência frente à situação objetiva” (Sawaia, 1995b, p.167).

Regina Helena Freitas Campos (1999a) destaca aspectos importantes do processo de conscientização na psicologia social comunitária: “a cultura, como construção intersubjetiva de significados, e o diálogo, como contexto para a problematização e reconstrução cultural” (p.175). Esta autora mostra que o campo de estudo delimitado pela psicologia social, especialmente se aplicado ao estudo e intervenção em comunidades, é constituído pela análise da cultura. O conceito de cultura, segundo Campos, refere-se a um conjunto de significados compartilhados que orientam a conduta dos indivíduos. Este fato indica que se tornam visíveis tanto na pesquisa, quanto na intervenção, não só o grupo observado, com os seus valores, crenças, percepções e representações, mas também o cientista que observa.

Pensar, conforme análise de Campos, que a psicologia social comunitária constitui-se em uma interpretação da cultura, pode fortalecer este estudo no tocante à argumentação que podemos alargar os domínios tradicionais da Psicologia na comunidade. Instiga-nos a orientar nossos fazeres através de propostas que reflitam, criticamente, a cultura contemporânea. A partir desta sustentação, desenvolvo o capítulo três, o viver em uma comunidade...

Está dada a partida para pensarmos na inserção da psicologia comunitária na formação do psicólogo. Soares (2001) reporta-se a Pereira (1998) para nos alertar que devemos respeitar as diferenças entre a academia e a comunidade, “sem que caiamos em um reducionismo que, ao atravessar os dois níveis, hierarquize esta relação” (Soares, 2001, p. 58).

Estamos ancorados, agora, no pensamento de que a problematização de questões referentes à cultura, como construção intersubjetiva de significados nos

fazeres da psicologia comunitária, enriquece a formação do psicólogo, convidando-o a um posicionamento frente ao mundo social e psicológico.

2.2

A Inserção da Psicologia Comunitária na Formação do Psicólogo

“...devemos interpelar todos aqueles que ocupam uma posição de ensino nas ciências sociais e psicológicas, ou no campo de trabalho social – todos aqueles, enfim, cuja profissão consiste em se interessar pelo discurso do outro. Eles se encontram numa encruzilhada política e micropolítica fundamental. Ou vão fazer o jogo dessa reprodução de modelos que não nos permitem criar saída para os processos de singularização, ou, ao contrário, vão estar trabalhando para o funcionamento desses processos na medida de suas possibilidades e dos agenciamentos que consigam pôr para funcionar. Isso quer dizer que não há objetividade científica alguma nesse campo, nem uma suposta neutralidade na relação (por exemplo, analítica)... As pessoas que, nos sistemas terapêuticos ou na universidade, se consideram simples depositárias ou canais de transmissão de um saber científico, só por isso já fizeram uma opção reacionária. Seja qual for sua inocência ou boa vontade, elas ocupam efetivamente uma posição de reforço dos sistemas de produção da subjetividade dominante. (Félix Guattari & Suely Rolnik, 1999, p.29)”.

Longe de desejar marcar o lugar do especialista na formação do psicólogo, pretendo mostrar neste texto que a inserção da Psicologia Comunitária na formação deste profissional possibilita-nos um convite para que nossas práticas possam produzir transformações no plano subjetivo, social, político e clínico. Compreendo todos os riscos e dificuldades encontradas, na prática, por esta proposta. Vejo a posição de Guattari e Rolnik, apontadas nos textos acima, elucidativas para o presente estudo.

Sabemos que, no final do século XIX, ano de 1875, surge a Psicologia Científica. Podemos citar as características da ciência do século XIX que contribuíram para a construção histórica da Psicologia: o positivismo, a ênfase na razão, a valorização do método científico. Tais características impregnaram as disciplinas dos nossos currículos numa direção mais próxima das Ciências Naturais do que das Ciências Humanas e Sociais.

Faz-se mister buscar, no currículo mínimo oficial dos cursos de graduação de Psicologia, como se deu a inclusão da disciplina “Psicologia Comunitária”. Qual foi a justificativa para o seu surgimento?

É do conhecimento de todos nós que o primeiro currículo mínimo oficial (conjunto de disciplinas que deveriam ser oferecidas nos cursos de graduação de Psicologia) foi fixado pelo Conselho Federal de Educação em 1963. Com a instalação de um regime repressivo em 1964, o Ministério da Educação decidiu fazer alterações nos currículos.

Podemos destacar que estas alterações valorizavam mais as disciplinas das Ciências Biológicas. As disciplinas “Filosofia” e “Sociologia”, vinculadas às Ciências Humanas, ficaram num plano inferior. Além destas mudanças, foi incluída no currículo mínimo a disciplina “Psicologia Comunitária”. Reconhece-se que os objetivos desta inclusão foram manipulados pelo governo. Pretendia-se o desenvolvimento de técnicas que possibilitassem a manipulação de massas, atingindo diversos grupos da sociedade, com o objetivo de convertê-los à prática do Estado (Carpigiani, 2002).

Curiosamente, na década de 70, os trabalhos de Educação Popular de Paulo Freire, sistematizados nas práticas de oposição às ditaduras implantadas nos países latino-americanos, possibilitaram trabalhos de Psicologia visando à autonomia dos grupos comunitários. Estes trabalhos comunitários ficaram aliados ao fortalecimento dos movimentos sociais. Os pensamentos de Marx e Gramsci apareceram como linhas norteadoras de práticas de intervenção comunitária, buscando, no materialismo dialético, os fundamentos para sua atuação.

Observamos assim, no Brasil dos anos 70, que uma das vias de instauração destas práticas de Psicologia Comunitária foi a acadêmico-universitária: práticas ligadas à pesquisa de professores, estágios, projetos de pós-graduação e trabalhos de extensão universitária. A Reforma Universitária de 1968 propõe associar os saberes produzidos na universidade à melhoria das condições de vida da comunidade (Nascimento, 2001).

Identifica-se, a partir do exposto, que a inserção desta disciplina no currículo mínimo em 1964 indicava um controle dos líderes dominantes sobre toda a população. Mas foi contestando este controle que se desenvolveram pesquisas de professores, estágios e outros projetos em Psicologia Comunitária na década de 70.

Devemos considerar o trabalho desenvolvido em Psicologia Comunitária vinculado ao papel que tem a universidade de responsabilidade social, de

conscientização e de construção de um projeto político. Vejo, atualmente, a universidade muitas vezes aliada a um discurso de consumo para atender “as leis do mercado”. Ciência e transformação social, falar sobre esta relação é possível?

O posicionamento de Boaventura Souza Santos (2000), no texto “Da Idéia de Universidade à Universidade de Idéias”, indica-nos os perigos e as possibilidades que a universidade nos oferece. Dirigentes universitários, segundo este autor, não devem liderar inércias, e sim reconhecer que esta tem uma posição privilegiada para criar e fazer proliferar comunidades interpretativas. “A “abertura ao outro” é o sentido profundo da democratização da universidade” (p.225). A promoção de comunidades internas, com docentes, alunos e funcionários, estimula o re-encantamento da vida coletiva. Desta forma, Santos nos possibilita articular projetos coletivos que surgem a partir de um contexto acadêmico.

Walter Benjamin não pode deixar de ser citado como um autor que nos instiga a pensar o papel da universidade na vida dos estudantes e na sua articulação com projetos coletivos. Benjamin, autor alemão, tradutor das obras de Proust, convida-nos a uma leitura, além do convencional, do saber acadêmico. No seu texto, “A vida dos estudantes” (1984, p.32), percebi uma visão que aponta que a ciência, para a grande maioria dos estudantes, é uma escola profissionalizante. O conhecimento vinculado à técnica, ao espírito profissional e à deturpação do espírito criador isola o estudante da vida intelectual criativa. Esse modo de vida é expressão da vitória de uma racionalidade técnica, instrumental, aplicada ao modo capitalista de produção.

O cenário cartesiano e positivista que tanto influencia a vida dos estudantes, hoje e ontem, torna sua compreensão desafiadora, pois Benjamin se expressa por ensaios e fragmentos, sem a pretensão de uma compreensão sistemática e acabada. A possibilidade de um percurso de estudante mais criativo está justamente na apreensão, na valorização de experiências sensíveis, sendo que a construção do conhecimento não se dá apenas por caminhos guiados pela razão:

...A vida dos estudantes é abordada a partir da interrogação sobre sua unidade consciente. Essa interrogação está no início, pois não leva a nada distinguir problemas na vida do estudante-ciência, Estado, virtude _ quando lhe falta coragem de se submeter de uma maneira geral. O notável na vida dos estudantes é, de fato, aversão de submeter-se a um princípio, de imbuir-se de uma idéia. O nome da ciência presta-se por excelência a ocultar uma arraigada e comprovada indiferença. Medir a vida estudantil com a idéia de ciência não significa, de maneira alguma panlogismo ou intelectualismo_ como se está inclinado a temer_

mas é uma crítica legítima, visto que na maioria dos casos a ciência, como muralha dos estudantes, é levantada contra reivindicações “estranhas.” ...para grande maioria dos estudantes a ciência é uma escola profissionalizante. Já que “ciência não tem nada a ver com a vida”, então ela deve reger exclusivamente a vida de quem a segue. Dentre as objeções mais inocentes e mentirosas está a expectativa de que ela deva ajudar fulano ou beltrano a preparem-se para a profissão (Benjamin, 1984, p. 31-32).

Benjamin, como crítico da modernidade, fez-me pensar no individualismo do século XIX e na construção histórica da Psicologia. É necessário, na história de estudante de graduação de Psicologia, muitas leituras e reflexões, para construir uma Psicologia que aponte um distanciamento do discurso a-histórico e da ciência moderna experimental, empírica e quantitativa. Os manuais da Psicologia, americanos ou europeus, apontavam apenas os “estabelecidos”, aqueles autores que circulavam no mundo psi e que as universidades brasileiras reproduziam.

