



Lurdes Perez Oberg

**Do Rio das Vitruines a Galeria dos
Desconhecidos: Um Estudo em
Psicologia Social Comunitária na
localidade de Muzema**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: Profa. Junia de Vilhena

Rio de Janeiro
Setembro de 2007



Lurdes Perez Oberg

**Do Rio das Vitrines a Galeria dos
Desconhecidos: Um Estudo em
Psicologia Social Comunitária na
localidade de Muzema**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Junia de Vilhena
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^a. Maria Helena Rodrigues N. Zamora
Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Prof^a. Tereza Maria Pompéia Cavalcanti
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof^a. Raquel Souza Lobo Guzzo
Departamento de Psicologia – PUC-Campinas

Prof^a. Hebe Signorini Gonçalves
Departamento de Psicologia - UFRJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Lurdes Perez Oberg

Graduou-se em Psicologia pela Universidade Gama Filho em 1982. Concluiu o mestrado em Psicologia Social nesta instituição, em 1992. Professora universitária desde 1985 e Supervisora em Psicologia Comunitária do SPA desde 1999, orientando projetos sociais inseridos no campus acadêmico. Desde 2002, atua como supervisora de estágio em Psicologia Comunitária, na localidade de Muzema. Participa das atividades do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, desde 2004, com interesse em pesquisas que articulam a clínica com outras áreas do saber e também na construção de projetos sociais em comunidades de baixa-renda.

Ficha Catalográfica

Oberg, Lurdes Perez

Do Rio das vitrines à galeria dos desconhecidos : um estudo em psicologia social comunitária na localidade de Muzema / Lurdes Perez Oberg ; orientadora: Junia de Vilhena. – 2007.

198 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Psicologia social comunitária. 3. Comunidade. 4. Cidade. 5. Cultura contemporânea. 6. Clínica ampliada. I. Vilhena, Junia de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Aos meus filhos, Vinicius e Rubens,
por me terem possibilitado pensar na dívida simbólica.

Agradecimentos

À minha orientadora, Prof^a. Junia de Vilhena, interlocutora constante que acompanhou a construção deste trabalho desde o seu germinar, permitindo fluir a minha autoria. O meu carinho e gratidão pela sua escuta e por captar nas entrelinhas deste texto a subjetividade do pesquisador e o anseio daqueles que se movimentam em direção aos avessos e ao indizível da experiência humana.

À Prof^a. Maria Helena Zamora, pelas suas pontuais contribuições nesta tese e dedicação a temas expressivos da nossa realidade brasileira.

A todos da Universidade Veiga de Almeida, por muitos anos de convivência profissional e o meu reconhecimento àqueles que possibilitaram o desenvolvimento do estágio em Muzema. Aos estagiários do SPA em Psicologia Comunitária, pela confiança e possibilidade da intersubjetividade estar presente nas nossas relações.

A todos os professores, colegas e funcionários com quem convivi na Puc, desde a minha entrada no Doutorado em 2004. Aos doutorandos da turma de 2004, a certeza de uma experiência gratificante e exemplo de que a diversidade de abordagens teóricas na Psicologia pode representar uma oportunidade de novas relações emergirem na nossa profissão.

À liderança comunitária e a todos os moradores de Muzema, pelo diálogo e a troca, desde o nosso primeiro encontro, em setembro de 2001. Espero ter conseguido retribuir, de alguma forma, a cordialidade e a atenção recebida por todo o nosso grupo durante todos estes anos.

À psicanalista Maria José Lemos, pelo amparo no abrir-se ao estranho.

Aos meus pais, Jones e Lenita, e meus irmãos, Eduardo e Leila, meu primeiro grupo de referência por um compartilhamento ao longo de todos os anos da minha vida.

Aos meus filhos, Vinicius e Rubens, sobrinhos, Felipe, Marina, Matheus e Isabel e as minhas cunhadas, Flávia e Ana Luíza, agradeço a possibilidade do encontro com a geração futura e a chance de inauguramos relações espelhadas na alteridade.

Ao Rubens, pela aposta amorosa que fizemos juntos, em tempos de amores líquidos.

À minha amiga Miriam e a minha tia-avó Carmem, celebro a amizade, a fraternidade e a esperança de relações mais justas no mundo em que vivemos.

Aos meus amigos eternos, de muitos momentos e lugares. Obrigada, por terem entendido a minha ausência física nas mais diversas situações.

Resumo

Perez Oberg, Lurdes; Vilhena, Junia de (Orientadora). **Do Rio das Vitruvianas à Galeria dos Desconhecidos: Um Estudo em Psicologia Social Comunitária na localidade de Muzema.** Rio de Janeiro, 2007, 198p. Tese de doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese tem o propósito de revelar alguns desdobramentos da atuação, em Psicologia Comunitária, de uma equipe de estagiários do Serviço de Psicologia Aplicada, sob a supervisão da autora. Este trabalho está sendo desenvolvido, desde janeiro de 2002, no Posto de Saúde IADAS (Instituto dos Amigos da Saúde), uma ONG da própria comunidade de Muzema. Atualmente, a Psicologia Social Comunitária contribui para a análise das relações entre o mundo subjetivo e o objetivo, sendo, também, um espaço de alargamento dos domínios tradicionais da Psicologia. Através desta perspectiva pudemos realizar um trabalho clínico, tomando como norteador de nossa prática o conceito de Clínica Ampliada. A inserção do psicólogo nas comunidades de baixa renda promove o diálogo entre sujeitos de contextos diferentes, possibilitando a reconstrução cultural, a ética da solidariedade e a construção de projetos coletivos, num cenário de individualismo urbano crescente. Seguindo a metodologia da pesquisa participante e apresentando um referencial teórico sócio-histórico, foram realizadas doze entrevistas semi-estruturadas com mulheres da comunidade. As falas das entrevistadas foram entendidas à luz das teorias utilizadas e articuladas à realidade cultural observada. Uma reflexão sobre a comunidade na cultura contemporânea, o individualismo, a ausência do Estado e a realidade dos excluídos serviram como temas nesta articulação teórico-prática. Os resultados mostraram que os discursos das mulheres indicaram pistas de problemas compartilhados, mas que, na contemporaneidade, são vistos como algo centrado no plano individual. A valorização das falas em sua singularidade, além de não generalizar um percurso de sujeitos excluídos, impede a desqualificação da potência de sujeitos moradores das comunidades e a homogeneização das subjetividades que observamos hoje. Finalmente, defende-se a tese de que a comunidade é analisada como um microcosmo de um contexto mais amplo de análise, possibilitando, assim, a construção de políticas públicas e sociais a partir dos principais temas investigados neste estudo.

Palavras-chave

Psicologia social comunitária; comunidade; cidade; cultura contemporânea; clínica ampliada.

Abstract

Perez Oberg, Lurdes; Vilhena, Junia de. **From the Stores in Downtown Rio to the Ghettoes of the Nobodies: A Study in Social Community Psychology in Muzema.** Rio de Janeiro, 2007, 198p. Doctoral Thesis – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The objective of this thesis is to discuss recent developments in "Community Psychology" as practiced by a team of trainees at the Applied Psychology Service, under the author's supervision. This project has been carried out since January 2002, at the IADAS Health Center (IADAS meaning *Friends of Health Institute*), an NGO managed by the community at Muzema. Today, Social Community Psychology contributes to analyses of the relationships between the subjective and objective worlds, and is also a space for broadening the traditional spheres of psychology. From this perspective clinical work can be carried out on the basis of the "Broadened Clinic Concept." The insertion of psychologists into low-income communities can also bring about dialog among subjects from different contexts. Cultural reconstruction thus becomes possible, as well as the ethic of concern for others and the construction of collective projects in today's context of growing urban individualism. Using the methodology of participated research and based on a framework of socio-historical theoretical reference, twelve semi-structured interviews were held with women of the community. Their discourse was interpreted in the light of the theories employed by the author and articulated with the cultural reality observed. Several different topics were discussed and reflected upon in this theoretical-practical articulation, such as the community in contemporary culture, individualism, the absence of the State, and the reality of excluded populations. The results showed that the women are aware of problems that are common but which, in contemporary life, are seen as existing only on the individual level. Besides avoiding generalizations on histories of excluded subjects, the recognition of words in their uniqueness prevents one from disregarding the power of subjects who live in communities and the uniformization of today's subjectivities. Finally, the position is held that communities can be analyzed as microcosms of a broader context, it therefore being possible to construct public and social policies on the basis of the main themes investigated in this study.

Keywords

Social-community psychology; community; city; contemporary culture; broadened clinical work.

Sumário

1. Introdução	10
2. A Psicologia Comunitária	22
2.1. A Psicologia Comunitária: Um espaço de alargamento dos domínios tradicionais da Psicologia	26
2.2. A inserção da Psicologia Comunitária na formação do psicólogo	34
2.3. O lugar do pesquisador na comunidade	39
2.4. A Psicologia Comunitária se apresentando como um projeto coletivo de resistência no debate contemporâneo	47
2.4.1. A Psicologia Social: um analisador no processo da individualização do social	55
3. O que significa viver em uma comunidade?	69
3.1. A Comunidade Existente na Cultura Contemporânea	69
3.2. Individualismo e Coletivismo	77
3.3. Estado e Comunidade; Sociedade e Comunidade	85
3.4. Os refugados na atualidade	94
3.5. Tecendo algumas conclusões	111
4. Campo revisitado: A experiência de Muzema (2002)	114
4.1. Considerações iniciais	114
4.1.1. A segurança em Muzema: um retrato do mal-estar contemporâneo	120
4.2. O migrante na rede do outro: os migrantes nordestinos na cidade do Rio de Janeiro	124
4.3. Análise sócio-espacial e dados gerais sobre a população de Muzema	132
4.4. A cidade do Rio de Janeiro	142
4.5. A Clínica Ampliada em Comunidades	148
5. Considerações Finais	172
6. Referências Bibliográficas	178
7. Anexos	195

“Eu te vejo sumir por aí
Te avisei que a cidade era um vão
Dá tua mão, olha prá mim ...
....As vitrines te vendo passar
Na galeria, cada clarão
É como um dia depois de outro dia
Abrindo um salão
Passas em exposição
Passas sem ver teu vigia
Catando a poesia
Que entornas no chão”

As Vitrines - Chico Buarque

Introdução

“Te avisei que a cidade era um vão. Dá tua mão, olha pra mim”.

Chico Buarque

A música de Chico Buarque, “As Vitrines”, sugere o título deste estudo em Psicologia Social Comunitária, na localidade de Muzema. Esta é uma comunidade situada na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, com características de população de baixa renda muito próprias e com moradores nordestinos.

Lembrando as transformações urbanas ocorridas no Rio de Janeiro entre o fim do século XIX e início do século XX, recorro ao cronista João do Rio, identidade literária de Paulo Barreto, para pensar o paradoxo da cidade. De um lado a sociedade do espetáculo, tomando as palavras de Guy Debord (1997), e de outro a realidade dos menos favorecidos. Segundo Abreu (2004), João do Rio revelava em suas crônicas que o Rio das vitrines e dos automóveis era também o dos marginais, dos boêmios, dos fumadores de ópio e dos miseráveis.

A experiência em Muzema me aproxima deste paradoxo. De forma similar ao exposto na música de Chico Buarque, “catando a poesia que entornas no chão”, observo os impasses da subjetividade individual no ritmo da metrópole moderna, ora seduzindo, ora indicando uma ameaça, conforme proposto por Veneu (1990).

“Na galeria, cada clarão é como um dia depois de outro dia”. Uma comunidade como Muzema pode ser analisada metaforicamente como uma galeria? Walter Benjamin (1991) mostra que “as galerias são um meio-termo entre a rua e o interior da casa” (p.35). Nas galerias existem as mercadorias, o consumo. Em Muzema, como uma cidade em miniatura, seus moradores ofertam sua força de trabalho à cidade, como uma mercadoria. Nas galerias e na comunidade, transitamos num espaço de confronto entre algo próximo ao familiar, ao privado e o ritmo frenético da cidade. A galeria é uma passagem. É um lugar em que muitos perambulam, mas que a procuram como um refúgio, diante do compasso exagerado da cidade.

Veneu (1990) constata que, nesta virada do século XX, a representação ocidental do sujeito como “indivíduo”, autônomo, sujeito construtor da sociedade e valor de referência para todos os valores socialmente partilhados, vive seu apogeu e sua crise. Este autor diz que estas características se estenderiam até nossos dias, exercendo, ainda, uma tensão instauradora sobre os novos e ambíguos saberes que se constituem, como a psicologia e a sociologia. Para Veneu, ao lado do surgimento das “massas” na vida política e da “multidão” na experiência urbana, também os saberes eruditos passam a colocar em cheque a identidade individual, no mesmo momento em que a constroem. Ao citar Simmel (1971, p.223), o mesmo autor, justifica esta posição:

através de toda a era moderna, a busca do indivíduo é pelo seu ego, por um ponto fixo e não ambíguo de referência. Ele necessita mais e mais desse ponto fixo, em vista da expansão sem precedentes das perspectivas teóricas e práticas e da complicação da vida, e diante do fato correlato de que ele não pode mais encontrar essa referência em nenhum outro lugar fora de si mesmo.

Existem, hoje, saídas para a complexidade do nosso viver, já que nos encontramos numa multidão de sujeitos isolados na cidade? Problemático como os moradores de Muzema, que são em sua maioria migrantes nordestinos, lidam com esta questão.

“Dá tua mão, olha prá mim”. Como aponto neste estudo, apoiada em Buber (1987), não se deve procurar a solução em algo encapsulado no “privado”, num mergulho no próprio eu, mas através da saída, da aparência deste eu no espaço público do “entre-dois”. “É a ação dialógica o início de um espaço político. A redescoberta do “comum” (público) passa pela revolução no pensamento do comunitário” (p.132). A ética da solidariedade é enfatizada em Psicologia Social Comunitária, quando assumimos o compromisso ético e político diante dos direitos humanos, questionando formas de opressão e dominação em que vivem os homens.

Este trabalho tem como objetivo revelar alguns desdobramentos de minha atuação, desde janeiro de 2002, como supervisora em Psicologia Comunitária, do Serviço de Psicologia Aplicada, no Posto de Saúde da localidade de Muzema.

Dentre os mais importantes desdobramentos, destaco um aprofundamento em Psicologia Comunitária a partir do referencial teórico sócio-histórico, uma reflexão sobre a comunidade existente na cultura contemporânea, dando ênfase ao

debate sobre o individualismo, a ausência do Estado em diversos setores da vida em sociedade e o contexto de vida dos “refugados humanos”¹ na atualidade.

Por fim, apresento o relato da minha experiência no Posto e na comunidade de Muzema. A clínica ampliada, com enfoque teórico-psicanalítico, será apresentada como proposta que não se esgota nas falas dos sujeitos atendidos na instituição, mas que requer um olhar para as especificidades daquele grupo e seus entrelaçamentos nas questões presentes na sociedade mais ampla. Considera-se, ainda, que a Psicologia Sócio-Histórica nos convida a assumir o caráter ético e político da escuta clínica, possibilitando a construção de políticas públicas.

Ancorada numa perspectiva crítica e histórica na Psicologia Social Comunitária e reconhecendo a importância da historicidade de todos os processos humanos e sociais, acredito no que aprendemos com Silvia Lane: “Portanto, caberia a Psicologia Social recuperar o indivíduo na intersecção da sua história com a história de sua sociedade _ apenas esse conhecimento nos permitiria compreender o homem como produtor da história” (Lane, 1992, p.13).

Procuro mostrar a produção de autores da Psicologia Social que, aqui no Brasil, vêm empenhando-se no estudo da Psicologia crítica sócio-histórica e de autores das Ciências Sociais que contribuam para esta mesma proposta. Considero, neste percurso, a indissociabilidade entre teoria, metodologia e prática transformadora.

Para chegar até Muzema foi preciso, previamente, definir minha forma de entrada no Posto e a metodologia a ser adotada. Desta forma, seguindo os ensinamentos da pesquisa participante, busco interagir, inicialmente, com os líderes comunitários, escutá-los, para, posteriormente, conversar com os moradores de Muzema.

Neste estudo apresento a proposta de analisar Muzema como um microcosmo de um contexto mais amplo de análise. Favelas e/ou comunidades? O que significa viver em uma comunidade? Vivemos no mundo contemporâneo em

¹A escolha desta expressão, analisada no texto de Bauman (2005), justifica-se por entender que a realidade dos sujeitos, que não acompanham o capitalismo globalizado, deve ser vista a partir de uma análise que investigue as implicações para todos nós e, em especial, dos ditos excluídos pela ordem econômica que coloca de lado àqueles que por variadas razões não acompanham o ritmo deste cenário, onde o capital e o consumo são mais valorizados que a própria vida humana.

comunidade? As relações indivíduo e sociedade, cultura local e cultura global, subjetividade e objetividade são consideradas em minha atuação e no percurso deste estudo.

Observo que muitas práticas em Psicologia Social Comunitária começam nas instituições, nas associações de moradores, nas igrejas. A entrada na comunidade não é uma tarefa simples. Queiramos ou não, somos estranhos naquele contexto. Mesmo sem uma intervenção na comunidade, no início das minhas atuações no Posto, procuro fazer visitas, entrevistas e participo de programas de iniciação científica na universidade. Entendo, ainda, que, como supervisora de estágio, não deveria me colocar distante do campo de atuação dos próprios estagiários. Tal postura favorece a dialética pensar e fazer, essencial para o trabalho comunitário.

A desnaturalização de nossas práticas profissionais é enriquecida pelo posicionamento do pesquisador participante. Sem o conhecimento prévio sobre a Psicologia Comunitária, não teria sido possível chegar até o Posto em Muzema. Foi exatamente este conhecimento que me fez valorizar aquela experiência, aquela trajetória.

Caminho na contramão do imediatismo e do realce do discurso do consumo. Valorizo as narrativas dos sujeitos, seus grupos de referência, suas vidas secas mescladas com o “Rio 40 graus, cidade maravilha da beleza e do caos”. A leitura dos textos de Walter Benjamin, “Experiência e Pobreza” (1933) e “O Narrador” (1936), são fundamentais para esta compreensão.

Nesta trajetória assumo uma postura de superar muitas dicotomias presentes nas Ciências da Natureza. Seguindo Mikhail Bakhtin (1974, p.395), penso num olhar para as Ciências Humanas: “O nosso objeto é um ser expressivo e falante”. O nosso critério, como nos ensina este mestre, é a profundidade com que penetramos nesta realidade e a responsabilidade de nossas atitudes perante o outro.

Para Bakhtin (1974, p.394), “o indivíduo não tem apenas meio e ambiente, tem também horizonte próprio”. Aposto, assim, no sujeito singular, e entendo, acompanhando Roberto Castel (1998), que, quando refletimos sobre a tragédia dos excluídos, devemos questionar o conjunto da sociedade. Não intenciono generalizar um percurso de sujeitos excluídos. Tomo, como modelo, a proposta de

Bader Sawaia que propõe “a exclusão como um processo complexo e multifacetado, uma configuração de dimensões materiais, políticas, relacionais e subjetivas” (Sawaia, 1999a, p.9).

Um visitante que chega pela primeira vez a Muzema, vindo da Barra da Tijuca, de Jacarepaguá, ou de Rio das Pedras, sente-se nos fundos da Barra da Tijuca. Muitos moradores de Muzema trabalham na Barra da Tijuca e são, em sua grande maioria, nordestinos. Como aponta uma carioca, moradora de Muzema há vinte e cinco anos: “*Aqui em Muzema o carioca é que é o estranho*”.

Muzema, estando próxima a Rio das Pedras, é uma favela que, segundo os líderes comunitários, apresenta regras próprias, que, conforme os mesmos apontam, existem para impedir o tráfico de drogas e manter a ordem na comunidade.

No início deste percurso em 2002, constato um desconhecimento da população da cidade do Rio de Janeiro sobre os modos de vida daquela região (Zona Oeste). Hoje, a mídia divulga informações sobre a realidade vivida por seus moradores, que convivem com as milícias, conhecidas por eles como “polícia mineira”. A defesa das milícias por um segmento da população é um fato já constatado no cotidiano do Rio de Janeiro.

Vejo em Muzema que “viver fora do tráfico” alivia as tensões de morar no Rio de Janeiro. Os moradores, de um modo geral, dizem: “aqui é um lugar calmo”, “aqui não tem violência”, sempre tendo como referência o tráfico de drogas. A oferta da segurança proporcionada nesta localidade articula-se a aspectos da indústria da segurança presente em nossa sociedade. Reflito sobre a atuação do Estado em nosso cotidiano e as possíveis contribuições de uma pesquisa em Psicologia Comunitária no tocante ao compromisso do Estado frente às políticas públicas e à saúde da população.

Espero que o leitor sinta-se estimulado para refletir sobre o que é apresentado nesta tese, sobre a experiência no Posto em Muzema. Não pretendo saciar toda a sua curiosidade neste momento, pois temos ainda um longo percurso. Apenas intenciono introduzi-lo nesta experiência e aproximá-lo do meu olhar.

A opção sobre as práticas realizadas no Posto é a de respeitar o ritmo do campo em que estamos inseridos, valorizar a construção daquilo que no dito popular ouvimos como “não ir com muita sede ao pote”. A constatação das

difficultades encontradas não se apresenta como uma barreira para que este trabalho tenha uma produção e dinâmica própria, mas serve como analisador dos fazeres no Posto.

Outro ponto que norteia este trabalho na relação construída com os sujeitos que pude conhecer no Posto, com a liderança comunitária e com os moradores é a de buscar um olhar para o sujeito e sua história. A vida de migrantes nordestinos na cidade do Rio de Janeiro, nas suas angústias e possibilidades, deve ser analisada.

Exercito o que aprendemos em pesquisa etnográfica sobre o “ficar próximo e distante”. Tento uma reflexão sobre os nossos estereótipos, estigmas e preconceitos. Conhecemos e aceitamos os papéis sociais de cada um naquele contexto, mas nos posicionamos além deles. Segundo Vilhena (2007), no momento atual em que vivemos, o encontro com o outro não é mais uma chance que temos de inaugurarmos novas relações. Esta autora lembra-nos que nos fundamentalismos cotidianos inventa-se e recria-se o perigo e o inimigo_bandido, favelado, traficante, negro, homossexuais e prostitutas_ para que se possa oferecer segurança e defesa e a ilusão de ordem.

Neste momento, já com estas informações, posso levantar pontos e questões que guiaram este trabalho e que fortalecem a construção dos capítulos desta tese.

O capítulo “Psicologia Comunitária” é o ponto de partida. Faço, no início deste capítulo, uma breve exposição para pensar como a comunidade foi apropriada pelos homens na modernidade para, em seguida, analisar este conceito na Psicologia Comunitária.

Para uma sucinta contextualização, lembro que, com as transformações das sociedades industriais, a comunidade aparece como inimiga do progresso e do desenvolvimento econômico, sempre surgindo em oposição à sociedade. Não nos esquecemos de que, na Psicologia Social, ramo da Psicologia criado no início do século XX, o conceito de comunidade surge no lugar do de grupo e de interação social.

A Psicologia Comunitária desenvolve-se num “setting” diferente dos consultórios, das empresas e de outras instituições onde atua o psicólogo. Obrigamos a rever nossos pressupostos epistemológicos e metodológicos, a própria

construção histórica da Psicologia. Nas favelas, nos becos, nos avessos e nas periferias realizamos os nossos fazeres. Somos nós que chegamos até lá, precisando, muitas vezes, de uma mudança de rota, tanto no aspecto físico e geográfico, quanto no subjetivo.

A inserção da Psicologia Comunitária na formação do psicólogo incentiva-o a não priorizar apenas os aspectos técnicos. Devemos considerar um estudante de psicologia sensível à realidade brasileira e atento à possibilidade de novas modalidades de atuação e que possa construir projetos coletivos.

O sofrimento psíquico constatado em grande parte das populações de baixa renda nos direciona a um posicionamento ético e político do contexto em que vivemos. Um psicólogo que atua em favelas precisa estar próximo dos debates sobre a cultura contemporânea. Busca-se um entendimento sobre como a subjetividade capitalística se reproduz em diferentes esferas e de diferentes formas.

Como exemplo, ao conversar recentemente com uma jovem no Posto, a mesma me disse que gostaria de contar um fato que eu deveria escrever na minha tese ou fazer outra tese. *“Doutora, ficamos cinco dias sem televisão, pois ficamos sem as nossas antenas. Moro aqui há muitos anos e nunca tinha visto esta comunidade “quebrando o pau”, fazendo confusão. O quinto dia era o final do “Big Brother” e o líder foi solicitado a providenciar um telão para acalmar os nervos”*. A moradora me disse ainda: *“Eu só vejo Sky, não assisto Big Brother”*. Conversamos, naquele momento, sobre a intensidade como a TV penetra na vida das pessoas, que deixam de lado outros fatos mais sérios, não se sentindo indignadas.

Vivemos, então, em tempos de homogeneização das subjetividades. Apresento a Psicologia Social Comunitária como uma proposta de projeto coletivo de resistência ao processo de individualização do social dos nossos tempos.

Substituímos o diálogo, a consideração pelo outro, pela pergunta sobre o preço dos seus sapatos ou de seu guarda-chuva, como expõe Walter Benjamin (1995, p.23). Este autor, nesse fragmento, diz que ficamos aprisionados em um teatro. Seria “O Big Brother” da moradora citada acima?

Ressalto autores que servirão como eixos importantes para nossa pesquisa neste capítulo: Arendt (1997), Bakhtin (1919, 1974), Bauman (2003), Benjamin (1933, 1936, 1940, 1984, 1995, 1996), Farr (1998, 1999, 2000), Freitas (1996, 1999, 2000), Campos (1999, 1999a), Guattari e Rolnick (1999), Lane (1992,1999), Sawaia (1995a, 1995b, 1999b), Vygotsky (1991), Zamora (2004). Estudando estes autores, penso a Psicologia Social Comunitária como um caleidoscópio, pois é através dela que amplio o conhecimento sobre a própria Psicologia, buscando conexões com problemas que instigam o homem contemporâneo.

Dando prosseguimento ao que foi pensado neste segundo capítulo, acompanho a proposta de Campos (1999a) em Psicologia Social Comunitária: “a cultura, como construção intersubjetiva de significados, e o diálogo, como contexto para a problematização e reconstrução cultural” (p. 175).

Articulo esta posição de Campos às reflexões sobre os fazeres no Posto e o que vinha observando em Muzema. O que significa viver em uma comunidade como Muzema? O que significa viver em uma comunidade? Como se apresenta a comunidade existente na cultura contemporânea? Com estas questões nomeio o terceiro capítulo: “O que significa viver em uma comunidade?”.

Diante dessas considerações e apostando, como diz Campos (1999a, p.175), “no diálogo como contexto para a problematização e reconstrução cultural”, o viver em comunidade se apresenta na possibilidade de dar voz, como pesquisadora, aos moradores da comunidade, especialmente às mulheres, que, constantemente, procuram o psicólogo no Posto, solicitando atendimento psicológico. Viver em comunidade implica testemunhar a cultura em que vivemos. No momento em que assumimos o lugar de “sujeitos da história”, temos a chance de problematizar a vida nos guetos, pois esta, segundo Bauman (2003), não sedimenta a comunidade, mas fortalece a exclusão.

Realizei entrevistas semi-estruturadas com onze mulheres nordestinas e uma carioca (moradora de Muzema há 25 anos), numa faixa etária entre 20 e 45 anos, moradoras de Muzema há mais de cinco anos, com escolaridade variando do Ensino Fundamental ao Ensino Médio, sendo que uma entrevistada tem Pós-Graduação.

Destaco que realizei as entrevistas pessoalmente, da mesma forma que executei a transcrição do material que escutava. Não utilizei gravador, pois constatei que, naquele contexto, poderia impedir a espontaneidade das respostas. A cada três entrevistas, interrompia a ida a campo, dedicando-me às transcrições e fazendo articulações teórico-práticas.

Em uma breve pausa sobre o meu percurso, vejo como importante ressaltar que, na minha dissertação de mestrado em Psicologia Social, “Atitudes frente à Maternidade em Grupos de Mulheres Mães e Não Mães”, analisei a descoberta, pela mulher, de sua maternidade (Oberg, 1992). Com uma proposta teórico-metodológica desenvolvida na Psicologia Social Americana, constato que mantenho, depois de muitos anos, o interesse pelo feminino, ainda que esta tese não esteja enfocada em questões de gênero.