Podemos citar o próprio Vygotsky, falecido em 1934. Sabemos que as suas idéias só puderam ser conhecidas no Ocidente a partir de 1962, data da primeira edição americana do livro *Pensamento e Linguagem*. No Brasil, conhecemos o seu pensamento apenas em 1984, data da publicação do livro “A Formação Social da Mente”. Com a leitura deste autor, busca-se construir uma psicologia de base marxista nos cursos de Psicologia. Introduce-se um posicionamento crítico frente à visão liberal de homem, ideologia fundamental do capitalismo.

A formação universitária dos alunos de Psicologia é identificada por Luis Antonio dos Santos Baptista (2000) como um estabelecimento fabril. No trabalho de modelagem dos futuros psicólogos, destacam-se práticas teórico-técnicas provenientes de modelos privatizantes e individualistas. Nesta fábrica, os alunos aprendem que a subjetividade humana deve ser referenciada por meio de tecnologias, excluindo de suas análises questões históricas, políticas e sociais. Fábrica cujo produto serão psicólogos reproduzindo respostas a demandas do próprio mercado. Este autor propõe uma abertura das portas das salas de aula das universidades e dos consultórios para o contato com os barulhos, os cheiros, as vozes, os tumultos e os seres estranhos que transitam em nossas vidas. Baptista mostra que qualquer formação pode ser tanto vetor de conformismo, neutralidade, enrijecimento, quanto processo produtor de disrupção, de transformações e mutações políticas (apud Josephson, 2000).

Na comunidade devemos reconhecer que as portas foram abertas para os alunos e professores. A experiência do psicólogo e dos alunos com outros profissionais, com os moradores, líderes comunitários, polícia, “poder paralelo”, poderá ser um facilitador para outras experiências na formação do psicólogo. Inserir-se na comunidade poderá ser um desafio para que nossas intervenções ampliem-se em pesquisas com outros psicólogos e outros profissionais. Sustento que a formação do psicólogo é um território que devemos enxergar como um viés de mudança para as nossas atuações.

Afirma-se, no texto de Campos (1999, p.10), a perspectiva da Psicologia Social Comunitária que enfatiza, em termos teóricos, a problematização da relação entre produção teórica e aplicação do conhecimento: considera-se que o conhecimento se produz na interação entre o profissional e os sujeitos da investigação. Esta autora utiliza-se da conceituação do papel dos intelectuais de Gramsci:

pode-se dizer que os psicólogos atuando em Psicologia Social Comunitária desempenham o papel de intelectuais tradicionais, na medida em que organizam o saber já constituído pela Psicologia Social e se encarregam de transmiti-lo, mas visando a formação de intelectuais orgânicos, isto é, sujeitos capazes de sintetizar o ponto de vista da comunidade e de coordenar processos de transformação do instituído.

A Psicologia Comunitária, à medida que ultrapassa o fazer “clássico ou tradicional” do psicólogo, remete-nos a pensar na formação de intelectuais orgânicos. Santos (2000b), ao comentar a proposta de Gramsci, revela que este autor considera intelectuais tradicionais aqueles supostamente não-vinculados organicamente a um projeto para a sociedade ou não-identificados diretamente como atores políticos. A qualificação de orgânico denota esse sentido de ser funcionário, de estar a serviço em função de um projeto político.

Buscamos o reconhecimento de transformações amplas no fazer do psicólogo, a partir da inserção da Psicologia Comunitária na formação deste profissional. A formação de intelectuais orgânicos aponta uma aproximação do trabalho do psicólogo com as classes populares, podendo emergir a cultura destas classes a partir do ponto de vista delas próprias.

Guattari e Rolnik (1999) indicam que a garantia de uma micropolítica processual no ensino, aquela que constrói novos modos de subjetividade, só pode

ser encontrada a partir dos agenciamentos que a constituem, na invenção de modos de referência, de modos de práxis. Uma invenção que permita, ao mesmo tempo, elucidar um campo de subjetivação intervindo nele mesmo, tanto em seu interior, como em suas relações com o exterior. “Para o profissional do social, tudo dependerá de sua capacidade de se articular com os agenciamentos de enunciação que assumam sua responsabilidade no plano micropolítico” (p.30).

Estes autores esclarecem, ainda, que a subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Nos processos de subjetivação, toda a produção de sentidos não se encontra centrada em agentes individuais, nem em agentes grupais. Tais processos são duplamente descentralizados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, de mídia, etológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de imagens, de representação, modos de memorização e de produção de idéia, sistemas de inibição e automatismos, sistemas orgânicos, fisiológicos etc.). A questão está em esclarecer como os agenciamentos de enunciação podem colocar estas diferentes instâncias em conexão.

Ao assumir a posição de Guattari e Rolnick, o aluno em formação aproxima-se de um olhar político, de um psicólogo-pesquisador, de um profissional-cidadão e de um entendimento de que a subjetividade não se encontra apenas no plano individual. Na comunidade, o aluno pode engajar-se, desde cedo, neste processo e produzir novos modos de subjetividade, rompendo com a subjetividade capitalística.

2.3

O Lugar do Pesquisador na Comunidade

“Arte e vida não são a mesma coisa, mas devem tornar-se algo singular em mim, na unidade da minha responsabilidade (Bakhtin, 1919)”.

No texto “Arte e Responsabilidade”, Bakhtin (1919) me instiga a pensar o percurso do pesquisador-psicólogo na comunidade, os seus desafios e o pacto de construção de uma Psicologia que atenda as populações desfavorecidas, impostas

ao sofrimento e à violência. Como articular ao debate metodológico as questões éticas que são referentes ao próprio homem, assumindo uma postura crítica frente à técnica e ao discurso cientificista?

Este autor analisa os três campos da cultura humana - a ciência, a arte e a vida - sustentando a importância de uma unidade entre estes campos e a responsabilidade do próprio homem. Ele revela que esta unidade não acontece com muita frequência, surgindo muitas vezes uma relação que pode se tornar mecânica. A responsabilidade perante a própria vida apresenta um sentido de compromisso social, indicando uma posição ética e política.

Na leitura de Bakhtin, pode-se constatar que o mesmo extrapola os cânones do mundo moderno e da objetividade científica. A direção filosófica e não-científica do seu pensamento me aproxima de uma visão de homem que considera a importância do reconhecimento da alteridade nas Ciências Humanas.

Em seu outro estudo, “Metodologia das Ciências Humanas”, Bakhtin (1974) possibilita um debate sobre a importância de se pensar o objeto das Ciências Humanas. Apresentando-se de forma distante dos conhecidos e tradicionais manuais de pesquisa, com regras e definições precisas, estimula o leitor a uma reflexão sobre o próprio homem. Se o assunto estudado é uma investigação sobre uma metodologia das Ciências Humanas, pode causar estranheza tal perplexidade diante de uma postura filosófica sobre a existência humana e não propriamente científica.

A razão de ser de tal perplexidade encontra-se nas raízes de uma filosofia positivista nas ciências, que impõem para as ciências do homem o rigor, a exatidão e o controle, pressupostos próprios das Ciências Naturais. Se o pesquisador sustenta a dicotomia sujeito e objeto, contempla uma coisa muda e fala sobre ela. Assim sendo, aprendemos com Bakhtin:

Haverá correspondência com o “contexto” nas ciências naturais? O contexto é sempre personalista (o diálogo sem fim, onde não há a primeira nem a última palavra); nas Ciências Naturais o sistema é objetificado (sem sujeito) (Bakhtin, 1974, p.407).

Nas Ciências Humanas há uma ressignificação desta relação, há sempre, pelo menos, dois sujeitos: o que analisa e o analisado. Bakhtin diz que estas

Ciências constituem uma forma de saber dialógico e não monológico, próprio das Ciências Naturais.

Nestas ciências, o intelecto está diante de textos que não são coisas mudas, mas a expressão de um sujeito. Há, para este autor, uma relação sujeito/sujeito, na medida em que o objeto é o texto de alguém. Bakhtin recusa sempre a reificação do texto: atrás do texto há sempre um sujeito, uma visão de mundo, um universo de valores com que se interage: “... nestas ciências o intelecto contempla textos, isto é, conjunto de signos verbais (verbais ou não), produtos de um sujeito social e historicamente localizado” (Faraco, 2003, p.42).

Bakhtin convida seu leitor a compartilhar um novo percurso, uma nova epistemologia em pesquisa nas Ciências Humanas. Pesquisador e pesquisado são pessoas ativas no processo de produção de sentidos. Destaca-se para esta compreensão o conceito de dialogia de Bakhtin:

Não existe a primeira nem a última palavra, e não há limites para o contexto dialógico (este se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites). Nem os sentidos do passado, isto é, nascidos no diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados de uma vez por todas): eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo. Em qualquer momento do desenvolvimento do diálogo existem massas internas e ilimitadas de sentidos esquecidos, mas em determinados momentos do sucessivo desenvolvimento do diálogo, em seu curso, tais sentidos serão lembrados e reviverão em forma renovada (em novo contexto). Não existe nada absolutamente morto: cada sentido terá sua festa de renovação. Questão do grande tempo (Bakhtin, 1974, p.410).

Acredito que Bakhtin possa ser um dos eixos possíveis para construirmos uma prática que nos faça pensar, junto com outros psicólogos, aquilo que diz respeito à Psicologia Comunitária. Estudando Bakhtin e lendo autores que apresentam suas experiências e estudos nesta área, pude fazer algumas considerações.