Tendo acompanhando as muitas transformações e questionamentos da Psicologia Social no Brasil e na América Latina, hoje assumo, na minha tese de doutorado, uma posição crítica da postura teórica do meu curso de mestrado. Esta crítica torna-se mais sólida pelos estudos que desenvolvi no decorrer do curso de doutorado.

E as mulheres? Por que continuam presentes em meus estudos?

A psicanalista Betty Fucks, no texto *Freud e a Cultura* (2003), revela que Freud se deixa guiar pelas palavras femininas. A feminilidade, segundo esta autora, é uma figura de alteridade que Freud reconhece deter um dizer ininterrupto sobre o inconsciente. “Freud fez da feminilidade o lugar de entrecruzamento do inconsciente com o processo da cultura” (p.59). E, como já explicado nesta introdução, são as mulheres com quem lidamos e que nos procuram em nossas práticas.

O tema abordado nas entrevistas que realizei foi sobre o viver em comunidade, como elas percebiam este viver. A partir de questões observadas em minha prática antes da tese e em entrevistas iniciais, levantei algumas idéias que faziam parte de um roteiro, procurando sempre acompanhar suas associações.

Desta forma, levantei temas como o individualismo, a valorização de interesses coletivos, as amizades, a segurança e a liberdade, a vida privada, o espaço público, o papel do Estado, o significado da sociedade, a vida em outras

comunidades e a comunidade vivida na infância. Estes aspectos serviram como norteadores para o desenvolvimento dos itens deste capítulo três.

Procurei, na “análise e interpretação dos dados”, expô-los concomitantemente às articulações teóricas deste capítulo. Pensei que enriqueceria o texto da tese com as falas das mulheres da comunidade.

O meu intuito estendeu-se para além de uma apresentação formal dos resultados das entrevistas. Tive o propósito de propiciar a interlocução, o diálogo, o confronto com as minhas próprias idéias. Não sigo uma lógica linear, priorizo o encontro teoria e prática, aposto na práxis. Não pretendo e não conseguiria traduzir em palavras a intensidade do diálogo e da forma como me senti afetada pelas entrevistas. Um pesquisador, que reconhece seus valores e seus afetos, considera que sua postura é parte integrante do processo da pesquisa que realiza.

Assim sendo, neste terceiro capítulo, faço uma reflexão sobre o conceito de comunidade de alguns autores, como Tönnies (1955), Weber (1977), Dürkheim (1893) e Marx (1983). Constatando que a investigação sobre o significado de viver em comunidades, como as favelas, implica não olhar a comunidade de forma autônoma, isolada de um contexto. Os itens seguintes deste capítulo _ Individualismo e Coletivismo, Estado e Comunidade; Sociedade e Comunidade, Os refugados humanos na atualidade_ são desenvolvidos a partir do roteiro citado acima, estando os discursos das entrevistadas presentes em seu decorrer.

Alvito (2001), Agambem (2004), Bauman (2003, 2005), Buber (1987), Castel (1998), Guattari (1999), Pacelli (1999), Sawaia (1995b,1999a,1999b), Simmel (1979,1984), Soares (2001), Vilhena (2005, 2007), Zamora (2004) são alguns dos autores que me acompanharam neste terceiro capítulo.

No quarto capítulo, “O Campo revisitado: A experiência de Muzema”, mostro ao leitor os meus primeiros contatos com as lideranças e a solicitação por atendimento psicológico para os moradores. Qual o caminho que segui diante de um convite para desenvolver a clínica no Posto? Quais foram os desenvolvimentos deste desafio? Importante lembrar que não chego ao Posto com este propósito, fui aberta para ouvir e conhecer, já que fui requisitada, no SPA e pelos líderes, para desenvolver um trabalho de Psicologia Comunitária.

Desta forma, concomitantemente aos atendimentos realizados, desenvolvo aquilo que compreendemos como clínica ampliada. Com um enfoque teórico-

psicanalítico, caminho no desafio de trazer para a esta discussão os ensinamentos da Psicologia Sócio-Histórica. Não nos esqueçamos de que a psicologia sócio-histórica redefine e desnaturaliza o fenômeno psicológico, trazendo reflexões que articulam mundo psicológico e social.

Importante lembrar que o contexto institucional que mostro neste estudo tem uma dinâmica muito própria e que não temos acesso à triagem que é feita no Posto. Como trabalhar com a noção de clínica ampliada em situações como estas? A clínica ampliada pode favorecer a nossa entrada na comunidade?

Apresento uma proposta, na clínica ampliada, de superar dicotomias, indivíduo e sociedade, clínica e política e não dissocio tal proposta da cultura institucional e de questões que se apresentam em nossa cultura. Quais são as especificidades da escuta clínica de sujeitos refugados? Quais são os efeitos subjetivos e intersubjetivos da exclusão social?

Noto, além disto, um destaque por parte de grande parte dos sujeitos que conhecemos sobre questões relativas à busca por segurança no Rio de Janeiro. Tento rever estes pontos discutidos sobre segurança e suas relações em torno do chamado mal-estar contemporâneo.

A análise do texto *Mal-Estar na Cultura* (1930), convida-nos a um entendimento sobre a forma como os homens vêm tecendo seus caminhos nos impasses com que se deparam no capitalismo globalizado. Como lidamos com o desamparo de nossa época? Como os moradores de Muzema vivem o desamparo social?

No caso da vida de migrantes nordestinos em Muzema, observa-se que o mal-estar estende-se a partir do contato com uma cultura diferente da comunidade vivida na infância. Vivemos em tempos de afastamento dos grupos de referência. Considero que o contato com o diferente pode ampliar a experiência subjetiva destes sujeitos. As falas de algumas mulheres entrevistadas, e que se apresentam reveladas no capítulo três, continuam presentes no item “O migrante na rede do outro: Os migrantes nordestinos na cidade do Rio de Janeiro”, neste capítulo quatro.

Pensar na organização sócio-espacial de Muzema, sua população e a cidade do Rio de Janeiro pode favorecer articulações sobre os modos de vida dos moradores das comunidades e suas interseções com o “dentro e fora” da sociedade

de consumo. Estamos todos inseridos nesta sociedade? Examinar os avessos de nossa cidade implica resistir à homogeneização dos modos de estar na cidade.

Diante disto, esta tese intitulada “Do Rio das Vitrines à Galeria dos Desconhecidos”, nos convida a buscar uma interlocução com uma galeria do Rio invisível. Pretendo que Muzema e outras galerias do Rio mostrem a sua cara, tornando-se próximas daqueles que desejem compartilhar os avessos e as diferenças em nossa cidade.

Bezerra (1999, 2000, 2001), Bock (2001, 2002), Freud (1930), Figueiredo (2004), Goffman (1988), González Rey (2001, 2002, 2003), Pujo (2000), Rosa (2002), Vilhena (2000, 2005, 2007), Winnicott (1975), Zamora (1992) são alguns autores aos quais recorro neste quarto capítulo.

A partir do exposto nesta introdução, o presente trabalho pode instigar aqueles que ocupam uma posição de ensino no campo das ciências sociais e psicológicas, ou no campo de trabalho social. Como podemos viabilizar que nossas práticas sociais não fiquem limitadas e estagnadas a uma leitura mecanizada imersa num cotidiano acrítico? “De onde surge esta valoração do cotidiano como o auto-evidente e inquestionável? Por um mecanismo peculiar da ideologia dominante que “naturaliza” o social, universaliza o particular e torna atemporal o que é histórico?” (Quiroga 1998, p. XIV).

Nas “Considerações finais” objetivo apresentar, de forma resumida, as conclusões mais relevantes do trabalho, além de propor possíveis desdobramentos da pesquisa. Entendo a pesquisa como um processo inacabado, mas que neste momento, nesta etapa, finalizo, sem ter a pretensão de esgotar ou terminar a construção deste trabalho no Posto em Muzema.

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 Ignácio 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 necessitamos 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 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 adquira 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...

3

O que significa viver em uma comunidade?

“O elemento materno do vínculo total é a terra; a forma originária de sua atuação é o trabalho; a forma espiritual de sua atuação é a ajuda; sua fala, o espírito; sua construção a comunidade”.

Martin Buber

3.1

A Comunidade Existente na Cultura Contemporânea

“Não sei falar de Muzema, mas da rua onde moro. Não conheço tudo, só o lado onde moro. Não conheço muitos moradores, só os meus vizinhos, e não tenho interesse em conhecer os outros” (Moradora de Muzema).

Escolhi a fala desta moradora da comunidade de Muzema para enriquecer a referência que Bader B. Sawaia (1999b) faz a Georg Simmel (1984), sociólogo que traz uma contribuição significativa ao conceito de comunidade. Para Simmel, a objetivação crescente da cultura moderna resulta numa impessoalidade das relações, a ponto de anular a totalidade da subjetividade humana. Um cenário que favorece um tipo de comunidade que ele chamou de sociedade secreta:

criada para separar o indivíduo alienado da sociedade impessoal, e dar-lhe sentimento de pertencimento, portanto, lugar de identidade de valores associados à comunidade, alertando, porém, que essa sociedade secreta pode tornar-se um fator de dissociação, mais do que de socialização, e, aos olhos do governo e da sociedade, um inimigo (Simmel, apud Sawaia, 1999b, p. 41).

Apoiada neste olhar de Simmel, o “viver em uma comunidade” opõe-se a esta sociedade secreta e à “comunidade realmente existente” exige rigorosa obediência em troca dos serviços que presta ou promete prestar:

Você quer segurança? Abra mão de sua liberdade, ou pelo menos de boa parte dela. Você quer poder confiar? Não confie em ninguém de fora da comunidade. Você quer entendimento mútuo? Não fale com estranhos, nem fale línguas estrangeiras. Você quer essa sensação aconchegante de lar? Ponha alarmes em sua porta e câmeras de tevê no acesso. Você quer proteção? Não acolha e abstenha-se de agir de modo esquisito ou de ter pensamentos bizarros. Você quer

aconchego? Não chegue perto da janela, e jamais a abra. O nó da questão é que se você seguir esse conselho e manter as janelas fechadas, o ambiente logo ficará abafado e, no limite, opressivo (Zygmunt Bauman, 2003, p.10).

O “viver em comunidade” se transforma com o advento da informação. Observa Bauman que a comunicação entre os de dentro da comunidade e o mundo exterior se intensifica a partir deste momento e “*passa a ter mais peso que as trocas mútuas internas*” (p.18). O entendimento natural compartilhado e o “círculo aconchegante” entre os seus membros distanciam-se da comunidade realmente existente. No momento em que a “comunidade entra em colapso, a identidade é inventada”, como é apontado por Jock Young (1999), ao citar o comentário de Eric Hobsbawm.

Analiso a invenção das identidades que fortalece a auto-afirmação individual, o individualismo, o desenvolvimento da vida privada etc. Estes são aspectos diretamente relacionados à perspectiva liberal, ideologia do capitalismo. Segurança, liberdade, propriedade e igualdade são almejados no mundo moderno. A “comunidade” que surge com o capitalismo, de forma similar à identidade, deve ser flexível, nunca “ultrapassando o nível “até nova ordem” e “enquanto for satisfatória”... o vínculo constituído pelas escolhas jamais deve prejudicar, e muito menos impedir escolhas adicionais e diferentes” (Bauman, 2003, p. 62). Verifica-se que este tipo de comunidade não consegue sustentar relações de longo prazo e também não consegue sustentar compromissos firmados no compartilhamento fraterno.

Esta nova concepção de comunidade substitui, para Bauman, o lugar antes ocupado pela “sociedade”. Este lugar existia na imaginação das pessoas que a este acreditavam pertencer, podendo aí procurar e encontrar abrigo. O termo “sociedade” já representou o Estado, equipado com meios de coerção para corrigir as injustiças sociais mais gritantes. O Estado está desaparecendo de nossa vista. Esperar que o Estado faça algo concreto para aliviar a nossa insegurança da existência é algo que não podemos mais contar. Num mundo individualizado e privatizado, a segurança é algo que diz respeito a cada indivíduo:

A “defesa do lugar”, vista como condição necessária de toda segurança, deve ser uma questão do bairro, um “assunto comunitário”. Onde o Estado fracassou, poderá a comunidade_ a comunidade *local*, uma comunidade corporificada num *território* habitado por seus membros e ninguém mais (ninguém que “não faça

parte”) _ fornecer aquele “estar seguro” que o mundo mais extenso claramente conspira para destruir? (p.102).

Bauman esclarece que a certeza e a segurança das condições de existência dificilmente podem ser compradas com os recursos da nossa conta bancária, mas a segurança do lugar certamente pode. As contas dos “globais”, para este autor, compactuam com a indústria de segurança. O abrigo que procuram é o equivalente do abrigo nuclear pessoal. O abrigo que procuram é a comunidade, “ambiente seguro”, sem ladrões e à prova de intrusos. “Comunidade” que dizer isolamento, separação, muros protetores e portões vigiados” (p.103).

O surgimento destes “guetos voluntários” é, para este autor, consequência do brotar desta “comunidade segura”. Esta nova concepção de comunidade significa *mesmice*, e a *mesmice* exprime a ausência do outro, um outro diferente e por isso capaz de causar surpresas desagradáveis e danos. Bauman faz alusão à definição de Loïc Wacquant (1998), que mostra que o gueto:

combina o confinamento espacial com o fechamento social: podemos dizer que o fenômeno do gueto consegue ser ao mesmo tempo territorial e social, misturando a proximidade/distância física com a proximidade/distância moral (nos termos de Durkheim, ele funde a densidade moral com a densidade física) (apud Bauman, 2003, p.105).

Confinamento e fechamento são, para Bauman, complementados por um terceiro elemento, a homogeneidade dos de dentro em contraste com a heterogeneidade dos de fora. O terceiro elemento na história do gueto, como, por exemplo, no gueto negro norte-americano, foi dado pela separação etno-racial. Para este autor, esta separação étnica/racial dá à oposição homogeneidade/heterogeneidade as características de solidez, durabilidade e confiabilidade de que necessitam os muros do gueto.

Bauman apresenta as diferenças entre os guetos voluntários e os reais. Os guetos voluntários pretendem servir à causa da liberdade, sendo o seu principal propósito impedir a entrada de intrusos, permitindo aos que estão dentro poderem sair à vontade. Os guetos reais implicam na negação da liberdade, são lugares dos quais não se pode sair. A vida no gueto não sedimenta a comunidade, mas fortalece a exclusão.

Seja nos guetos voluntários ou nos guetos reais, ficamos de alguma forma aprisionados e encolhidos em nossos abrigos, com as suas devidas justificativas em cada caso. Tendemos a olhar apenas a nossa “comunidade” e a desprezar os motivos, razões e desrazões da “comunidade” estranha. Um olhar distanciado do senso comum amplia as possíveis relações da comunidade com o cenário mais global.

Pensando as favelas cariocas, Marcos Alvito (2001), apoiado em Anthony Leeds (1978), sinaliza que os “estudos de comunidade” transferiam os métodos utilizados no estudo de “tribos” para outras realidades bem distintas. A proposta de Leeds de substituir o termo comunidade por “localidade”, já apresentada neste estudo, é pertinente. As localidades se constituem em “pontos nodais de interação”, apresentando uma rede complexa de diversos tipos de relações. Estas relações seriam laços próximos de parentesco, de amizades significativas, parentela ritual e vizinhança. A conexão que este autor faz da localidade com a supralocalidade indica que este “viver em comunidade” implica não olhar a comunidade de forma autônoma, isolada de todo um contexto.

Como exemplo, a fala da moradora de Muzema citada neste trabalho evoca os sentidos produzidos no cotidiano daquela comunidade e de toda uma sociedade. Muzema é uma favela, sem tráfico de drogas, considerada “sem violência” pelos seus moradores. A segurança proporcionada por aqueles que controlam este local pode gerar algumas conseqüências, como, por exemplo, um certo empobrecimento dos laços comunitários, mas tudo em prol do “bem estar comum”, ocasionado pela ausência do tráfico. A ausência do Estado, estrutura supralocal, desencadeia “seguranças autônomas, independentes”, que oferecem seus serviços à localidade. Podemos constatar que a segurança oferecida por seus líderes em Muzema é algo que presenciamos na sociedade. A reprodução, nesta pequena localidade da “comunidade segura” citada por Bauman, é algo evidente. A indústria da segurança atinge das mais diferentes formas a população mundial, desde os guetos voluntários, até as nossas conhecidas “comunidades”.

Não nos esqueçamos de que, aqui, no Rio de Janeiro, as palavras favela e comunidade se tornaram quase sinônimas, apesar da etimologia diferente, fato também constatado por Soares (2001). Zamora (2004), concordando com Alvito, evita a palavra comunidade, exceto quando aparece nos discursos das pessoas. A

autora mostra-nos que o “termo vem reforçar a imagem de dependentes e desvalidos dos mais pobres e naturalizar os conflitos de uma sociedade construída sobre a desigualdade social” (p.127). Já a apropriação do termo “comunidade” por populações em situação de pobreza, diz Zamora, além de ser uma estratégia de sobrevivência, aparece como possibilidade de valorização da auto-estima.

Compartilho ainda com a autora que “comunidades carentes”, além de ser um termo “piegas”, denota práticas assistencialistas, tutelares e paternalistas com que se intencionam lidar as graves questões sociais brasileiras.

Em “viver em uma comunidade”, o elemento que lhe dá vida e movimento é a dialética da individualidade e da coletividade (Sawaia,1999b). Se isto não ocorre, acabamos buscando soluções biográficas para problemas que na realidade são compartilhados. Esta dependência que ficamos de nossos próprios recursos individuais acaba produzindo no mundo a insegurança da qual queremos escapar (Bauman, 2003).

Reconhecer a dialética individualidade e coletividade, indivíduo e sociedade, afasta-nos de uma leitura da comunidade como espaço de harmonia e homogeneidade. Posso concordar com Soares (2001), que diz que fomos tomados muitas vezes por sentimentos nostálgicos de retorno a outras formas de convivência, formas “ideais” de vida que se construíram e teriam sido perdidas durante as transformações das sociedades industriais. Com o surgimento dos grandes centros, aponta este autor, diversos outros autores propuseram-se ao estudo das comunidades. Soares cita o filósofo alemão Ferdinand Tönnies como um pensador que trabalha o conceito de comunidade em oposição à idéia de sociedade.

Outro autor, Guareschi (1999) menciona Tönnies para discutir que a comunidade é uma associação que se dá na linha do ser, apresentando uma participação profunda dos membros do grupo, no qual relações primárias são colocadas em comum, como o próprio ser, a própria vida, o conhecimento mútuo, a amizade, os sentimentos, enquanto que a sociedade é uma associação que se dá na linha do haver, os membros colocam em comum algo do que possuem, como o dinheiro e a capacidade técnica. Os seres humanos participam da comunidade não pelo que têm, mas pelo que são.

Para Soares, é possível perceber em Tönnies a naturalização de uma essência comunitária universal. A comunidade deste autor é formada por relações cooperativas e simboliza laços pessoais e não-anônimos.

Soares refere-se ainda a Weber (1977), Dürkeim (1893) e Marx (1983). Para este autor, tanto em Tönnies (1955), quanto em Weber, observamos a utilização da comunidade como uma bipolaridade, ao nível da tradição/modernidade, rural/urbano, etc. Observa-se, através desta visão romantizada, como diz Soares, “a proposição da comunidade como arquétipo de relação ideal que teria sido formada em tempos passados e que teria sido “perdida” pelo homem; um *locus* privilegiado do bem, onde todos seriam “naturalmente” bons (p. 19)”.

Segundo Soares, Dürkheim (1893) desenvolve a idéia de solidariedade como forma de pensar a sociedade e as relações que desta derivam; não entende “comunidade” como uma realidade diferente de “sociedade”. Já Marx, não se refere a um retorno ao passado ou a uma volta de valores perdidos, buscando assim superar o individualismo crescente no fim do século XIX. Marx, aposta na associação de nações em uma comunidade transnacional, que na classe trabalhadora encontra-se a estrutura para uma “redenção ética da humanidade” (Sawaia, 1999b, p.42, apud Soares, 2001).

Para Sawaia (1999b), Marx difere de forma significativa das implicações valorativas tradicionais que sustentam o contraste entre comunidade e sociedade:

Sua concepção dialética materialista na sociedade situa, historicamente, o debate comunidade e sociedade no capitalismo, isto é, no centro da luta de classes. A sociedade, na teoria marxista, não é harmoniosa, mas conflitiva, sendo que o harmonioso e o conflito não são determinados pela presença ou ausência de valores comunitários, mas por problemas nas relações de produção. O individualismo, inimigo das relações comunitárias, é fruto do “fetiche” da mercadoria, do trabalho alienado e produtor de mais valia (p.42).

Esta autora sustenta que na comunidade deve existir a capacidade de defesa das próprias necessidades, respeitando a dos outros e diz que, através da linguagem, há uma certa habilidade de lidar com a realidade do desejo próprio e do outro, construindo um nós. “É exercício de sensação e de reflexão, para que o sujeito sinta-se legitimado, enquanto membro do processo dialógico e democrático” (Sawaia, 1999b, p. 49). Concordo com Sawaia a respeito de que não podemos ser motivados por interesses coletivos abstratos. Do homem não se pode

exigir que abandone a esfera pessoal da busca da felicidade. Bem-estar coletivo e prazer individual não são dicotômicos, e o consenso democrático não é conquistado, necessariamente, à custa do sacrifício pessoal.

Para o profissional que trabalha nas nossas favelas, as “comunidades”, a investigação sobre o significado de viver em uma comunidade deve ser enriquecida com um olhar sobre a localidade como um microcosmo de um contexto mais amplo de análise. Além disso, a busca e a defesa de laços comunitários numa pesquisa em Psicologia Social Comunitária estariam correspondendo àquilo que hoje almejamos “num mundo assolado pela ética do “levar vantagem em tudo” e do é “dando que se recebe” (p. 51)”, conforme apontado por Sawaia (1999b). Ressalto, contudo, o perigo de cairmos no erro de julgarmos esta busca e defesa como “progresso”. A urgência por estas relações é desejada a partir de algo que vivemos na “pele” e que podemos entender a partir do processo histórico.

Sabemos a complexidade que envolve o termo comunidade. Admite-se, neste estudo, o cuidado de desconstruir idéias naturalizadoras. Se isto não ocorre, transferimos para as nossas práticas atitudes normalizadoras e homogeneizadoras. Soares (2001) e Zamora (2004) reportam-se a Pereira (1998), que afirma que a comunidade é o oposto do que significa a palavra (comum-unidade). No lugar dessa concepção, há uma diversidade que inclui partes dialéticas: territorial, social, política, econômica, religiosa, étnica, cultural e psíquica.

Estes autores marcam que, para trabalhar em um âmbito comunitário, o olhar é do observador participante, relativizando culturas e valorizando as diferenças. Como nos ensina Bakhtin, no texto *Metodologia das Ciências Humanas*, “aí o critério não é da exatidão do conhecimento mas a profundidade da penetração” (Bakhtin, 1974, p. 394).

Desta forma, para sustentar os entrelaçamentos do meu olhar como pesquisadora na comunidade de Muzema e as questões presentes na atualidade, refletirei, conforme apontado no texto “*Vidas Desperdiçadas*” (2005) de Bauman, sobre o sofrimento psíquico de seres humanos refugados, os inadaptados, os marginalizados, os que não conseguem acompanhar o sistema produtivo vigente na modernidade.

Pretendo, no desenvolvimento dos tópicos abordados a seguir, tornar claro para o meu leitor que “o viver em comunidade” se apresenta na possibilidade de, como pesquisadora, dar voz aos autores escolhidos, aos moradores da comunidade, especialmente as moradoras de Muzema. Realizei entrevistas semi-estruturadas com onze mulheres nordestinas e uma carioca (moradora de Muzema há 25anos), numa faixa etária entre 20 a 45 anos, moradoras de Muzema há mais de cinco anos, com escolaridade variando do Ensino Fundamental ao Ensino Médio e uma entrevistada com Pós-Graduação. A entrevista com a moradora carioca surge de sua curiosidade e de seu interesse em participar da pesquisa. M. trabalha no Posto de Saúde como professora e supervisora desta instituição.

O tema abordado foi sobre o viver em comunidade, como elas percebiam este viver. Nas conversas com estas mulheres, levantei algumas idéias que faziam parte de um roteiro, procurando sempre acompanhar as suas associações. O roteiro foi construído a partir de questões já apontadas informalmente pelos moradores na minha prática, antes do início desta tese. Desta maneira, abordei questões relativas ao individualismo, à valorização de interesses coletivos, a amizades, à segurança e à liberdade, à vida privada, ao espaço público, ao papel do Estado, ao significado da sociedade, à vida em outras comunidades e à comunidade vivida na infância. Estes aspectos serviram como norteadores para o desenvolvimento dos itens deste capítulo. O individualismo foi comentado por todas as entrevistadas num primeiro momento: *“Comunidade aqui não existe. Comunidade é viver em união e aqui cada um vive só... Se você tem internet, rádio e televisão não precisa do outro”*. A valorização dos interesses coletivos foi constatada por todas as mulheres, mas somente duas julgaram que conseguem intervir, produzindo para o grupo ou com o grupo.

Com todos estes interlocutores, emerge, a partir deste texto, a minha própria voz, no seio de uma comunidade...

3.2

Individualismo e Coletivismo

“Existe uma história contada aqui que, Muzema é um casulo, um emaranhado que o índio faz, um trançado com o cipó em forma de caracol” (Moradora de Muzema).

No percurso que pude experimentar na comunidade de Muzema, refleti sobre o individualismo e o coletivismo. Habitar uma grande metrópole requer do cidadão sapiência para entender aquilo que não compreendemos sobre o desumano, o sofrimento e que também não aprendemos, juntos, a buscar conexões nas relações sociais e nos processos subjetivos, enfim nas relações indivíduo e sociedade.

Acredita-se importante destacar a ambivalência do individualismo moderno, podendo ser, ao mesmo tempo, um vetor de emancipação dos indivíduos, estimulando sua autonomia e tornando-os portadores de direitos, e um fator de insegurança crescente, deixando a todos a responsabilidade pelo futuro e dando um sentido à vida não mais predeterminado a partir de fora (Fitoussi, J.P. e Rosanvallon, P, apud Bauman, 2003).

De forma distinta de uma atitude *blasé* metropolitana, conforme apontado por Simmel (1979) no texto “A Metrópole e a Vida Mental”, busco pensar como viver em uma comunidade como Muzema?

A entrevistada R., maranhense, ao comentar sobre o “viver em comunidade”, expressou a posição de todas as entrevistadas: “Comunidade significa ajudar ao próximo, mas aqui não tem”. Perguntei a que ela atribuía este fato, e a mesma respondeu: “Deve ser do nome... Existe uma história contada aqui que, Muzema é um casulo, um emaranhado que o índio faz, um trançado com o cipó em forma de caracol”. Como outras entrevistadas e muitos moradores, R. disse: “Esse é um lugar que não vai para frente, aqui dá tudo errado... Estou tentando entrar para a universidade e tenho muita vontade de voltar para o Nordeste. Melhorar, crescer e voltar. Mas preciso de dinheiro.”⁸

⁸Curioso observar, mas o comentário “este é um lugar que não vai para frente” é compartilhado por muitos moradores no cotidiano de Muzema.

Para Simmel “a essência da atitude *blasé* consiste no embotamento do poder de discriminar”... O dinheiro torna-se o mais assustador de todos os niveladores (p.16). Como outros moradores de comunidade, os moradores de Muzema vivem inseridos numa metrópole *blasé*.

No espaço que habitam, convivem com a reprodução deste tipo de cultura metropolitana, convivem ainda com a cultura local. Algo que denota uma busca por valores pertencentes ao grupo de referência (neste caso, amigos, conhecidos e parentes nordestinos). Sentir-se protegido da violência do grande centro e encontrar harmonia social são objetivos que, uma vez alcançados, disfarçam a solidão e o individualismo exigido como modo de vida numa cidade grande.