Zamora (2004) nos mostra que o sentido do trabalho comunitário é reatar os elos entre as esferas essenciais da existência, apresentando diante de si o sofrimento humano. A Psicologia Comunitária não precisa privilegiar um único dispositivo:

Trabalha-se com os dispositivos que mais combinarem com o coletivo ao qual permitiremos conhecer: da oficina de artesanato aos poemas, da música aos passeios pela cidade, da encenação teatral às assembléias, das técnicas de relaxamento ao resgate da história da comunidade, das dinâmicas de grupo à

formação de cooperativas de trabalho. Pode-se trabalhar com uma combinação desses dispositivos e de várias técnicas de pesquisa participante e outras bem definidas. Sobretudo trabalha-se com o motor de todos nós, com o Desejo, com aquilo que resiste às maiores misérias e violências. Trabalha-se com o que se revela, com o que se pede, mostrando outras faces para além da que está presente na demanda inicial (p.133).

A autora nos adverte de que não podemos dar a impressão de que se age improvisadamente, deixando as regras metodológicas de lado. Concordo com Zamora, quando diz que devemos incluir a participação comunitária em todas as etapas e que a equipe possua uma perspectiva interdisciplinar.

A fala de Zamora é bakhtiniana, considerando-se a responsabilidade do pesquisador no processo da pesquisa e no seu produto, admitindo a possibilidade de troca e existência de um destinatário. A supervalorização da palavra e do lugar do pesquisador como autoridade única não se encontra presente nos textos de Bakhtin. Ele postula que a expressão do autor é bilateral, envolve dois sujeitos, porém há a manutenção de uma distância entre o eu e o outro, propiciadora da alteridade: “... o ser da expressão é bilateral: só se realiza na interação de duas consciências (a do eu e a do outro); a penetração mútua com manutenção da distância; é o campo de encontro de duas consciências, a zona do encontro interior entre elas” (Bakhtin, 1974, p.395-396).

Para a superação da dicotomia sujeito-objeto na pesquisa, a comunidade e seus participantes não podem ser tomados como objetos a serem conhecidos e explorados. Devem ser reconhecidos enquanto sujeitos com um saber a ser valorizado.

Para o saber da comunidade ser valorizado, o campo obriga o pesquisador a entrar em um “processo profundamente relativizador de todo um conjunto de crenças e valores que lhe é familiar” (Matta 1987, p.144). Roberto da Matta cita Gilberto Velho para expressar aquilo que consideramos familiar e exótico no campo. As observações do pesquisador devem afastar-se do senso comum. Questionar o familiar implica situar pessoas, eventos e colocar elementos do nosso cotidiano à distância. Da mesma forma, precisamos problematizar o exótico, podendo transformá-lo em algo conhecido, familiar (Velho, 1978, apud Da Matta, 1987).

Como apresentado por Da Matta, o pesquisador deve buscar na construção do seu objeto uma perspectiva pessoal e autêntica de cada problema, a partir de

sua experiência concreta. Estar próximo e ao mesmo tempo distante são pontos primordiais para a valorização da alteridade.

Rogério da Costa Araújo (1999) examina que, na dimensão metodológica, o processo de inserção aproxima a Psicologia Comunitária de disciplinas como a etnografia, a antropologia, a sociologia e a história oral, destacando a observação participante, a pesquisa participante e a pesquisa-ação. Para este autor deve haver clareza na articulação entre as diversas estratégias metodológicas e seu corpo teórico.

Costa Araújo (1999) reflete sobre dois caminhos possíveis na atuação do profissional da Psicologia Comunitária. No primeiro caminho, há um processo de imersão que prejudica o desvelamento da realidade e sua apreciação crítica. O profissional perderá sua caracterização enquanto cientista. No segundo caminho, “o processo de inserção deve investigar como as pessoas do lugar percebem sua realidade, isto é, como se dá a apreensão da realidade pelos próprios moradores” (p. 82).

Este autor sinaliza que a comunidade, enquanto conceito e espaço psicossocial concreto, é o campo de atuação “sui generis” da psicologia comunitária e destino final do processo de inserção. Coloca como inviável, teórica e praticamente, fazer psicologia comunitária em instituições que não têm a comunidade como referência de suas ações concretas. Atuar numa instituição/organização ou num grupo sem alcançar a comunidade é confundir psicologia comunitária com psicologia organizacional ou com psicologia dos grupos.

A questão que surge é como chegar a este processo final de inserção. Vejo, como um viés possível, a pesquisa-intervenção na instituição, tendo como objetivo a sua transformação. Em contextos institucionais que apresentam hierarquias burocráticas rígidas, deve-se almejar um nível de fragilização, desnaturalizando-se práticas cotidianas já estabelecidas. A valorização de práticas coletivas poderá emergir na instituição, possibilitando a sua extensão para a comunidade.

O posicionamento do pesquisador e de outros profissionais na comunidade deve ser ampliado, levando-se em consideração as relações da mesma com o Estado e outras instituições. Marcos Alvito (2001) cita o sociólogo Anthony

Leeds (1978), que apresenta o problema de a comunidade ser tratada como uma totalidade isolada autônoma, sem uma análise do contexto mais amplo. Leeds faz uma crítica ao conceito de comunidade, referindo-se à substituição do termo por localidade. Estabelecer uma relação da localidade com as “estruturas supralocais” é primordial. Poderiam ser consideradas estruturas supralocais, conforme mencionado por Alvito, o Estado, os partidos políticos, o sistema bancário, o mercado de preços, os sindicatos etc.

O pesquisador na comunidade, assumindo uma postura crítica frente ao discurso cientificista, ampliará o seu olhar além do contexto vivido com os sujeitos na comunidade. Se a relação sinalizada por Alvito entre a localidade e a supralocalidade é necessária, destaco o estudo desta proposta apresentada por este autor. A ideologia capitalista, presente tanto na dinâmica da localidade quanto das supralocalidades, é percebida de que forma por um pesquisador na comunidade?

Se o mito da neutralidade científica não domina mais os nossos discursos, sugiro que o pesquisador exteriorize a sua posição ético-política frente ao sofrimento psicossocial. As suas intervenções poderão tornar-se pesquisas produtoras de um conhecimento permanente e inacabado.

Considero importante lembrar, numa pesquisa em psicologia social comunitária, a existência de práticas de submissão dos indivíduos em nome do bem comum, da saúde e do vigor das populações. Ressalta-se o papel político da desigualdade nas pesquisas em ciências humanas. Tal questão é elaborada por Caponi (2004) que, tomando como referência o conceito foucaultiano de biopoder, analisa o uso experimental de seres humanos como cobaias para a realização de pesquisas médicas.

Caponi analisa experimentações realizadas na Índia no fim do século XIX, para determinar o papel que o *Anopheles* ocupava na transmissão da malária e, cem anos mais tarde, no fim do século XX, investiga a autora as formas como foram conduzidas as pesquisas sobre HIV na África, a partir de um estudo com mulheres grávidas portadoras do vírus. Ambos os estudos suscitaram críticas da comunidade científica, às quais os pesquisadores responderam defendendo a necessidade de aceitar a existência do chamado “relativismo ético” ou “duplo standard”.

Argumenta-se, diz Caponi, que é possível não aceitar as normas que constam na Declaração de Helsinque³ (1996). Já que foram pesquisas realizadas em sociedades pobres, com governos que se manifestam favoráveis à realização das mesmas e sem condições de ministrar assistência à população. Para esta autora, nada impedia que os sujeitos de pesquisa, considerados existentes puramente no nível biológico, fossem pensados como “matáveis”. Quando Caponi recorre a Foucault (1976a), revela que se atribui a tais sujeitos um estatuto alheio à “condição humana”: pura corporeidade, vida nua. Esse poder de morte se mantém como o limite exterior da biopolítica: é sobre a vida e seu desenvolvimento que o poder estabelece sua força.

Giorgio Agamben (2002) é outro autor que nos ajuda a pensar as atrocidades cometidas por pesquisadores em sociedades pobres e que defendem legitimar o chamado “duplo standard” e o “relativismo ético”, em oposição a um universalismo que é considerado inaplicável. Considera-se, para Agamben, a existência de uma população cuja saúde exige cuidados, corpos que devem ser maximizados e melhorados e a existência de populações e indivíduos considerados postos “fora da jurisdição humana”.

A partir destas reflexões, examinamos, no papel de pesquisadores, o posicionamento tomado diante das populações com quem trabalhamos, situadas às margens da sociedade. Deixar de pensá-las como sujeitos de direitos torna árido e estigmatizante o percurso que adotamos.

Caponi lembra Pierre Bourdieu (2001), que detecta dois níveis de discurso científico: o discurso formal, que se vale da forma impessoal, reduzindo ao mínimo as intenções dos investigadores, e o discurso privado, por muito tempo excluído da história da ciência, em que aparece o que não pode ser publicado.

A história da ciência, centrada nos relatos formais, ocupa-se do discurso privado para exaltar o heroísmo e o valor dos grandes homens da ciência. Observa-se que os erros e os fracassos foram sistematicamente esquecidos.

³As declarações de Nuremberg e Helsinque estabelecem os fundamentos legais e éticos das pesquisas com seres humanos como resposta aos horrores cometidos nos campos de extermínio durante a Segunda Guerra Mundial. Importante lembrar, a partir do exposto nestas declarações, que o bem-estar de cada sujeito (pertença ou não a um grupo vulnerável) deve prevalecer sobre as necessidades da ciência e da sociedade.

Buscando na própria pesquisa em Psicologia Social um olhar para as questões discutidas por Caponi, Gonçalves Filho (2003) examina a expressão *comunidade de destino*, explicitada por Ecléa Bosi (1994). Para esta autora, é preciso formar uma *comunidade de destino* para que se alcance a compreensão plena de uma dada condição humana:

Comunidade de destino já exclui, pela sua própria enunciação, as visitas ocasionais ou estágios temporários no *locus* da pesquisa. Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados (Bosi, 1994, apud Gonçalves Filho, 2003, p.196).