Das entrevistas realizadas com as mulheres, posso destacar algumas falas que sinalizam uma imersão na cultura metropolitana e a proteção almejada num grande centro:

“Sinto-me muito sozinha, tenho vontade de ir embora, mas queria ganhar dinheiro primeiro. Não posso visitar minha família com frequência, no Ceará, pois gasto muito. Estou economizando dinheiro para voltar a morar no Ceará e montar uma academia... Busquei Muzema por motivo de segurança, não tem drogas, brigas, assaltos... Quando eu disse que aqui não tem violência, quis dizer que não tem como em outros lugares, mas violência tem em qualquer lugar, e aqui é normal como em qual quer lugar. Prefiro morar em Muzema porque tem paz, sossego, em outras comunidades tem muita violência”.

As vozes destas mulheres de Muzema me inclinam a pensar que o individualismo, próprio dos grandes centros, também se insere em suas vidas. Observo, ainda, a procura pelo familiar e que têm no coletivo, no grupo de referência (o grupo nordestino), a esperança do reencontro, do escape...

Essas vozes, a imersão no cotidiano da cidade, “*eu preciso de dinheiro*”, “*eu me sinto só*”, a afirmação das entrevistadas sobre o individualismo presente em Muzema me estimularam a pensar sobre as condições psicológicas que a metrópole cria, conforme explicitado por Simmel.

O viver em comunidade, especialmente em Muzema, atenua a intensificação dos estímulos nervosos resultante da alteração brusca e ininterrupta entre estímulos exteriores e interiores? Para este autor, esta intensificação é uma condição primordial para a existência da base psicológica do tipo metropolitano de individualidade. Ou além disto, o “viver em Muzema” indica uma defesa frente ao rompimento da cultura da comunidade vivida na infância?

Na vida rural, o ritmo de vida e o conjunto sensorial de imagens mentais fluem mais lenta e uniformemente. A vida de pequena cidade é mais apoiada em relacionamentos emocionais, enraizados nas camadas mais inconscientes do psiquismo. Já a vida metropolitana implica uma consciência elevada e uma predominância da inteligência no homem metropolitano. “A intelectualidade, assim, se destina a preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana” (Simmel, 1979, p.13). Para enriquecer esta reflexão, a fala de M.L., moradora há seis anos:

“Não pude estudar. Sou do sertão mesmo. Minha infância foi de muita inocência, corações humildes, gente humilde, pureza, natureza, água, plantas, sem fábrica. Lá não tem violência. Oportunidade de emprego está tendo agora para quem tem ensino médio. Sofri muito aqui quando cheguei. Aqui não tem oportunidade. Tem falta de amor, mundo desumano. Minha meta é voltar. Enquanto isto vou rezando na igreja católica.”

M.L. expressou essas idéias quando lhe perguntei sobre a lembrança da comunidade vivida na infância. Interessante observar que, no início da entrevista, disse: *“Comunidade é aqui. Gosto muito daqui. Tem muitos nordestinos. Comunidade é um lugar de gente muito simples e humilde”*. M.L. foi a única entrevistada que expressou esta opinião sobre a comunidade. Tal afirmação da entrevistada confirma a idéia sobre a continuidade da vida no Nordeste, necessária para a sobrevivência na cidade.

Para pensar inicialmente sobre estas duas orientações sociais, o individualismo e o coletivismo, o filósofo Martin Buber (1987) descreve como estas devem ser compreendidas. Encontrei, na análise deste autor, um texto que me instiga a pensar as falas destas mulheres, uma posição que tenta explicitar estas duas orientações:

O individualismo como obstinada procura pelo *amor fati*, como obcecado esforço do homem em considerar-se um indivíduo, em se autoglorificar, em se autocelebrar como indivíduo isolado, e assim adquirir, através da imaginação, uma existência que não pode ser adquirida desta maneira ou escapar... Escapar para a coletividade que proporciona a alguém, sem dúvida, algo certo, ao livrá-lo da responsabilidade pessoal. Perde-se a responsabilidade. Fica-se livre de si mesmo... este não precisa mais responsabilizar-se nem por si próprio, nem pelo ser, pelos entes... Ele se entrega, à maneira de uma roda na máquina. A máquina precisa desta roda, esta peça deve entregar-se, sem responsabilidade (p. 124-125).

Desta forma, vivemos em uma cultura que nos coloca ora na procura pelo *amor fati*, ora como uma roda, peça de uma máquina. Analisar e testemunhar esta cultura em que vivemos impede que a homogeneização própria dos nossos tempos se expanda...

No Posfácio do livro de Buber (1987), Zuben comenta o protesto do autor contra a “coisificação” a que foi submetido o homem moderno, através da supremacia do Eu, em detrimento da autêntica relação. Tal protesto pode servir, segundo Zuben, como pano de fundo para a tentativa de transformação para a verdadeira comunidade. O interesse em prol de uma “nova comunidade”, fundada em relações pessoais entre os homens, vem sempre junto da profunda consciência da crise das diversas situações históricas.

Para um aprimoramento do pensar o individualismo e o coletivismo na cultura contemporânea, não podemos deixar de mencionar o próprio Marx, estudado por Dimenstein, Vilhena e Zamora (2000) em trabalho em que analisam o individualismo. Essas autoras referem-se também a Louis Dumond (1985), da Escola Sociológica Francesa, e aos antropólogos Gilberto Velho (1987), Roberto Da Matta (1987) e Luiz Fernando Duarte (1986). A leitura destes autores apresenta-se como parte dos estudos da chamada Psicologia Social Crítica.

Elas reportam-se a Marx, citado por Bottomore (1985), que postula que todas as teorias formuladas em termos de indivíduos abstratos, pensados fora de seu contexto histórico, são “robinsonadas” (expressão referente ao personagem de Robson Crusoe). Os temas ideologia e indivíduo estão proximamente ligados no marxismo e, como efeito da ideologia, compreendemos como natural o indivíduo e os princípios básicos que o norteiam de liberdade, igualdade e propriedade.

O modelo psicológico de “indivíduo”, aceito como natural e aplicável a todas organizações e classes sociais, existente na ideologia individualista, não pode ser localizado na formação das sociedades tradicionais, hierárquicas e holistas. Nestas comunidades, a coletividade e as tradições determinam as existências e não há a idéia de oposição entre o indivíduo e a sociedade. Dumont mostra que não há uma oposição fundamental entre holismo e individualismo. Há uma convivência entre ambos, causando mesclas próprias, podendo predominar valores de uma configuração ou de outra. Lembrado pelas autoras que a ideologia

individualista, calcada nos ideários da Revolução Francesa e nas noções de singularidade, originalidade e auto-realização, surge a partir do Renascimento e do Iluminismo, com a emergência e afirmação do indivíduo.

Citando Da Matta (1987), as autoras destacam que, na sociedade brasileira, surge uma mistura das categorias de indivíduos das sociedades modernas com a noção de “pessoa” das sociedades tradicionais. As classes dominantes seriam mais identificadas com o individualismo e as classes trabalhadoras com a forma holista, reconhecendo que estes elementos devem estar relacionados, valorizando as conexões entre as pessoas e instituições. Já Duarte (1986) defende que os universos culturais das classes trabalhadoras são portadores de uma outra cultura, organizada sobre valores próprios (valor menor atribuído ao indivíduo), se comparado com a cultura dominante. Este autor reconhece as mesclas dos sistemas individualismo/igualdade x holismo/hierarquia, mas indica que a configuração individualismo/igualdade é a dominante.

Robert Castel (1998), lembra Dumont (1983), autor mencionado acima, que diz que “o individualismo moderno apresenta o indivíduo como um ser moral, independente e autônomo e, assim (essencialmente), não-social (apud Castel, p.596)”. Castel mostra formas de individualização que poderiam ser classificadas numa “sociedade de indivíduos” como um “individualismo coletivo”, presente em grupos auto-centrados, um individualismo de mercado ou um individualismo negativo. Individualismo “negativo”, porque se declina em termos de falta, falta de consideração, de seguridade, de bens garantidos e de vínculos estáveis. A força desses individualismos, apoiada pelo liberalismo no fim do século XVIII, ocultou a existência de uma forma de individualização que reúne a independência completa do indivíduo e sua ausência completa de consistência. “O vagabundo representa-lhe o paradigma. Só pertence a si mesmo e não é homem de ninguém, nem pode se inserir em nenhum coletivo” (p. 597). A questão da vagabundagem é, para Castel, o modo pelo qual se “expressa e se oculta, ao mesmo tempo, a questão social na sociedade pré-industrial” (p.143).

A metamorfose, que se realiza no fim do século XVIII, pode ser analisada a partir do encontro entre essas duas formas de individualização: o individualismo negativo e o individualismo positivo. O individualismo “positivo” impõe-se e surge ao tentar recompor o conjunto da sociedade sobre uma base contratual. Por

esta imposição da matriz contratual, vai ser solicitado que os indivíduos carentes ajam como indivíduos autônomos. Na estrutura do contrato, não existe nenhuma referência a um coletivo, exceto àquele que os contratantes formam entre si. Essa nova regra do jogo contratual não vai promover proteções novas, mas terá por efeito destruir o que restava de pertencimentos coletivos, acentuando o caráter anômico da individualidade negativa. Para Castel, o pauperismo exemplifica essa dessocialização completa, reduzindo uma parte da população industrial a uma massa agregada de indivíduos sem qualidades (p.599).

Para Castel, o mundo do trabalho na sociedade salarial não forma, “para falar em termos exatos”, uma sociedade de indivíduos, mas um encaixe hierárquico de coletividades constituídas na base da divisão do trabalho e reconhecidas pelo direito. Este autor revela que esta diluição dos enquadramentos coletivos e dos pontos de identificação, que valem para todos, não está limitada às situações de trabalho. O próprio ciclo de vida se torna flexível. Ele fala de uma desinstitucionalização, entendida como uma des-ligação em relação aos quadros objetivos que estruturam a existência dos sujeitos e que atravessa o conjunto da vida social. Observam-se alguns efeitos deste aspecto: a individualização de tarefas no trabalho, a fuga das sujeições coletivas, a cultura do narcisismo, presente após os anos 70 na classe média, o prolongamento de uma pós-adolescência, etc...

No debate proposto sobre o individualismo e o coletivismo, os autores analisados neste trabalho ratificam a posição de Buber, que sinaliza que “qualquer idéia política ou categoria social, por mais ampla que seja a análise, “deve ser considerada no âmbito de uma dada situação”; ao mudarem as condições do *hic et nunc*, toda e qualquer categoria adquirirá um novo significado⁹ (p.14).”

No Pósfácio do já citado livro de Buber, Zuben comenta que o autor rejeita, ao mesmo tempo, o individualismo atomístico e o coletivismo atomístico. Contra este esfacelamento da pessoa pelo mecanismo de interesses (coletivismo), não se deve procurar a solução em algo encapsulado no “privado”, num mergulho no próprio eu, mas através da saída, da “aparência” deste eu no espaço público do

⁹Reflexão importante, pois se considera a sociedade brasileira contemporânea tomada em sua amplitude pelo processo de globalização e imersa num processo crescente de individualização do social. Apesar disto, não nos esqueçamos de sua diversidade cultural e a própria desigualdade social intervindo nas formas dos sujeitos perceberem o mundo.

“entre-deois”. “É a ação dialógica (cf. Eu e Tu, p.16) o início de um espaço político. A redescoberta do “comum” (público) passa pela revolução no pensamento do “comunitário” (p.132).

Acompanhando Buber, observa-se que as duas entrevistadas, que apresentam um posicionamento crítico sobre o trabalho que desenvolvem na comunidade, uma como professora voluntária de alfabetização (ensino médio completo) e a outra, também professora (a única entrevistada com pós-graduação), atuante nas pastorais da igreja católica na região, atribuem à educação e ao trabalho das pastorais o papel de ferramentas necessárias para a transformação do posicionamento dos sujeitos no espaço público.

De forma diferente das outras entrevistadas, mesmo reconhecendo as dificuldades encontradas, estas mulheres apostam em seus trabalhos como forma de inserção dos sujeitos nos grupos sociais. A primeira entrevistada reclama que *“não tem a quem recorrer quando alguém se interessa pelo espaço público”*. A segunda diz que *“as pessoas não têm noção que quando saem de suas casas estão em outros espaços... Os homens saem sem camisa de casa e querem entrar no Posto de Saúde”*. As demais afirmam valorizar os interesses coletivos, mas não reconhecem meios para agirem a favor dos mesmos.

Contra ambos (individualismo atomístico e coletivismo atomístico), Buber aponta a visão de uma “comunidade orgânica”, uma “comunidade de comunidades”. A meta da comunidade é a própria comunidade, a comunidade é uma pluralidade que deve ser preservada da subordinação a qualquer aparelho unificador. “Nesta pluralidade, as pessoas vêm assegurada a singularidade de sua condição humana. Na comunidade a pessoa não é reduzida à mera função de uma massa, a um papel numa classe (p.133)”.

Reconhecendo a importância de autores que assumem a dialética indivíduo e sociedade, pode-se compreender o espaço dialógico (Eu-Tu) como um espaço político, conforme apontado por Buber.

Deixo registrado o que pude mostrar sobre a sociedade secreta de Simmel, o surgimento dos guetos voluntários e a “comunidade segura” de Bauman, o modelo de indivíduo abstrato numa ética capitalista, o afastamento dos grupos de referência, etc... É estranho falar, mas observo que “individualizamos” a

comunidade, os laços sociais. São pontos que nos afastam do outro e da comunidade.

O aparecimento de formas de coletivismo no cenário capitalista deverá ser investigado na sua singularidade ou na sua possibilidade de serem capturadas pela máquina capitalista.

Mas, ao mesmo tempo, procurei mostrar, apoiada novamente em Buber, que “um imenso desejo de comunidade penetra todas as almas de pessoas nobres neste momento vital da cultura ocidental” (p.134). Recorrendo a autores já vistos neste estudo, como Simmel, Marx, que se incluem nessa perspectiva da Psicologia Social Crítica, apontamos vozes significativas a serem buscadas e nos deparamos com uma leitura que considera a dialética indivíduo e sociedade. Evidentemente, existem outras vozes que nos fazem escapar dos guetos, da comunidade segura, e devemos buscá-las sempre que possível...