Desta forma, quando ingressamos na *comunidade de destino* com os oprimidos, propomo-nos, como aponta Gonçalves Filho, a “um giro de caminho, uma mudança de barco” (p. 196). Modificados agora que estamos pela relação com os oprimidos, passamos a viver um “compromisso interior e de trabalho ombro a ombro” (p. 196). Para este autor, uma *comunidade de destino* designa uma comunidade consciente, uma comunidade política. “Designa não apenas a comunidade no sofrimento, no rebaixamento, mas também a comunidade na cultura e na resistência, a comunidade na alegria e na iniciativa” (p. 197).

Assumimos, na pesquisa, uma posição diferente dos pesquisadores que consideram os sujeitos como cobaias, ou que deixam de ser pensados como sujeitos de direito e são tratados como objetos e pensados, exclusivamente, como corpos vivos.

No caso da experimentação com seres humanos, Caponi nos alerta que parece não existir uma mobilidade e reversibilidade do poder. A capacidade de resistência dos sujeitos de experimentação é mínima ou até nula, pois estes não são informados de que estão fazendo parte dos estudos das pesquisas. A autora, apoiada em Foucault (1996), esclarece:

...se um sujeito está completamente à disposição do outro, ele se torna uma coisa, um objeto sobre o qual se pode exercer uma violência infinita e ilimitada, não há relações de poder. Para existirem relações de poder, deve haver, em ambas as partes pelo menos, certa forma de liberdade. Isso significa que nas relações de poder existe, necessariamente, a possibilidade de resistência. Porém existem estados de dominação. Trata-se de relações de poder fixas, perpetuamente assimétricas onde a margem da liberdade é extremamente limitada.

Chegando ao final deste tópico, espero ter mostrado que, no percurso do pesquisador na comunidade, somos modificados pela relação construída com os sujeitos que trabalhamos. Podemos tomar o mesmo lugar de muitos pesquisadores americanos e europeus, quando escolhem sujeitos de países pobres para suas pesquisas. Podemos fazer as mesmas escolhas no nosso próprio país. A proposta, neste estudo, não é a mesma destes pesquisadores. Através do ingresso na *comunidade de destino*, proponho a aproximação da comunidade no seu sofrimento, mas desejo e espero ingressar na comunidade na cultura e na resistência...

No próximo tópico, “A Psicologia Comunitária como projeto coletivo de resistência na cultura contemporânea”, o olhar para o mundo social e psicológico não está dissociado de uma posição ético-política. Acreditando numa possibilidade de resistência na cultura em que vivemos, impedimos, como nos ensina Foucault (1996), estados de dominação, relações assimétricas onde a liberdade esteja impossibilitada de aparecer...

Com a mesma citação que começo este tópico, pretendo finalizá-lo, revelando a resistência e a possibilidade da liberdade não desaparecer. Esta é uma esperança para o pesquisador e que o convida a uma participação...

“Arte e vida não são a mesma coisa, mas devem tornar-se algo singular em mim, na unidade da minha responsabilidade” (Bakhtin, 1919).

2.4

A Psicologia Comunitária se apresentando como um projeto coletivo de resistência no debate contemporâneo

VII – “A liberdade de diálogo está se perdendo. Se antes, entre seres humanos em diálogo, a consideração pelo parceiro era natural, ela é agora substituída pela pergunta sobre o preço de seus sapatos ou de seu guarda-chuva. Fatalmente impõe-se, em toda conversação em sociedades, o tema das condições de vida, ou dinheiro. No caso, trata-se não tanto das preocupações e dos sofrimentos dos indivíduos, nos quais pudessem ajudar um ao outro, quanto da consideração do todo. É como se estivesse aprisionado em um teatro e se fosse obrigado a seguir a peça que está no palco, queira-se ou não, obrigado a fazer dela sempre de novo, queira-se ou não, objeto do pensamento e da fala (Benjamin, Rua de mão única, p. 23, 1995)”.

O meu objetivo neste texto é sugerir que a Psicologia Comunitária pode se apresentar como um projeto coletivo de resistência no debate contemporâneo. Acredito que, hoje, o grande desafio na Psicologia Comunitária é que o profissional construa, junto com as populações desfavorecidas, projetos que fortaleçam uma posição ético-política frente ao sofrimento psicossocial. A leitura do artigo de Bader Sawaia (1995a) – “Psicologia Social: Aspectos Epistemológicos e Éticos” – é indicada para a compreensão do sofrimento ou mal-estar psicossocial e para um aprofundamento sobre a ética como um fenômeno imanente à subjetividade e sendo construída dentro de contextos históricos específicos.

Desta forma, tal posicionamento diante do sofrimento psicossocial nos instiga a pensar sobre o papel do intelectual nesta sociedade. Qual o lugar que o psicólogo ocupa na comunidade?

No texto “Os Intelectuais e o Poder”, conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze (1979), Foucault mostra que:

o papel do intelectual não é mais o de se colocar um pouco na frente ou um pouco de lado para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento : na ordem do saber, da verdade, da consciência, do discurso (p.71).

Aprendemos com Foucault que podemos ficar atentos aos discursos produzidos pelos psicólogos. Em que contextos eles foram construídos? Nas nossas áreas de atuação, nem sempre estaremos diante de pessoas com os mesmos referenciais de vida que os nossos. Como argumentamos em nossas avaliações os significados que construímos, nós, psicólogos, no tecido social?

Precisamos pensar em reificação para que o nosso trabalho não se distancie da realidade. Berger, P. & Luckmann, T. (1990) revelam que a “reificação implica que o homem é capaz de esquecer sua própria autoria do mundo humano, e mais que a dialética entre o homem, o produtor e seus produtos é perdida de vista pela consciência. O mundo reificado é por definição um mundo desumanizado” (p.123).

O já citado sociólogo Zygmunt Bauman (2003), em seu livro “Comunidade: a busca por segurança num mundo atual”, diz que os intelectuais, viajando em companhia de muitos outros, com os poderes econômicos

extraterritoriais, envolvem os membros da sociedade no papel de consumidores e não de produtores. Podemos refletir, a partir dos estudiosos citados neste estudo, que consumidores não são autores, são reprodutores. O autor está implicado com o seu instrumento, participa, constrói e se coloca como sujeito inserido numa trama que é dialética e possível de expressar a sua singularidade. Se não considerarmos que a distância entre os produtores e seus produtos gera alienação, isolamento social, sofrimento psicológico, podemos perder de vista a verdadeira dimensão de nossas atuações.

O trabalho em Psicologia Comunitária nos faz pensar em novos dispositivos, fundamentais para a atuação do psicólogo em diversos contextos, no homem como sujeito da história e no entendimento do indivíduo e grupo como membros indissociáveis. Na comunidade, podemos promover novas formas de subjetividade, possibilitando a construção de novos sentidos, novos registros diante do sofrimento humano, tentando romper, nas palavras de Felix Guattari & Suely Rolnik (1999), com a produção de subjetividade capitalística. Como já expressado, gostaria de apontar o trabalho da Psicologia Comunitária possibilitando a construção de projetos coletivos de resistência no debate contemporâneo, destacando-se, para isto, autores como Walter Benjamin, Frederick Jameson e Zygmunt Bauman. Além de serem críticos nesta discussão, possibilitarão um novo olhar epistemológico e metodológico para uma pesquisa nesta área.

A nova lógica de produção cultural é o que Jameson (1996) chama de pós-modernidade. Este autor se apresenta como crítico e participante do debate pós-moderno e entende a cultura assumindo um forte caráter político. “... qualquer ponto de vista a respeito do pós-modernismo na cultura é ao mesmo tempo, necessariamente, uma posição política, implícita ou explícita, com respeito à natureza do capitalismo multinacional em nossos dias” (p.29).

Percebe-se que o pós-modernismo precisa ser entendido como uma dominante cultural que estamos reproduzindo em nossas vidas: sociedade de consumo, sociedade da informação, sociedade do espetáculo, sociedade da mídia, sociedade eletrônica. Como nos colocamos enquanto sujeitos e profissionais diante de tal sociedade? Uma outra questão que surge desta discussão é

exatamente como a população desfavorecida vivencia e absorve esta cultura. Há na comunidade a reprodução desta cultura?

Podemos refletir sobre estas indagações, investigando como a lógica cultural do capitalismo tardio evidencia modificações significativas, diferentes da estética do modernismo ou do modo de regulação fordista, caracterizada por um conformismo cultural e um consumo de massa. Mancebo (2003) afirma que aparece uma outra dinâmica, na qual a capacidade técnica de produção, o crescimento de mercadorias e a fragmentação crescente do mercado instigam à instabilidade, à velocidade. As conseqüências deste movimento materializam-se em diferentes esferas do cotidiano - vida familiar, trabalho, relacionamentos afetivos - e afetam as subjetividades. Surge uma dinâmica subjetiva consumista, um “comportamento” veloz de circulação de mercadorias, que remete ao rápido envelhecimento do novo, à reciclagem. As relações podem ser “descartáveis” e substituídas, como se estivessem trocando de mercadorias.

O encolhimento dos termos de compromisso é observado por Bauman (2003). Ele proclama que os termos da união “até segunda ordem”, enquanto durar a satisfação, é o clima do fim dos arranjos correntes, a chamada “desregulamentação” exibida pelos detentores do poder e que atingem os governados com a incerteza sobre o próximo movimento dos governantes: “o estado de permanente insegurança quanto à posição social, incerteza sobre o futuro da sobrevivência e a opressiva sensação de “não segurar o presente” gera uma incapacidade de fazer planos e segui-los.” (p.42).

É o descompromisso com qualquer coisa que não seja o da produção de mercadorias. O que importa é qualquer tipo de mercadoria que tenha retorno em termos de lucro, do modo mais rápido e menos custoso possível, seja qual for o significado de custo material ou financeiro, podendo envolver até compromissos éticos. Por este motivo, valoriza-se o imediato, o efêmero e o específico. (Harvey 1994).