Como nos mostra Castel, destaca-se a importância do poder público, instância capaz de construir pontes entre os dois pólos do individualismo “os que podem associar individualismo e independência, porque sua posição social está assegurada, e os que carregam sua individualidade como uma cruz, porque significa falta de vínculos e ausência de proteções” e impor um mínimo de coesão à sociedade (p. 609 – 610).

Pude perceber que o binômio individualismo e independência estiveram presentes, de alguma forma, nas respostas das entrevistadas, apesar dessas mulheres não possuírem sua posição social assegurada. As respostas sobre segurança e liberdade foram categóricas, no sentido de “algo valioso oferecido pela comunidade”, algo que se pode se articular ao individualismo e não à cidadania, a direitos conquistados para todos. Segurança e liberdade para viver a própria vida, e não a vida em comunidade...

No processo civilizatório, a individualização foi, no que diz respeito aos valores humanos, uma troca. “Os bens trocados no curso da individualização eram a segurança e a liberdade: a liberdade era oferecida em troca de segurança... a liberdade é a capacidade de fazer com que as coisas sejam realizadas do modo como queremos, sem que ninguém seja capaz de resistir ao resultado, e muito menos desfazê-lo (Bauman, 2003 p. 26)”. Desta forma, o “viver em Muzema” torna implícita a impossibilidade de resistência ao resultado. A dinâmica

metropolitana impõe escolhas difíceis, sem muitas opções ou saídas. A referência a outras comunidades com tráfico justifica a permanência em Muzema.

Numa sociedade hiperdiversificada e corroída pelo individualismo negativo, não há coesão social sem a presença do Estado. O espaço dialógico (Eu-Tu) de Buber, presente em nossas práticas profissionais, poderá ser uma ponte para políticas públicas emergirem no tecido social. A individualização do social e a homogeneização dos indivíduos poderão sofrer resistência na valorização do espaço dialógico e na possibilidade do Estado construir um olhar na direção da dialética indivíduo e sociedade.

3.3

Estado e Comunidade; Sociedade e Comunidade

“Não sei, a sociedade cobra do Estado, um combinando com o outro, um ajudando o outro” (Moradora de Muzema).

As relações entre Estado e sociedade são, hoje, analisadas por muitos de nós. Observamos, muitas vezes, que aquilo que mais comentamos sobre esta relação, fazendo críticas, apóia-se no discurso da mídia e de uma naturalização daquilo que mais nos incomoda, despertando nosso desamparo de seres mortais.

A violência urbana, quando atinge as realidades mais favorecidas, é alvo de muitas querelas, mas não nos esqueçamos de outras formas de violência a que os sujeitos que vivem nas periferias, nas comunidades, nas ruas ou nas instituições estão expostos. Nestes lugares, constata-se o descaso, aquilo em que, no cotidiano, deixamos de prestar atenção... Mas em algum momento pensamos o que fazer, como fazer e aí surge a lembrança do Estado e dos impostos que pagamos. Enfim, tentamos pensar numa solução para problemas tão graves.

Conversando com uma mulher jovem e falante, em Muzema, sobre as questões sociais daquela comunidade, ela explicou-me que busca o Estado e outras instituições para a solução de questões daquela localidade. Mas esta atitude, disse esta mulher, não pode ser a mesma para todos os moradores. *“Eu não sou ilegal. Eu pago a Light, pago tudo que o Estado me cobra. Mas quando vou conversar com outros moradores, eles se ausentam, pois “fazem gato para tudo”.*

Por este motivo, não querem fazer parte de nenhum movimento de participação na sociedade. É cômodo viver assim”.

Atenta a todas estas idéias apresentadas, tive o interesse de ouvir as próprias moradoras de Muzema, com o objetivo de buscar novos caminhos e tentar uma desnaturalização daquilo que estamos sempre discutindo sobre as relações Estado e sociedade, priorizando e tendo como meta os laços sociais.

No que pude constatar nas entrevistas das mulheres sobre o viver em comunidade, as respostas sobre “o significado do viver em comunidade” fluíam, na grande maioria das entrevistadas, com muita facilidade, sem dúvidas ou hesitações. Comunidade, como união e diálogo existente entre as pessoas, emerge na certeza apontada de que *“aqui não é uma comunidade”*, isto é, Muzema não é considerada uma comunidade por aquelas mulheres. O mesmo não posso falar sobre o papel do Estado e da sociedade. O silêncio e as dúvidas apareceram em quase todas as entrevistadas. *“Não sei, não existe, o Estado é fraco, cuidar, responsabilizar-se, olhar os mais necessitados, zelar pela sociedade, pela limpeza e pelo saneamento básico”*, foram as respostas das entrevistadas sobre o papel do Estado. Quando inquiridas sobre “O que é sociedade?”, as respostas variaram de *“não sei, a sociedade cobra do Estado, um combinando com o outro, um ajudando o outro, somos nós, manter e obedecer às leis, eu não faço parte dela, viver bem sucedido, a sociedade de hoje é a de consumo, a sociedade deveria se interessar mais pela segurança e a educação.”*

Posso ousar dizer que, na busca da utopia de uma comunidade, observei, através das entrevistas, a presença de um Estado-Mediador, um Estado Providência, próximo a uma relação de dependência, conforme explica-nos Guattari (1999, p.147), na qual se produz uma subjetividade infantilizada. Constatei, ainda, uma mistura de posição de obediência, de busca de inclusão e afirmação da exclusão numa sociedade de consumo que prioriza os bem-sucedidos. Em contra-partida, respostas como *“um ajudando o outro, um combinando com o outro, a sociedade somos nós”* também fizeram parte do contexto das entrevistas, apostando-se, aí, na possibilidade de emergirem núcleos de transformação e de resistência nos discursos destas entrevistadas.

Como pensar, na contemporaneidade, os laços sociais na relação Estado e sociedade? Quais poderiam ser as contribuições de uma pesquisa em Psicologia

Comunitária no tocante ao compromisso do Estado frente às políticas públicas e à saúde da população? Benevides (2002) recorre a Eksterman para mostrar que “a questão que a psicanálise levanta como um desafio para a ciência política é a do homem dentro do Estado. [...] A questão fundamental da psicanálise é tornar o homem uma existência dentro do Estado” (E.1991, p.15).

Benevides, Passos, Rauter (2002) revelam que, em 1985, é fundado o Grupo Tortura Nunca Mais/RJ, e, em 1989, forma-se uma equipe de profissionais com experiência clínica que elabora um Projeto de assistência aos atingidos pela violência do Estado ditatorial autoritário e violador dos direitos humanos. Além disto, o grupo luta por esclarecimentos dos assassinatos, o julgamento de seus perpetradores, enfim, por justiça social. Hoje, o Projeto Clínico_Groupal Tortura Nunca Mais amplia o seu trabalho clínico com pessoas atingidas pela violência institucionalizada.

Rauter (2002) comenta que o Grupo está indiretamente intervindo sobre os efeitos da violência atualmente praticada por agentes do aparelho repressivo do Estado. Esta autora cita uma pesquisa desenvolvida com Vera Vital Brasil, “Produção da violência e subjetividade contemporânea”, na qual examina os efeitos da violência do Estado no cotidiano da clientela dos serviços públicos de saúde e sua presença no trabalho dos profissionais de saúde. Rauter entende que o contato com o cotidiano urbano violento provoca uma desestabilização da clínica tradicional e, também, uma discussão sobre a função do Estado, no que tange à criminalidade no momento atual e no contexto do neoliberalismo.

A experiência do Grupo Tortura Nunca Mais e sua reflexão sobre o cotidiano da violência presenciada nos serviços públicos instigou-me a uma reflexão sobre o controle da população que vive sob o comando das “milícias armadas”¹⁰ na região em que se encontra Muzema.

Podemos pensar, a partir da pesquisa realizada por Burgos (2002) em Rio das Pedras, região próxima a Muzema, que a valorização tanto da ausência do tráfico pelos moradores, quanto de uma ausência de violência, questão observada

¹⁰As “milícias armadas”, também conhecidas por “polícia mineira”, atuam na região “vendendo proteção” e impedindo que o tráfico de drogas entre naquele território. Segundo matéria de “O Globo”, de vinte e nove de janeiro de 2006, agem ao estilo da máfia italiana e contam com a participação de oficiais da PM. Para Burgos, este território abriga poderosos mecanismos de controle social, apresentando formas de regulação e participação política, mantendo seus moradores afastados da polis.

igualmente em Muzema, pode ser lida como “um pluralismo jurídico perverso, com normas construídas marginalmente às impostas pelo Estado, e acabam por institucionalizar a dominação” (p.166).

Busca-se, neste estudo, um aprofundamento sobre como estas questões da política de Estado, que geram violência, atingem nossas práticas profissionais, os processos de subjetivação, os laços sociais. Considera-se que, por estas razões, devemos estudar as relações entre Estado e sociedade. Como priorizar “a comunidade” na contemporaneidade diante deste contexto apresentado?

Castel (1998) constata que “não estamos mais e não voltaremos mais “a Gemeinschaft” (Comunidade), e este caráter irreversível da mudança pode ser compreendido a partir do processo que instalou o salariado no coração da sociedade” (p. 594). Este autor fala de uma escolha, por certo ideológica, de se pensar “o que está em jogo num abandono completo da sociedade salarial”. Concordando com Castel que se pode refletir sobre a história da passagem da Gemeinschaft à Gesellschaft (Sociedade ou Associação) para se tentar pensar as condições de uma metamorfose da sociedade salarial, “mais do que se resignar à sua liquidação” (p.595).

Podemos ainda enfatizar a obra clássica de Ferdinand Toennies, *Comunidade e Sociedade* (1955), importante para uma reflexão sobre o caminho percorrido da comunidade à sociedade na moderna sociedade ocidental. Buber (1987) analisa as diferenças propostas por Toennies na investigação desses dois tipos de vida humana. Na comunidade, os indivíduos agem sob a influência da Vontade “Integral” ou “Natural”, as ações não necessitam de justificação, são portadoras de vínculos, representando a totalidade do homem. A ação é fruto da tradição e dos costumes e o motivo de uma certa conduta social é a sobrevivência da comunidade. De forma contrária, na sociedade, a conduta é guiada pela Vontade “Racional”, sendo esta determinada pelas metas estabelecidas pelo indivíduo, definindo-se em termos de uma adequação dos meios aos fins. Sendo o lucro sempre o objetivo final, os seres humanos são tratados “como se fossem meios ou instrumentos”, para obtenção de tal finalidade.

E o Estado? Como pensar a relação Estado e sociedade?

Boaventura de Souza Santos (2000a) destaca o dualismo Estado/sociedade civil, que é o mais importante dualismo no moderno pensamento ocidental. Este

autor diz que o conceito de poder é o que subjaz à distinção Estado/sociedade civil. Esta distinção visa afirmar uma concepção homogênea e definida e atribuir-lhe um lugar de exclusividade. Reconhece tal concepção, a do poder político-jurídico, e o Estado como lugar do seu exercício. “Todas as outras formas de poder, na família, nas empresas ou nas instituições não estatais são diluídas no conceito de relações privadas e de concorrência entre interesses particulares” (p.124).

Santos (2002a), apoiado em Foucault (1975; 1976b), mostra que, a partir do século XVIII, no instante em que a teoria liberal identificava o poder social com o poder do Estado, surge nas sociedades modernas uma outra forma de poder, mais disseminado e eficaz, o poder disciplinar, o poder da normalização das subjetividades, tornado possível pelo desenvolvimento e institucionalização das diferentes ciências humanas e sociais. Afirma o autor, então, que esta forma de poder, o poder-saber das disciplinas, “cercou e esvaziou o poder político-jurídico, e de tal modo que, ao lado dele, o poder do Estado é hoje apenas uma entre outras formas de poder e nem sequer a mais importante” (p.124,125).

Dando continuidade à posição de Santos sobre a distinção Estado/sociedade civil, outro autor, Elias (2004), ressalta o desenvolvimento do Welfare State uma quebra da separação entre a sociedade (ou mercado, ou esfera privada) e o Estado (ou política, ou esfera pública), tal como concebido na sociedade liberal. Elias postula que, após a Segunda Guerra Mundial, com a constituição do Welfare State, na Europa, desenvolve-se um tipo particular de Estado que se denomina Estado Social. Tem como princípio fundamental que, independentemente da renda, todos os cidadãos têm direitos a serem protegidos, com pagamento em dinheiro ou serviços, contra situações de dependência longa, tais como velhice, e curta, como doença, desemprego e maternidade.

Vale lembrar que, antes da emergência do Estado Social europeu, no primeiro momento do liberalismo, as instituições sociais tinham o papel de atenuar o conflito social, prestando serviços àqueles que não tinham como trabalhar para garantir sua sobrevivência, seguindo uma lógica assistencialista aos velhos, doentes, crianças órfãs e inválidos (Nardi, 2006).

Explica-nos, este autor, que foi a consolidação da sociedade salarial que permitiu a construção do Estado Social. “O sustento financeiro da rede de

proteção se constitui através do assalariamento em massa, do recolhimento de impostos e das contribuições específicas referentes à seguridade social” (p.186). No Brasil, de forma diferente, nunca atingimos a sociedade salarial. Em poucos momentos se ultrapassou a taxa de 50% da população com vínculo empregatício formal. Desta forma, para este autor, deve-se fazer uma adaptação do conceito de Castel e propor que, além da desfiliação, uma grande parte da população pode ser chamada de “nunca filiada” a qualquer regime de proteção.

Henrique Caetano Nardi (2006, p.169) compreende que, no Brasil de 1930 até 1988, as políticas sociais brasileiras estavam associadas às práticas filantrópicas, por um lado e, pelo outro, a uma forma de “cidadania” regulada pelo vínculo de trabalho formal (a carteira de trabalho).

Após a Constituição de 1988, destaca-se a participação social¹¹, como um fator fundamental na regulamentação/controla das políticas sociais.

Este autor apresenta o modelo do Estado europeu que emerge como fonte inspiradora desta Constituição. Porém, quando ela é promulgada, o mundo já tinha sido atingido pela onda neoliberal e o Brasil, nos anos noventa, não foi poupado. O Estado Social, do ponto de vista das condições de sua implantação, desaparece.