Jameson (1996) revela que esta produção de mercadorias, esta cultura da imagem, do simulacro e das tecnologias pode provocar uma fragilidade da historicidade tanto em nossas relações com a história pública, quanto em nossas novas formas de temporalidade privada. O autor refere-se ao surgimento de uma mentalidade esquizofrênica. Esta mentalidade, para Deise Mancebo (2002a),

implica conquistas de curto tempo e o golpe permanente em suas experiências cotidianas. Uma vida sem hábitos, “viver-consumir”, significa aderir a um presente sem profundidade, significa “superar” as atualizações do passado e as transformações do futuro, em prol de um presente instituído.

A leitura de Jameson (1996) é pertinente para pensarmos as reflexões feitas aqui neste estudo. Podemos destacar, abaixo, a mensagem deste autor sobre a luta, engajamento e transformação social:

Uma estética do mapeamento cognitivo-uma cultura política e pedagógica que busque dotar o sujeito individual de sentido mais aguçado de seu lugar no sistema global – terá, necessariamente, que levar em conta essa dialética representacional extremamente complexa e inventar formas radicalmente novas para lhe fazer justiça. Esta não é, então, uma convocação para volta a um tipo de aparelhagem, a um espaço nacional mais antigo e transparente, ou a qualquer enclave de uma perspectiva mimética mais tradicional e tranquilizadora: a nova arte política (se ela for de fato possível) terá que se ater à verdade do pós-modernismo, isto é, a seu objeto fundamental - o espaço mundial do capital multinacional, ao mesmo tempo em que terá que realizar a façanha de chegar a uma nova modalidade, que ainda não somos capazes de representá-lo, de tal modo que nós possamos começar novamente a entender nosso posicionamento como sujeitos individuais e coletivos e recuperar nossa capacidade de agir e lutar”, que está, hoje neutralizada pela nossa confusão espacial e social. A forma política do pós-modernismo, se houver uma, terá como vocação a invenção e a projeção do mapeamento cognitivo global, em uma escala espacial e social (p.79).

Observa-se que Jameson revela no capitalismo tardio (o atual estágio do capitalismo) um movimento denunciador de sua permanência, mas ao mesmo tempo denunciador de sua superação. Podemos entender, como já sinalizado, que esta nova lógica da produção cultural, que enfatiza a produção de mercadorias, transforma a realidade numa realidade “representada”. Esta realidade surge sem, necessariamente, corresponder à realidade objetiva. Se este conteúdo é ideológico, a pós-modernidade contém contradições e possibilidades de resistência contra todo tipo de mistificação do real que vem sendo articulada de maneira universal. Indica, ainda, a necessidade de uma luta de resistência cultural também universalizante (apud Marchina Gonçalves, 2001).

Maria de Graça Marchina Gonçalves refere-se a David Harvey (1994), que, diferente de Jameson, não acredita numa cultura de resistência. Mas Harvey, diz esta autora, promove uma denúncia contundente. Considera que, objetivamente, as desigualdades se aprofundam nesta fase do capitalismo e que,

ideologicamente, as justificativas para ela se fortalecem: não é fenômeno transitório, é natural e inexorável.

O posicionamento ético-político do psicólogo na comunidade é decorrente da própria visão que assume diante deste debate contemporâneo. Projetos coletivos só poderão ser construídos a partir de uma perspectiva histórica, capaz de retomar a relação subjetividade-objetividade. É necessário trilhar caminhos para o resgate das experiências dos sujeitos que trabalhamos na comunidade, já que estas foram extintas do modo de viver capitalista.

Outro autor que poderá nos ajudar nesta compreensão do capitalismo é Walter Benjamin. Nos textos fundamentais de Benjamin nos anos 30, Jeanne Marie Gagnebin sustenta no prefácio (Benjamin, 1996) que este autor retoma a questão da “Experiência”, demonstrando o enfraquecimento da “Erfahrung” no mundo capitalista moderno em detrimento de um outro conceito, a “Erlebnis”, experiência vivida, característica de um indivíduo solitário. Benjamin, diz Gagnebin, esboça uma reflexão sobre a necessidade da reconstrução da Experiência para garantir uma memória e uma palavra comuns, frente à desagregação e ao esfacelamento social. A idéia de uma reconstrução da experiência (não explicitada por Benjamin), argumenta esta autora, deveria ser acompanhada de uma nova forma de narratividade:

A uma experiência e uma narratividade espontâneas, oriundas de uma organização social comunitária centrada no artesanato, opor-se-iam, assim, formas “sintéticas” de experiência e de narratividade, como diz Benjamin referindo-se a Proust, frutos de um trabalho de construção empreendido justamente por aqueles que reconheceram a impossibilidade da experiência tradicional na sociedade moderna e que se recusam a se contentar com a privacidade da experiência vivida individual (apud Gagnebin, Benjamin, 1996, p.9-10).

Na sociedade capitalista moderna, a arte de contar torna-se cada vez mais rara, não apresentando condições para a transmissão de uma experiência no sentido pleno. Gagnebin (Benjamin, 1996, p.10-11) detecta três destas condições apresentadas por Benjamin: a) A experiência transmitida pelo relato deve ser comum ao narrador e ao ouvinte; a distância entre as gerações transformou-se num abismo, tendo-se em vista que as condições de vida mudam rápido demais para a capacidade humana de assimilação. b) O caráter de comunidade entre vida e palavra apóia-se, ele próprio, na organização pré-capitalista do trabalho, em

especial na atividade artesanal; esta em oposição à rapidez do trabalho industrial, promove uma sedimentação progressiva das diversas experiências e uma palavra unificadora; os movimentos precisos do artesão têm uma relação profunda com a atividade narradora. c) A comunidade da experiência funda a dimensão prática da narrativa tradicional: aquele que conta transmite um saber que pode tomar a forma de uma advertência, de um conselho, coisas com as quais já não sabemos mais como lidar, por estarmos em um mundo particular e privado.

Estas condições tão necessárias para a transmissão da experiência, analisa Gagnebin, colocam o narrador e o ouvinte dentro de um fluxo narrativo contínuo e comum, tornando-os capazes de buscar novas propostas, fortalecendo o fazer coletivo. Como propõe Benjamin (1996b, p.200):

Se “dar conselhos” parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada.

No início do texto “Experiência e Pobreza”, Benjamin afirma, numa página retomada quase *ipsis verbis* no texto “O Narrador”, que a Primeira Guerra consagrou esta “queda” da experiência e da narração, aqueles que escaparam das trincheiras voltaram mudos e sem experiência a compartilhar, nem histórias a contar. A Primeira Guerra provoca a submissão do indivíduo às forças impessoais e poderosas da técnica, a ponto de não conseguirmos assimilar tais mudanças pela palavra (Gagnebein, 2004, p.58-59). Entende-se que o sofrimento da Guerra não pode ser revelado em experiências comunicáveis, não pode ser contado:

No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica da guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes (Benjamin, 1996b, p.198).

Benjamin mostra, em “O Narrador” (1996b), o surgimento de outras formas de narrativas que se tornam predominantes a partir da perda da experiência coletiva: o romance e a experiência jornalística. Os dois têm em comum a

necessidade de encontrar uma explicação para o acontecimento, uma verificação imediata. O romance busca um sentido, uma conclusão, um fim para a história e, como já citado, a narrativa tradicional é caracterizada por um fluxo contínuo, por sua abertura frente ao devir histórico.

Já a essência da informação é caracterizada por Benjamin com um dizer de Villemessant, fundador do Figaro: “Para meus leitores, o incêndio num sótão do Quartier Latin é mais importante que uma revolução em Madri” (1996b, p.202). O saber que vem da tradição, que vem de longe, encontra menos ouvintes do que a informação sobre acontecimentos próximos:

Mas a informação aspira a uma verificação imediata. Antes de mais nada, ela precisa ser compreensível “em si e para si”. Muitas vezes não é mais exata que os relatos antigos. Porém, enquanto esses relatos recorriam freqüentemente ao miraculoso, é indispensável que a informação seja plausível. Nisso ela é incompatível com o espírito da narrativa. Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por este declínio (p. 203).

Gagnebin (2004) sustenta a importância da narrativa para a constituição do sujeito: “Essa importância sempre foi reconhecida como a da rememoração, a da retomada salvadora de um passado que, sem isso, desapareceria no silêncio e no esquecimento” (p.3). É fundamental para o profissional assumir esta posição na comunidade. A narrativa possibilita que a “sociedade da informação” não oprima o sujeito a ponto dele não conseguir reconhecer a sua própria história.

Projetos coletivos devem eclodir a partir deste debate que Jameson e Benjamin nos possibilitam. Tais projetos, em especial na Psicologia Social Comunitária, devem ser apoiados na leitura de autores que se apresentam como críticos numa concepção de tempo “cronológico e linear” (Benjamin, Sobre o conceito de história: teses 13 e 14, 1996c). Como afirma Gagnebein, a escolha deve ser, de acordo com Benjamin, pelo historiador materialista, o historiador “capaz de identificar no passado os germes de uma outra história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas” (p. 8).

Participante deste debate e entendendo a importância de sua continuidade, cito idéia de Gagnebin (2004, p.56) para expressar a minha posição frente aos autores que citei neste estudo:

a visada teórica de Benjamin apóia-se nos processos sociais, culturais e artísticos de fragmentação crescente e de secularização triunfante, não para tentar tirar dali uma tendência irreversível, mas, sim, possíveis instrumentos que uma política verdadeiramente “materialista” deveria poder reconhecer e aproveitar em favor da maioria dos excluídos da cultura, em vez de deixar a classe dominante se apoderar deles e deles fazer novos meios de dominação.

Desta forma, considerar a Psicologia Comunitária como um projeto coletivo de resistência no debate contemporâneo, demanda do psicólogo uma posição ético-política frente ao mundo social e psicológico. O psicólogo e a comunidade, juntos com outros profissionais, precisam estar próximos do debate sobre a cultura contemporânea, para que, da forma mais humana possível, possam contribuir com o seu conhecimento.

Percebe-se, ainda, fundamental na Psicologia Comunitária problematizar modos de subjetivação capitalística. Como podemos, a partir da Psicologia Social, reconhecer um espaço de discussão sobre o incremento da noção de indivíduo e uma homogeneização das subjetividades?

No tópico a seguir, o meu intuito é esclarecer que as primeiras aproximações da psicologia em direção ao social, na virada do século XX, explicam o social a partir do individual. Reconhece-se, a partir da análise de Silva (2005), que a psicologia social “funciona como um analisador no sentido de tornar explícito o movimento que anima o desenvolvimento de diferentes teorizações na direção de uma individualização do social (p. 104)”.

2.4.1

A Psicologia Social: um analisador no processo da individualização do social

A proposta da Psicologia Social de rever as relações indivíduo e sociedade é permitida pelo questionamento de seus próprios paradigmas, sua história e entendimento de sua trajetória, articulando-a às Ciências Humanas e Sociais. Podemos pensar com Silva que a própria expressão “psicologia social” pressupõe uma perspectiva epistemológica característica da racionalidade moderna, que toma o sujeito e o objeto como duas realidades distintas. Tal perspectiva epistemológica, ao afirmar a separação entre o indivíduo e a sociedade,

escamoteia a própria origem desta separação na lógica subjacente ao modo de produção capitalístico.

Esta autora destaca que não podemos dizer que as ciências humanas, e mais especificamente a psicologia social, tenham criado esta dicotomia entre indivíduo e sociedade. Tomar este caminho seria apoiar uma explicação reducionista e falaciosa:

Cria-se, inicialmente, um campo de saberes e de práticas que atualiza uma determinada função enunciativa característica da subjetivação capitalística que contribui, assim, para uma homogeneização dos modos de existência, ou seja, para uma individualização do social (Silva, 2005, p. 106).

Silva explica que a configuração deste campo problemático onde emerge uma aproximação entre a psicologia e o social relaciona-se aos aspectos ligados a um deslocamento das sociedades disciplinares para as sociedades de controle⁴.

A constituição de um campo psi terá um papel fundamental nesta transição, uma vez que as formas de assujeitamento da subjetividade migram de um modelo mais coercitivo, onde a disciplina se impõe através do interior dos espaços fechados das instituições totais, para um modelo mais prescritivo, onde a disciplina se operacionaliza a “céu aberto”, criando novos modos de subjetivação, espalhando-se por toda parte. Silva cita Deleuze (1990), para afirmar que, nas sociedades de controle, não se trata mais de proibir, mas ao contrário, de prescrever o comportamento que o indivíduo deve ter. A lógica disciplinar se expande e passa a se interessar pelas motivações dos indivíduos, dissolvendo as fronteiras entre o espaço público e o espaço privado, modelando assim tais motivações de acordo com os interesses do sistema capitalista (apud Silva, 2005, p. 51).

Silva detecta que a característica dos sistemas políticos modernos é integrar os indivíduos na totalidade, através de uma técnica de patrulhamento das populações. Desta forma, chamamos de individualização do social a este processo no qual se produz o incremento da noção de indivíduo (subjetividade privatizada) como o desenvolvimento de uma tecnologia que visa à direção e ao controle

⁴ Nas análises efetuadas por Foucault distinguem-se três “modelos” de sociedade: as sociedades de soberania, as sociedades disciplinares e as sociedades de controle. Cada uma delas indica formas de atualização das estratégias de exercício do poder e das técnicas de subjetivação.

permanente destas populações tomadas enquanto conjunto de indivíduos (homogeneização da subjetividade).

Vale considerar que as primeiras aproximações da psicologia em direção ao social, na virada do século XX, pretendem explicar o social a partir do individual e que, como nos mostra Silva, não cessam de produzir um expressivo reducionismo do potencial criativo e disruptivo imanente ao campo social.

O historiador Roberto Farr (1998) revela que, nesta virada do século XX, torna-se habitual, entre os que se destacam na área de ciências humanas e sociais, escrever tanto sobre o individual como sobre o coletivo. Este autor cita o caso de Wilhelm Wundt para mostrar que, embora os autores da época apreciassem ambos os projetos, distinguiam, em termos gerais, o nível individual e o nível do coletivo (isto é, a cultura ou sociedade).

Wundt apresenta dois projetos distintos em relação à psicologia. O primeiro, fundado sobre o modelo das ciências da natureza (Naturwissenschaft) e chamado “Psicologia Fisiológica”, tinha por finalidade a construção de uma psicologia científica a partir da criação do primeiro laboratório de Psicologia Experimental em Leipzig, em 1879. O segundo, fundado sobre o modelo das ciências sociais (Geisteswissenschaft) e chamado Völkerpsychologie, visava ao estudo dos fenômenos ligados à vida coletiva, a partir de uma metodologia comparativa e não mais experimental, como no caso do primeiro projeto.

Os objetos de estudo da “Völkerpsychologie” (ou Psicologia das Massas, do Povo, Psicologia Social) de Wundt eram a linguagem, a religião, os costumes, o mito e os fenômenos cognatos. “Estes fenômenos coletivos foram, inicialmente, produto de uma comunidade, ou de um povo (volk). Eles emergiram de interações entre indivíduos. Ao diferenciar entre indivíduo e a interação de indivíduos, Wundt estava indo à essência da questão” (Farr, 1999, p. 35).

Objetos estes comparáveis às representações coletivas de Durkheim e que não poderiam ser explicados em termos da consciência do indivíduo, base de sua ciência do laboratório. Wundt, como Durkheim, explica Farr, era um anti-reducionista severo. Por este motivo, Wundt procura separar sua psicologia social de sua psicologia experimental.

Farr (2000) refere-se assim a Durkheim, para mostrar que a distinção entre os dois objetos (representações coletivas e representações individuais) era o autor

desejar estudar um deles, mas não o outro. São muitos os autores que reconhecem esta dicotomia, competindo à Psicologia o estudo do indivíduo, e à Sociologia o estudo da sociedade. Como tentar superar então a dicotomia indivíduo e sociedade?

Interessante observar que Wundt, por muitos considerados o pai da Psicologia e que apresenta esta como ciência independente, não tem mencionada sua “Völkerpsychologie”⁵ no texto de Schultz e Shultz (1994). Texto amplamente divulgado nos cursos de Psicologia, tem seu prefácio registrado e comentado na coletânea Psicologia Social Contemporânea (Strey, 1998). A título de ilustração, reproduzo, a seguir, um trecho deste prefácio, mostrando a grande influência da Psicologia Experimental e a compreensão da psicologia como ciência independente:

O tema deste livro é a história da Psicologia Moderna, aquele período que se inicia no final do século XIX, no qual a Psicologia se tornou uma disciplina distinta e basicamente experimental. Embora não ignoremos o pensamento filosófico anterior, concentra-nos nos fatores que têm relação direta da Psicologia como campo de estudo novo e independente (Schultz e Shultz, 1994, p.5).

Podemos considerar, ainda, o fenômeno das massas no final do século XIX, tornando-se um objeto de investigação sistemática. Uma nova relação com o coletivo se produz engendrando duas interpretações opostas: numa delas, o caráter subversivo das multidões seria o sinal que levaria a uma nova formação social, o proletariado, contra a opressão e a pauperização desencadeadas pela nova organização do capital; na outra, as multidões representariam uma massa irracional, imprevisível e ameaçadora à coesão social. Marx, por um lado, e Le Bon⁶, por outro, representam cada uma dessas posições antagônicas a propósitos das multidões (Silva, 2005).

⁵ Importante para o leitor ler em Totem e Tabu (1912-13) a referência feita por Freud ao trabalho de Wundt sobre o “tabu”. Observa-se, assim, a presença no texto de Freud da Völkerpsychologie de Wundt. Durante os últimos vinte anos de sua vida, entre 1900 e 1920, Wundt publica os dez tomos sobre a Psicologia dos Povos. Como já apontado, tal psicologia visava ao estudo das produções coletivas que emergem da ação recíproca de vários indivíduos. A natureza de seu objeto era, portanto, “interacional” e pressupunha uma certa dimensão histórica.

⁶Gustave Le Bon (1841-1931) era um médico do interior da França que pertencia a uma tradição liberal burguesa. A maneira como o autor formulou a questão das massas teve consequências importantes: o primeiro programa de pesquisa em Psicologia Social Experimental. Allport, na América do Norte, recebeu as influências de Le Bon e em suas pesquisas sobre os efeitos da facilitação social são discutidas as questões colocadas por Le Bon.

Farr (1999) constata que, ao confrontar a racionalidade do indivíduo com a irracionalidade das massas, Le Bon ajudou a estabelecer um elo entre a Psicologia Social e a psicopatologia. Ao tomar a razão como o suporte para estabelecer a distinção entre o individual e o coletivo, produz uma primeira aproximação da psicologia em direção ao social, relacionando-o a uma dimensão patológica e “perigosa”, exigindo a intervenção de um líder para governá-la. A “contribuição” da psicologia, nesse sentido, foi de ocultar uma dimensão política dos movimentos das multidões, destacando-se unicamente sua dimensão “patológica”. Reforça-se, assim, a idéia de indivíduo em detrimento do coletivo. O indivíduo é tomado como modelo para compreender o fenômeno das massas (Silva, 2005).

Para Le Bon, a principal característica das multidões era a fusão dos indivíduos num espírito e num sentimento comuns. A sugestão explicaria como se produz o desaparecimento dos caracteres individuais para aparecer essa fusão dos indivíduos no grupo. A hipnose torna-se o modelo no qual a psicologia das multidões vai desenvolver o conjunto de sua orientação teórica, podendo ser aí explicada a ação do líder sobre as massas.