Importante, neste momento, lembrar Bourdieu (1998), autor que enxerga na globalização uma idéia de força social, um discurso poderoso. “É a arma principal das lutas contra as conquistas do Welfare state” (p.48). Ele considera a globalização a extensão do poder de um pequeno número de nações dominantes sobre o conjunto das praças financeiras nacionais. A política de um Estado particular é determinada pela sua posição na estrutura da distribuição do capital financeiro, que define a estrutura do campo econômico mundial.

Entendemos como questões pertinentes a serem analisadas, a partir da constituição de 1988, o modelo do controle social do SUS e a institucionalização dos movimentos formatados como ONGs. Nardi diz que o modelo do controle social do SUS, oriundo do esforço do movimento popular pela saúde, em conjunto com técnicos vinculados à Reforma Sanitária, servirá de exemplo às outras políticas públicas. Enfrenta este, por sua vez, uma gama de tensões, conforme esclarecido por Elias, ao se deparar com a realidade do acelerado processo de

¹¹ Este autor ressalta que a Constituição de 1988 foi estimulada pelo processo de democratização e resultado da pressão dos movimentos sociais, dando nova forma ao Estado brasileiro.

mercantilização da saúde como processo mundial. Além disso, detectam-se os tradicionais problemas do Estado brasileiro, expressos pelo patrimonialismo, pela reprodução das iniquidades sociais nas políticas públicas, pela ineficiência da máquina pública e por suas dificuldades na regulação de áreas para emancipação social.

Podemos pensar, apoiados em Nardi, que, no caso das ONGs, existem aquelas identificadas com o modelo filantrópico, com o ideário neoliberal, com suas atividades amplamente divulgadas pela mídia, e as que conseguem exercer uma pressão política no tocante às políticas sociais, seja para propor ações ou para estabelecer parcerias e reivindicar o papel do Estado.

No cenário contemporâneo, a apologia do Estado mínimo e a lógica do livre mercado ter-se-iam transformado no imperativo categórico ao qual toda sociedade deve se render. Com a restauração do liberalismo e com o esvaziamento do papel do Estado, é de responsabilidade da sociedade o que diz respeito às mazelas sociais geradas pela nova forma de acumulação capitalista, constatando-se, agora, o rompimento dos laços de proximidade. Os laços de solidariedade, que eram a base dos suportes de proximidade, se romperam. O mesmo ocorre na Europa, onde eles também se romperam em razão do sucesso do Estado Social, pois, quando o Estado protegia, a relação de cada cidadão se dava de forma direta com o Estado, sem a presença da comunidade. “As pessoas puderam construir modos de vida que estavam para além da sanção moral que era intrínseca aos vínculos de proximidade” (Nardi, 2004, p.185).

Este autor examina a influência da “privatização do público”¹² como um dispositivo contemporâneo de naturalização do ideário liberal no cotidiano. Desta forma, consideramos o enfraquecimento da separação entre a esfera privada e pública, tornando-se claro, no âmbito do econômico, quando o Estado se apresenta como uma espécie de sócio do capital privado. Este aspecto é

¹²Pode-se constatar, até mesmo em Muzema, na Associação de Moradores onde funciona o Posto de Saúde (IADAS), organizada pela liderança comunitária, a cobrança de uma taxa aos moradores. Observa-se ainda, conforme nos explica Brum (2003), um clientelismo caracterizado pela necessidade das lideranças comunitárias aparecerem “bem relacionadas” com políticos e como canais oficiais do Estado, significando capacidade de trazer projetos para a comunidade, conseguindo permanecer à frente da associação. Poderá ser o próprio Estado que controla a incorporação das lideranças na máquina clientelista?

investigado por Elias, que acrescenta que, no plano das políticas públicas, não se tenha verificado nenhuma iniciativa comparável ao modelo do Bem-Estar Social.

Quanto às críticas feitas pela população, direcionadas ao Estado em situações de insegurança e de violência urbana, estas podem ser vistas como resultado deste discurso neoliberal. O Estado se ausenta frente às questões referentes à saúde, à educação e à segurança pública, propiciando espaço para outras esferas intervirem.

Observa-se, nas comunidades, a reprodução deste mesmo discurso. A privatização da segurança pelo poder local impõe, ao mesmo tempo, um controle sobre a vida dos moradores. A naturalização deste cotidiano impede o pleno exercício da cidadania e a luta por igualdade de direitos. A admissão da possibilidade de uma violência e de um controle não regulados pela lei poderá ser admitida pela força de um poder executivo forte, ou mesmo de um ditador, para a “proteção de todos”.

Pode-se detectar, nas favelas cariocas, o Estado ausente de suas funções básicas, mas presente em forma de vigilância. Bourdieu (1998, p.46) cita os negros do gueto de Chicago. Do Estado, eles só conhecem o policial, o juiz e o carcereiro. Este autor fala, inspirado em Löïc Wacquant (1996), sobre um estado que se reduz cada vez mais à sua função policial. Vivemos aqui uma situação similar?

Brum (2003) sinaliza a existência de um Estado com pouca legitimidade, ora se apresentando através do assistencialismo, ora através da repressão.

Este controle do poder sobre a vida privada pode ser analisado como “Estado de Exceção” ou “Estado de Sítio”, como nos mostra o filósofo italiano Giorgio Agamben (2004). Considerando este tipo de Estado, como paradigma de governo dominante na política contemporânea, o Estado usa de dispositivos legais justamente para extinguir os limites da sua atuação, a própria legalidade e os direitos dos cidadãos. Observa-se um modelo autoritário subjacente à adoção de práticas de controle, que, no passado, eram típicas de prisões e dos estados de Exceção. O aumento de tais práticas, muitas vezes aparecem através de dispositivos eletrônicos, contas-corrente, conferência de impressões digitais e passa a ser concebido como práticas normais na relação entre o Estado e o cidadão.

Agambem, no estudo do estado de exceção, aborda inúmeros exemplos relativos à confusão entre os atos do poder executivo e os atos do poder legislativo, considerada como uma das características essenciais do estado de exceção. “(O caso limite dessa confusão é o regime nazista em que, como Eichmann não cansava de repetir, “as palavras do Führer têm força de lei [Gesetzeskraft]”) (p.61)”. Verifica-se, desta forma, o público reduzido a um estado de exceção, a suspensão da lei e dos direitos individuais, a exposição a “uma vida nua”, “sem lenço e sem documento”.

Bauman (2005) nos alerta diante do contexto da destruição dos alicerces do poder do Estado. O Estado lava as mãos para a incerteza proveniente da lógica ou da ilogicidade do mercado livre. A incapacidade dos indivíduos, que não conseguem participar do mercado, tende a ser cada vez mais criminalizada. Assim sendo, o direito de excluir deve ser revisto por toda a sociedade.

Nossos programas e políticas sociais, conforme Nardi explica, não se configuram como políticas de universalização do acesso. Tais programas e políticas são dirigidos para camadas pobres e não para toda a população. Perpetuamos, assim, a desigualdade social brasileira, uma política assistencialista, e não buscamos novas formas de possibilidades de fortalecer os laços sociais com toda a sociedade brasileira. Os programas e políticas não apresentam a participação da sociedade na sua construção. São apresentados de forma pronta para serem desenvolvidos.

Não nos esqueçamos de que a vida nua, apontada como a vida matável e sacrificável do *Homo Sacer*¹³, apresenta-se nas margens da mesma sociedade que diz garantir os direitos humanos e universais. Presenciamos a existência de dois mundos: o mundo dos direitos e o das “exceções”; o mundo dos corpos que devem ser cuidados e o mundo ocupado por aqueles que têm o estatuto de vida nua, de vidas que foram postas fora da jurisdição humana. Observa-se que a violência cometida contra eles não constitui nenhum sacrilégio.

Um exame mais cuidadoso se faz necessário sobre aqueles que se encontram fora dos “dispositivos de individualização totalitária do capitalismo globalizado”, expressão utilizada por Nardi. Penso, que no próximo item, ao

¹³Bauman (2004) caracteriza o *homo sacer* o modelo típico ideal de pessoal excluída e desprovida de valor, categoria do direito romano.

discursar sobre os “refugados na atualidade”, já dispomos de algumas reflexões para políticas de Estado que fortaleçam os laços sociais de toda a sociedade e que não fiquem se naturalizando e se reproduzindo em diversas esferas do cotidiano, em forma de poder-dominação. Existem sujeitos que não são reconhecidos como cidadãos com direitos e deveres. Por este motivo, precisamos pensar que as vidas nuas necessitam ser pensadas para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

3.4

Os Refugados na Atualidade

“Eu não sou favelado, estou favelado”. (Líder comunitário de Muzema).

O viver em comunidade supõe propor-se ao ato criativo, a busca de relações alteritárias e sentir-se parte integrante da sociedade em que vivemos. A referência a um sujeito histórico é primordial para uma localização temporal histórica e para que o nosso desejo de comunidade não fique atrelado a um sujeito abstrato. Como propiciar uma leitura sobre os refugados possibilitando acolhimento no tocante ao sofrimento psíquico e reconhecendo que processos de singularização devem fazer parte de nossos projetos profissionais?

A opção pelo termo “refugados” emerge pelo estímulo da leitura do texto de Bauman (2005), estudado por mim nesta tese, e pela complexidade constatada por vários autores do termo “exclusão”, deixando de lado qualquer possibilidade de uma situação estanque. Compartilho com a posição de Bader Sawaia (1999a) que mostra a importância de se ressaltar a dimensão objetiva da desigualdade social, a dimensão ética da injustiça e a dimensão subjetiva do sofrimento.

A literatura francesa contemporânea dos anos 90 destaca conceitos como “a desqualificação social”, processo utilizado por Serge Paugam (1991, 1993), “a desinserção” trabalhada por Gaujelac e Leonetti (1994), “a desafiliação” de Roberto Castel (1998) para marcar análises vinculada a processos mais abrangentes da sociedade atual. Observa-se, nesta literatura, o destaque a uma ruptura com os vínculos sociais, um acréscimo progressivo de dificuldades em diversos setores da vida: mercado de trabalho, políticas sociais, moradia, perda de contatos com a família, etc. (apud Wanderley, 1999a).

No Brasil, a noção de exclusão social aparece na segunda metade dos anos 80, em trabalhos de Hélio Jaguaribe, da mídia e outros de cunho acadêmico, acompanhando o movimento internacional (Wanderley, 1999a). Verás (1999a) destaca a questão espacial, o território, a cidadania e a segregação urbana presentes na vasta produção na década de 80 no nosso país. Este autor cita alguns estudiosos de destaque como Milton Santos, Lúcio Kowarick, Pedro Jacobi, José Álvaro Moisés, Francisco de Oliveira, Eva Blay, Lícia Valadares, Alba Zaluar, Ermínia Maricato, Raquel Rolnick, Paul Singer e outros.

Apoiada na investigação de Wanderley, sabemos que o Brasil está inserido, ainda com características específicas, na ciranda da globalização. A matriz escravista brasileira, fazendo parte de nossa história, está presente em nosso cotidiano, mesclando-se, contornando e dando vida própria ao processo de exclusão social no nosso país.

Penso, baseada no texto de Roberto Castel (1998), que considerar “as metamorfoses da questão social” implica pensar além da realidade daqueles que se encontram à margem da sociedade salarial e de não examinar isoladamente a tragédia dos excluídos. É, também, pesquisar o que acontece com os que permanecem no interior das “zonas” de integração ou “zonas” de coesão social, constituído a partir do vínculo entre as relações de trabalho e as formas de sociabilidade (p.12). “Em lugar de exclusão, o que se tem é a “dialética exclusão/inclusão” (Sawaia, 1999a, p.8.).

Para Rosane Neves da Silva (2005), cada formação histórica cria um campo de possibilidades que engendra uma configuração específica do social. Esta autora nos chama a atenção sobre os dispositivos criados por uma determinada formação social, no sentido de resolver os problemas com os quais ela se vê confrontada. “A invenção do social implica um modo de intervenção que se distingue das relações informais entre os membros da sociedade em questão” (p.18). Assim, ao falar de configurações do social, Silva sinaliza que elas traduzem um certo arranjo entre as estratégias de poder e as técnicas de subjetivação que atravessam uma formação histórica em um determinado momento.

Numa primeira configuração do social, até a metade do século XIX, verifica-se a estruturação do “social-assistencial”, a relação entre trabalho e

pauperismo que já constituía o núcleo de uma lógica assistencialista. A assistência é dada a uma população incapaz de prover suas necessidades através do próprio trabalho.

No momento em que um novo perfil de populações desfavorecidas, prossegue Silva, coloca o problema de um outro tipo de relação entre o trabalho e a pobreza, esboça-se uma segunda configuração social. Nesta segunda configuração do social, a nova organização da sociedade industrial, no tocante à relação entre trabalho e pauperismo, ultrapassa as questões do campo assistencial. Começam a se tornar evidentes as contradições da sociedade capitalista. Nota-se a desregulação da organização de trabalho e a liberalização selvagem do mercado, advindas das novas regras do modo de produção capitalista ao longo do século XIX:

Nessa segunda configuração, a problematização do social resulta de uma fratura entre uma ordem jurídico-política fundada sobre a igual soberania de todos, e uma ordem econômica que acarreta um aumento da miséria. É essa fratura que permite marcar o lugar do social como um problema indissociável de uma questão subjacente ao conjunto da sociedade capitalista, a saber, a questão do pauperismo (p.23).

Silva diz que, no novo modelo de capitalismo industrial, chama a atenção o fato dele produzir um aumento de riqueza proporcional a um aumento de miséria.

Foi desta forma que o modelo capitalista se espalhou e instaurou novas regras de organização do trabalho. Novas relações de produção apreendem as forças produtivas em novas formas de dominação.

A “questão social” para Castel se põe às margens da vida social, mas “questiona” o conjunto da sociedade:

Há aí uma espécie de efeito bumerangue pelo qual os problemas suscitados pelas populações que fracassam nas fronteiras de uma formação social retornam para o seu centro... quer entremos na sociedade “pós-industrial ou pós-moderna... a condição preparada para os que estão “out” depende sempre da condição dos que estão “in”. (p.34).

As orientações definidas nos centros de decisão, de caráter de política econômica e social, de gestão de empresa e de busca de competitividade acabam

repercutindo como uma onda de choque nas diferentes esferas da vida social. “Mas a recíproca é igualmente verdadeira, a saber, os poderosos e os estáveis não estão colocados num Olimpo de onde possam contemplar, impavidamente, a miséria do mundo (p.34).