Silva explica que, ao descobrir o que une o líder ao povo, Le Bon fornecia “subsídios às classes dirigentes, que viam aí uma explicação plausível para justificar seu poder na condução das multidões desprovidas de razão”⁷ (p.60).

Para Farr (1999), a maneira como Le Bon formulou a questão sobre o indivíduo, sozinho e enquanto participante de uma multidão, teve conseqüências importantes tanto durante o período anterior à Segunda Guerra Mundial como depois. Podemos pensar numa demonstração que privilegia uma interpretação dos fenômenos sociais em termos de indivíduos, sustentando assim uma individualização do social.

Este historiador (1998) destaca que “acontecimentos da vida real podem ter uma influência dramática no desenvolvimento histórico das disciplinas acadêmicas” (p.24). Discute o impacto da primeira e da segunda guerra mundial sobre o desenvolvimento da psicologia social. Poder-se-ia dizer que, conforme nos ensina Farr, a migração para a América de muitos líderes acadêmicos como

⁷ Observa-se esta posição da “irracionalidade” das massas presente hoje em muitas visões sobre movimentos sociais, minorias e formas de coletivismo que emergem e são rapidamente capturados por instâncias do poder dominante.

Lewin, Heider, Kholer, Wertheimer é um fenômeno caracteristicamente americano, afirmativa feita pelos próprios autores americanos: Cartwright, Allport e Jones. Como cita Gordon Allport (1954, p.3-4) “embora as raízes da psicologia social possam ser encontrada no solo intelectual de toda a tradição ocidental, seu atual florescimento é reconhecido como sendo um fenômeno caracteristicamente americano” (apud Farr, p.31, 1999).

Embora as duas grandes guerras tenham sido um solo fértil para o desenvolvimento da Psicologia Social Psicológica, podemos, em contra-partida, destacar um expressivo trabalho freudiano sobre o social, escrito em 1921, influenciado pelos fenômenos de massa de um mundo em guerra: Psicologia das massas e análise do eu. Roudinesco (1998) nos mostra que a tradução inglesa de James Strachey das obras de Freud, ao passar o termo alemão *Massen* para *group* (grupo), em vez de *mass* (massa), optou por uma concepção reducionista do social, característica da psicologia social norte-americana, segundo a qual o grupo constitui o modelo, reduzido ao experimental da sociedade.

Observamos a grande influência desta psicologia social americana, intervindo nas leituras da tradução inglesa da obra de Freud, priorizando o “grupo” e empobrecendo uma visão da conotação política que representa as massas naquele período histórico. Neste texto, Freud rejeita a oposição clássica entre psicologia individual e social, ou psicologia das massas. Roudinesco expressa que há, sempre, um outro na vida psíquica do indivíduo, e que, portanto, a psicologia individual é sempre social. Para Enriquez (1990), a proposta freudiana consistirá em substituir a oposição individual/social por uma outra que opõe atos psíquicos narcísicos e atos psíquicos sociais. Esta substituição impede a definição fixa de tipos de personalidade ou de doença fundada em fatores meramente endógenos, criando a necessidade de um constante reexame da história do sujeito e de suas transformações decorrentes das identificações.

Impossível deixar de citar o texto Mal-Estar na Cultura, de Freud (1930), no qual a harmonia possível entre o registro do sujeito e o registro do social foi colocada em questão. É desta forma que o psicanalista Joel Birman (2005) discute o mal estar na cultura, demonstrando o rompimento do pensamento de Freud com o projeto iluminista. Os progressos científicos proporcionam muitas contribuições à vida dos homens, mas tornam-se incapazes de criar uma sociedade mais justa e

harmônica. “Pelo enunciado da condição de desamparo da subjetividade no novo espaço social, foi a *desarmonia* dos laços sociais então sublinhada por Freud. Com isso, o discurso freudiano evidencia um estilo trágico da leitura da modernidade (p. 204)”. Assume, diz Birman, uma crítica sistemática de sua versão inicial, esboçada em “Moral sexual civilizada e doença nervosa dos tempos modernos (1908)”. Se, neste último texto, o conflito entre o registro da pulsão e o da civilização poderia ser curável através da psicanálise, na versão final, seria necessário uma espécie de gestão interminável e infinita do conflito pelo sujeito, de forma tal que este não poderia jamais se deslocar da posição originária do desamparo. Nesta mudança do registro da terapêutica possível para o registro da gestão, Birman nos propõe que o discurso freudiano adquire uma perspectiva ética e política sobre o conflito em questão.

Destaca-se, ainda, toda a produção dos autores da Escola de Frankfurt: Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, etc.

Para Japiassú e Marcondes (1999), o objetivo do grupo foi, de um lado, elaborar uma teoria crítica do conhecimento, aprofundando as origens hegelianas de Marx, e, de outro, introduzir um questionamento no sistema de valores individualistas. A Escola de Frankfurt, explicam os mesmos, sinaliza o caráter contraditório de conquista racional do mundo, pois racionalidade científica e técnica conseguem o feito de converter o homem num escravo de sua própria técnica. Realizam os teóricos de Frankfurt uma crítica da massificação da indústria cultural, dos totalitarismos, da concepção positivista do mundo.

A Psicologia Social Psicológica, de forma distinta de Freud, dos intelectuais da Escola de Frankfurt e da Psicologia Social Sociológica, “precisava de conhecimentos e de instrumentos que possibilitassem uma intervenção na realidade, de forma a obter resultados imediatos, com a intenção de recuperar uma nação, garantindo o aumento da produtividade econômica” (Bock, 2002, p.140-141). Esta psicologia social americana, de forma diferente da psicologia social europeia, em vez de uma psicologia centrada no estudo da alma coletiva de uma multidão ou das manifestações culturais de um povo, orientava-se no sentido de privilegiar o estudo das relações interindividuais nos pequenos grupos

Aqui no Brasil, na década de 70, iniciou-se, em algumas instituições, a crítica a esta Psicologia Social individualista norte-americana, que aqui estava ancorada e ao papel subserviente da ciência frente às questões de ordem macro-social. Desta forma, o interesse por novos referenciais, como Martin-Baró de San Salvador, os psicólogos russos Leontiev e Vygotsky e os franceses, entre eles, Serge Moscovici, fez-se presente (Spink, 1996, p. 170).

Farr (1999), o principal divulgador da perspectiva renovadora de Moscovici na comunidade científica, aponta a teoria das representações sociais como uma forma sociológica de Psicologia Social, originada na Europa com a publicação feita por Moscovici (1961) de seu estudo *La Psychanalyse: Son Image et son Public*. Ele estava interessado em observar o que acontece no instante que um novo corpo de conhecimento, como a psicanálise, se espalha dentro de uma população humana.

Apoiado na noção de representações coletivas de Durkheim, Moscovici analisa tais representações como um objeto de estudo mais apropriado num contexto de sociedades menos complexas, que eram do interesse de Durkheim. Sendo consideradas um material importante para a pesquisa no interior das Ciências Sociais, estas se manifestam em palavras, sentimentos e condutas e se institucionalizam e devem ser analisadas a partir da compreensão das estruturas e comportamentos sociais.

Sua mediação privilegiada é a linguagem. Bakhtin (1986) refere-se à “palavra” como fenômeno ideológico por excelência. Este autor chama a nossa atenção para o fato de que cada época e cada grupo social têm o seu repertório de formas de discurso, determinadas pelas relações de produção e pela estrutura sócio-política. Minayo (1999) cita Bourdieu para mostrar a sua tentativa de ressaltar o caráter social das representações, comparando o “habitus” com o inconsciente, “o inconsciente da história, que a história produz, incorpora as estruturas objetivas nesta quase natureza que é o “habitus” (apud Minayo, Bourdieu, 1973, p.179)”. Esta autora, inspirada em Bourdieu, nos explica que o “habitus” é como uma lei “imanente” depositada em cada ator social, desde a primeira infância, a partir de seu lugar na estrutura social. O “habitus” é a mediação universalizante que proporciona as práticas sem razões explícitas e sem

intenção significativa de um agente singular, seu sentido, sua razão e sua organicidade.

Sandra Jovchelovitch (1999) propõe que a teoria das Representações Sociais se articula tanto com o modo de vida coletiva de uma sociedade, como com os processos de constituição simbólica, nos quais sujeitos lutam para dar sentido ao mundo, compreendendo-o e buscando um lugar social. Enquanto fenômeno psicossocial, esta teoria está radicada nos espaços públicos e nos processos através dos quais o ser humano desenvolve uma identidade, cria símbolos e se abre para a diversidade de um mundo de Outros. Ao analisar fenômenos sociais e representações sociais, é necessário analisar o social enquanto totalidade. O social envolve uma dinâmica que é diferente de um agregado de indivíduos.

Podemos dizer que as representações sociais possuem núcleos positivos de transformação e de resistência na forma de conceber a realidade. Desafiam os estudos clássicos sobre as atitudes que são um excelente exemplo desse movimento de progressiva individualização dos conceitos centrais da disciplina (Spink & Frezza, 1999, p.20).

Considera-se tal vertente uma crítica aos pressupostos positivistas, que não explicam a realidade a partir de uma dimensão histórico-crítica, característica marcante da natureza individual da Psicologia Social da América do Norte. Caracteriza-se, esta última, como uma forma psicológica de Psicologia Social, importando apenas a influência unidirecional dos contextos sociais sobre os comportamentos e processos individuais, deixando-se de lado a participação dos sujeitos na construção das próprias realidades sociais.

Entende-se que a Psicologia Social Psicológica trata os fenômenos sociais como fenômenos naturais através dos métodos experimentais. Seus modelos explicativos nos reportam a explicações centradas no indivíduo. Farr (1998) refere-se ao fenômeno da individualização do social, característica marcante desta forma de Psicologia Social. Este autor revela que, desde a época do Renascimento, as raízes do individualismo estão enterradas no solo de toda a tradição intelectual do ocidente. O Renascimento é, para este autor, uma raiz fundamental da psicologia social moderna, pelo menos em suas formas psicológicas.

A individualização do social analisada por Farr em relação à forma psicológica de Psicologia Social é uma questão que vivemos nos tempos atuais. Jurberg (2000) diz que se individualizam as grandes questões sociais, ou se minimizam ou se negam as influências externas, deixando a cada pessoa a responsabilidade por sua deficiência ou problema. A autora fala que, desta forma, estaremos mais próximos de “um mundo auto-referente, egocentrado, individualista, no qual reinará a apologia do *blame yourself*, da anti-solidariedade, ou da negação das injustiças sociais” (p. 133).

Bauman (2003) é outro autor que investiga o processo de individualização no estágio “líquido” da modernidade, tempos de desengajamento. Os problemas, diz Bauman, são sofridos e enfrentados solitariamente e são inadequados à agregação numa comunidade de interesses à procura de soluções coletivas para problemas individuais. Inexistindo o caráter coletivo das queixas, podemos também esperar o “desaparecimento dos “grupos de referência” que ao longo dos tempos modernos serviram como padrão de medida relativa.” (p. 79). Bauman aponta o colapso dos “grupos de referências” e a ênfase na individualização, coincidindo com um aumento dos diferenciais de riqueza e renda.

O pensamento de Bauman nos instiga a pensar em novas buscas, em ousar frente aos parâmetros expostos na modernidade líquida. Este autor, com toda a sua inquietude, promove o leitor a novos posicionamentos num mundo ausente de comunidade.

Na busca de novos referenciais no tocante às relações indivíduo e sociedade, a Psicologia Social encontra Vygotsky, autor que assume a relação entre o indivíduo e sociedade como um processo dialético. Ao incentivar a produção de uma Psicologia dialética, pode rever a visão dicotômica e dualista presente na ciência moderna: natural/social, biológico/psicológico, interno/externo.

Desta forma, aprendemos com Vygotsky que a cultura é parte essencial da constituição da natureza humana, não sendo esta pensada como um sistema estático ao qual o indivíduo se submete: “É como se, ao longo do seu desenvolvimento, o indivíduo “tomasse posse” das formas de comportamento fornecidas pela cultura, num processo em que as atividades externas e as funções

interpessoais transformam-se em atividades internas, intrapsicológicas” (Kohl de Oliveira, 1995, p.38).

Fundamentado no marxismo e no materialismo dialético, este autor sustenta a interação entre vários planos históricos: a história da espécie (filogênese), a história do grupo cultural, a história do organismo individual da espécie (ontogênese) e a seqüência singular de processos e vivências vividas por cada indivíduo. Os membros da cultura estão num constante movimento de recriação e reinterpretação de conceitos e significados. Os elementos mediadores da relação entre o homem e o mundo são fornecidos pelas relações entre os homens. Podemos citar como elementos mediadores os instrumentos de trabalho, os signos e todos os elementos do ambiente humano que são carregados de significado cultural. A importância da perspectiva marxista no campo da psicologia social foi para Silva (2005) “a de ter colocado em evidência o caráter histórico, logo transitório, das relações entre os indivíduos na sociedade” (p.106).

A argumentação de Vygotsky fortalece o meu intuito de pensar as relações entre o individualismo e o coletivismo e suas implicações para o entendimento da comunidade existente na cultura contemporânea. Além de sustentar a relação entre o mundo cultural e o mundo subjetivo, este autor oferece instrumentos para o pesquisador, na comunidade, possibilitar o diálogo e a reflexão sobre os significados construídos pelos sujeitos pesquisados. Tentamos evitar visões classificatórias de nosso próprio universo cultural. Jurberg (2000) detecta que o dualismo, além de constituir uma visão simplista da realidade, não deixa espaço para dúvidas ou ambigüidades, para novos pensares, novos caminhos. Acredito que podemos, como pesquisadores na comunidade, demonstrar mais cuidado e apresentar novos significados, novas leituras de relações na maior parte das vezes construídas apenas no cotidiano da sociedade capitalista.

Ao utilizar-me neste trabalho da Psicologia Social como eixo orientador desta análise, pretendi mostrar, conforme nos esclarece Silva, a complementaridade que existe entre a produção de modos de existência de uma determinada formação social e a produção de modos de conhecimento desta realidade. Não nos esqueçamos da força da sociedade de controle. Sua principal característica é que o dentro e o fora não existem mais. Silva sinaliza que estamos sempre dentro, é o fim de toda a exterioridade. Neste movimento de inclusão,

próprio das sociedades de controle, os meios de comunicação adquirem um papel fundamental. Por este motivo, diz a autora, Deleuze (1990, p. 217, apud Silva, 2005) fala das sociedades de controle ou de comunicação.

Tenho a compreensão de que os autores escolhidos nesta análise apresentam ainda conteúdos a serem desenvolvidos. Pensei que seria interessante poder marcar uma posição na própria psicologia social que nos instigasse a uma leitura sobre a individualização do social, sendo a psicologia comunitária uma possibilidade de projeto coletivo de resistência a tal individualização.

No capítulo a seguir, “O que significa viver em uma comunidade”, pretendo contribuir e ampliar as possibilidades dos nossos fazeres e reflexões no trabalho desenvolvido em Muzema. O olhar para a comunidade deve ser inserido em sua compreensão histórica, distanciando-nos de práticas homogeneizadoras e naturalizadoras. Já possuímos um conhecimento que nos ampara para o entendimento do processo da individualização do social, da homogeneização das subjetividades, característico das formações capitalísticas contemporâneas. Nos espaços abertos das sociedades de controle integramos os indivíduos na totalidade, através de um patrulhamento no cotidiano.

No percurso vivenciado por mim em Muzema, e estimulada pelas questões que surgiam a cada momento, posiciono-me estabelecendo pontes e conexões com debates inerentes a problemas que afligem o homem contemporâneo. Fico cada vez mais inclinada a sustentar as muitas transformações que possibilitam, nos planos subjetivo, social, político e clínico, os fazeres na Psicologia Comunitária.

Sawaia (1995b), propondo-se a um aprofundamento na Psicologia Comunitária e fazendo uma reflexão sobre práticas negadoras do sofrimento psicossocial, mostra a necessidade de trabalhar a, na, e com a comunidade, como um sistema relacional e com um sentimento de pertencimento que se apresenta como forma de resistência contra a sociedade exploradora e excludente. Prioriza-se, segundo a autora, um eixo identificador que é composto pela noção de solidariedade, cidadania e alteridade e pela utopia de comunidades livres e plurais, onde se inclua a participação social como estrutura eticamente válida (p.166).

Sawaia sugere ainda que, mais que espaço da ação, comunidade é uma perspectiva projetual de futuro que deve orientar a prática psicossocial na luta contra o sofrimento de viver. A comunidade, diz a mesma, sintetiza no particular

as múltiplas determinações que envolvem, ao mesmo tempo, questões políticas, econômicas, psicológicas, ambientais...

Assim sendo, reconhecendo uma cultura muito própria em Muzema, tipicamente nordestina, mesclada com cariocas e indivíduos de outros estados, atualmente até chineses, a “comunidade realmente existente” na cultura contemporânea, tomando as palavras de Bauman, está inserida nas relações de amizade, nas diversas formas como aqueles moradores e os próprios líderes locais vivenciam o seu cotidiano. Nestes cinco anos de trabalho, escutando os sujeitos no Posto de Saúde e na própria localidade, posso destacar temas que se repetiam naquele cotidiano: segurança, liberdade, tráfico de drogas, violência na cidade, *aqui não tem violência, mas quem não obedece some*, individualismo, o Estado e os políticos não cumprem o seu papel, saudades do Nordeste, a vida fora de Muzema é mais difícil, as pessoas aqui são paradas, nada dá certo, etc.

Pensei, então, que deveria entregar-me a um estudo sobre o viver em comunidade, articulando-o a uma discussão sobre temas citados acima por mim e presenciados em Muzema, estando estes presentes no debate da cultura contemporânea. Nada melhor que testemunhar, para o meu leitor, as falas das próprias mulheres da comunidade. Na construção deste próximo capítulo e do seguinte tentei que estas vozes fizessem parte do texto. São elas que nos procuram e estabelecem um diálogo constante com o nosso grupo, através de solicitações de entrevistas e reconhecimento que “preciso de ajuda de um psicólogo”.

Além disso, a possibilidade de entrevistar as mulheres dentro da própria comunidade indicaria conhecê-las em seu próprio espaço, fora do contexto institucional, abrindo um caminho de entrada do pesquisador na comunidade. A valorização da relação entrevistador-entrevistado, neste percurso, representaria um desdobramento do vivido no cotidiano institucional, realizando o objetivo do pesquisador de dar início a um outro momento de seu trabalho.

O convite está feito, esperando ter deixado você, leitor, convicto que inicio o próximo capítulo com ousadia, mas sem desejar estigmatizar o que chamamos de “favela” e comunidade. Não pretendo almejar, com as falas das mulheres, uma objetividade científica, através de um “discurso acadêmico e científico”. Nem Muzema, nem as mulheres são “objetos” para este estudo.

Tenho um olhar para o reconhecimento da potência dos sujeitos, para o entendimento de que as falas das minorias se apresentam na qualidade, dos sentidos e não-sentidos, que são emudecidas, mas possíveis de serem exteriorizadas na sociedade. Aposto, então, na produção de subjetividades singulares.

Busco interlocutores, destinatários que compartilhem desta trilha de testemunharmos, juntos, a cultura em que vivemos. Como canta o músico “*o meu coração tropical está coberto de neve*” e aqui, em Muzema, na cidade, no nordeste e no país (algumas vezes no sul) ela não aparece...