Reconhece-se a centralidade do trabalho como eixo das relações sociais. Uma referência dominante não somente economicamente, como também psicologicamente, culturalmente e simbolicamente.

A Organização Internacional do Trabalho afirma, em seu relatório do ano de 2005, sobre Tendências Mundiais do Emprego, que nem o forte crescimento econômico pode compensar o aumento da quantidade de pessoas que procuram trabalho, sobretudo entre o grupo cada vez mais numeroso de jovens desempregados. O relatório da OIT acrescenta que quase metade dos desempregados são jovens entre 15 e 24 anos, com uma probabilidade três vezes maior que os adultos de ficarem sem trabalho. A OIT considera este indicador “problemático”, já que os jovens representam apenas 25% da população em idade de trabalhar.

O relatório demonstra que apesar do crescimento de 4,3% do PIB mundial em 2005, somente 14,5 milhões dos mais de 500 milhões de trabalhadores do mundo em condições de pobreza extrema conseguiram superar a linha de pobreza de um dólar ao dia por pessoa. Além disso, dos mais de 2,8 bilhões de trabalhadores no mundo em 2005, há 1,4 bilhão que não ganha ainda o suficiente para elevar sua situação e de suas famílias para acima da linha de pobreza de dois dólares diários, situação que perdura há dez anos, afirma a OIT.

O maior incremento do desemprego foi registrado na América Latina e no Caribe, onde o número de desempregados aumentou em 1,3 milhões de pessoas aproximadamente e a taxa de desemprego aumentou de 0,3 pontos percentuais entre 2004 e 2005 para até 7,7%. Adicionalmente, os países que não fazem parte da União Européia tiveram um crescimento do desemprego de 9,7%, superando os 9,5% de 2004. Nos países desenvolvidos e na União Européia, as taxas de desemprego diminuíram de 7,1 % em 2004 para 6,7% em 2005.

O Diretor Geral da OIT, Juan Somavia, avalia o modelo atual de globalização que continua produzindo um impacto desigual na sociedade, já que alguns experimentam uma melhoria em seus níveis de vida, enquanto outros são

deixados para trás. As transformações econômicas e as catástrofes naturais golpeiam de maneira desproporcional os que já são pobres e que, nos processos de recuperação, são os últimos a restabelecer-se. Em muitos países, os trabalhadores agrícolas abandonam uma vida rural de pobreza com a esperança de encontrar algo melhor nas cidades, mas sua situação pouco melhora em trabalhos temporários ou no comércio de objetos de pouco valor. Estes temas devem ser abordados pelos que participam da definição de políticas, caso se queira garantir que o processo de desenvolvimento leve à redução da pobreza.

Segundo o relatório, ampliou-se a certeza de que a redução da pobreza pode ser alcançada somente através da criação de mais e melhores trabalhos, especialmente na África. Uma maior consciência da importância de colocar o emprego como o ponto principal da formulação de políticas públicas, promovida pela Cúpula das Nações Unidas em 2005, é um importante objetivo a ser perseguido, sustenta este relatório.

O geógrafo Milton Santos (2000c) examina o papel que têm os pobres na produção do presente e do futuro, exigindo distinguir-se entre pobreza e miséria. A miséria implica a privação total, com a possibilidade da pessoa anular-se. Miseráveis são os que se consideram derrotados. Os pobres não se entregam. “A pobreza é uma situação de carência, mas também de luta, um estado vivo, de vida ativa, em que a tomada de consciência é possível (p.132)”.

Neste instante fui tomada pela lembrança da fala de um líder comunitário nordestino de Muzema que apresenta sempre o mesmo discurso, ao falar para um visitante novo sobre a comunidade: *“aqui tem pobre, mas não tem miserável”*. Vejo, na sua posição, um esforço em pontuar uma nova visão daquele que se encontra dentro da comunidade, e não fora. E, além disso, demonstra uma atitude de dignidade, de movimento em relação ao fato de poder ser um refogado.

Santos prossegue dizendo que a política dos de “baixo” trata-se de uma política de um novo tipo, que nada tem a ver com a política institucional. A política dos pobres é baseada no cotidiano vivido por todos, pobres e não pobres, e é alimentada pela simples necessidade de continuar existindo. A política institucional se funda na ideologia do crescimento, da globalização etc. e é conduzida pelo cálculo dos partidos e das empresas. Tais políticas, uma e outra, se confundem nos lugares, daí a presença simultânea de comportamentos

contraditórios, alimentados pela ideologia do consumo. “Este, ao serviço das forças socioeconômicas hegemônicas, também se entranham na vida dos pobres, suscitando neles expectativas e desejos que não podem contentar” (p. 133).

Este autor fala que, num mundo complexo, pode escapar aos pobres o entendimento sistêmico do mundo. Observa-se a presença de um cotidiano contraditório, de motivações concretas e abstratas e a confusão entre os discursos e as situações. O surgimento de atitudes de conformidade e rebeldia pode emergir como um processo lento: “Mas isso não impede que, no âmago da sociedade, já se estejam, aqui e ali, levantando vulcões, mesmo que ainda pareçam silenciosos e dormentes” (Santos, 2000c, p.134).

Como exemplo, posso citar a entrevista concedida ao Jornal O Globo, no dia 26 de março de 2003, pela psicóloga Olga Sodré, que trabalhou há 25 anos como psicólogas de educadores de rua de jovens das minorias (filhos de imigrantes árabes) das periferias de Paris. Segundo ela, desde aquela época, eles não são respeitados nem aceitos com sua cultura diferente da francesa. “Vocês estão sentados sobre um barril de pólvora. A qualquer momento, esses jovens que estão sendo pisados vão se rebelar. E vai predominar a revolta dos titãs, ou seja, a barbárie”, previu. Da mesma forma, em 1980, previu o futuro, quando tentou ajudar adolescentes das favelas cariocas a construir identidade, valores e ideais, num momento em que o tráfico de drogas apenas engatinhava.

Sabemos todos das mazelas da sociedade de consumo. De uma forma ou de outra, querendo ou não, esta é uma forma de comunidade assumida por muitos de nós como indesejada, traiçoeira e impositiva. Se o consumo faz parte de uma estratégia de poder e se articula a técnicas de subjetivação, os casos citados anteriormente podem representar uma recusa ao assujeitamento das formas de subjetividade dominante.

Aqueles que, por questões sociais, econômicas, políticas e subjetivas, não se colocam na norma consumista, são postos de lado, desprezados. Mas, em contra-partida, se estamos, aqui, almejando a comunidade, apostamos nos discursos opostos, nos mecanismos de resistência, enfim, no sujeito singular.

Junia de Vilhena (2005), no texto “Da cultura do medo à fraternidade como laço social”, mostra a vida dos jovens dos subúrbios e da periferia carioca que freqüentam e produzem uma manifestação artística: a cultura hip hop. Esta

autora cita MV Bill, que expressa o percurso destes jovens, o preconceito sofrido e a sua compreensão sobre a importância da escola:

A descrição do marginal é favelado, pobre, preto! / Na favela, corte de negão é careca / É confundido com traficante, ladrão de bicicleta / Está faltando criança dentro da escola / Estão na vida do crime, o caderno é uma pistola / Garota de 12 anos esperando a dona cegonha / Moleque de 9 anos experimentando maconha. (Traficando informação, MV Bill) (p.40).

Podemos, a partir do discurso de MV Bill, lembrar Buber, que indica que a nova comunidade tem como finalidade a vida:

Não esta vida ou aquela, vidas dominadas, em última análise, por delimitações injustificáveis, mas a vida que liberta de limites e conceitos são curiosas andas para pessoas cujos pés não suportam a terra por ser demasiada áspera e selvagem; entretanto, aquele que conseguiu situar-se na própria vida, aquele que aprendeu a falar a linguagem da ação, festejará sorridente sua libertação da rigidez escravizante do pensamento, e após longo afastamento, a reunificação de suas forças na unidade da vida (Buber, 1987, p.34).

Vemos que esta nova comunidade analisada por Buber opõe-se a vidas dominadas. A partir desta colocação de Buber, fiz associações com o texto de Bauman (2005), *Wasted Lives (Modernity and Outcasts)*, traduzido em português como *Vidas Desperdiçadas*.

O que o sociólogo polonês sinaliza como “vidas desperdiçadas”? No mundo contemporâneo, indica Bauman, todos nós estamos sendo atingidos pelos problemas do “refugo (humano) e da remoção de lixo (humano)”, atingindo diversos setores da vida social: “relacionamentos humanos natimortos, inadequados, inválidos ou inviáveis, nascidos com a marca do descarte iminente” (p.15). Enquanto passamos por uma “crise aguda da indústria de remoção do refugo humano” (os que não participam ou não se incluem no processo de globalização), o planeta passa a necessitar de locais de despejo e de ferramentas para a reciclagem do lixo (p.13). Bauman, referindo-se a qualquer um que tenha sido excluído e marcado como refugo, afirma: “não existem trilhas óbvias para retornar ao quadro dos integrantes (p.25) ”:

Os coletores de lixo são os heróis decantados da modernidade. Dia após dia, eles reavivam a linha de fronteira entre normalidade e patologia, saúde e doença, desejável e repulsivo, aceito e rejeitado, o *comme il faut* e o *comme il ne faut pas*, o dentro e o fora da sociedade de consumo (p. 39).

Este autor afirma que um outro nome para designar as novas e aperfeiçoadas formas de convívio humano é a “construção da ordem”:

Ordem: segundo o Oxford English Dictionary, “a condição em que tudo que se encontra em seu espaço adequado e executa suas funções apropriadas”. Ordenar (criar a ordem onde predominava o caos): “colocar ou manter em ordem ou condição adequada: dispor segundo a norma; regular, governar, administrar” (p.42).

Bauman diz que, num espaço ordenado (ordeiro), nem tudo pode acontecer. O espaço ordenado é governado pela norma, que é uma norma exatamente à medida que proíbe e exclui. Por toda era da modernidade, o Estado-Nação tem sustentado o direito de presidir a distinção entre ordem e caos, lei e anarquia, cidadão e *homo sacer*, pertencimento e exclusão, produto útil (= legítimo) e refugo.

Este autor, apoiado em Geoffrey Bennington (2000), revela que a modernidade é regida por um “senso de que alguém tem que dar ordens para que o todo não se perca” (p.41).

Podemos compartilhar com o nosso interlocutor que os consumidores de uma sociedade de consumo precisam de coletores de lixo, já que evitam tocar e manusear o que já foi destinado ao monte de dejetos, não se dispondo, tais consumidores, a fazer o trabalho de coletores. As vantagens da vida do consumidor não incluem o desempenho de tarefas sujas, cansativas, aborrecidas ou apenas desinteressantes. Mas, para os refugados, não há opção. É a sobrevivência física e não a orgia consumista que lhes resta. “Os consumidores são os principais ativos da sociedade de consumo, enquanto os consumidores falhos são os seus passivos mais irritantes e custosos” (p.53).

O próprio Bauman refere-se ao texto “O Mal-Estar na Civilização” (1930), onde Freud cita a beleza, a limpeza e a ordem ocupando uma posição especial entre as exigências da civilização (apud Bauman, 2005, p.47).

Tanto a sociologia, amparada em autores como Bauman, que apostam na dialética indivíduo e sociedade, como a psicanálise, em 1913, nos quatro ensaios

do texto Totem e Tabu e, em 1921, no texto Psicologia de Grupo e Análise do Eu, nos oferecem respaldo para a análise proposta neste estudo.

No texto de 1921 Psicologia de Grupo e Análise do Eu, logo no início, Freud afirma: “....a psicologia individual nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é ao mesmo tempo, também psicologia social” (p.91).

Podemos articular, a partir do exposto anteriormente, as ordens cumpridas, a meticulosidade, a limpeza, o culto à beleza, os rituais e a busca pela perfeição, muitas vezes presentes, como exigências a serem seguidas na cultura contemporânea.

Tais exigências são internalizadas como o familiar a ser interiorizado por todos os sujeitos nesta cultura. Concordo com a psicanalista Betty B. Fuks (2003) que destaca que “o horror ao não-familiar tornou-se, na modernidade, uma arma política do ideal de normalização da sociedade” (p.49).

Penso que devemos, neste instante, retomar o debate sobre o papel do intelectual no tocante à uma valorização do discurso das Ciências Humanas. O horror ao não-familiar pode instalar-se como uma possível consequência da primazia das Ciências da Natureza no discurso moderno. Para Janine Ribeiro (2003), a marca decisiva das ciências da natureza tem sido tratar como objeto a natureza, o mundo em geral e o próprio homem. O que a Modernidade introduz é a relação entre causa e efeito. Isso possibilita descobrir as causas do mundo que temos diante de nós:

A palavra *objeto* significa isso: que as coisas (*jeto*) sejam colocadas à nossa frente (*ob*). Passamos a vê-las, a olhá-las, a tratá-las como decifráveis. E isso permite, em segundo lugar, uma vez desvendado o mecanismo de causa e efeito, que também causemos os efeitos que desejarmos. É essa articulação entre ciência e tecnologia, hoje mais forte do que nunca, e que começa com a Modernidade. A objetividade no conhecimento é condição para eficácia na ação, mas ação num sentido muito específico, que é o de produção ou fabricação (p.16).

Este autor refere-se a Hannah Arendt para sustentar que a ação que o mundo moderno celebra é, mais que tudo, a fabricação de coisas ou de objetos, não a relação entre seres humanos, práxis. Segundo Ribeiro (2003), esta palavra vem do verbo *práttin*, que indica a ação sobre seres humanos, isto é, uma ação que presume a igualdade e implica a reciprocidade.

A partir desta posição de Hannah Arendt, podemos, junto com Janine Ribeiro, compartilhar que:

As ciências humanas partem do escândalo que é o ser humano conhecer a si próprio, misturando as posições de sujeito e objeto. Isso formula sérios problemas, tornando quase impossível a objetividade, que é o critério básico das ciências desde o século XVII... no cerne da epistemologia das ciências humanas teríamos o princípio da comunhão. A recusa da separação entre o sujeito e o objeto é o que constitui as ciências humanas (p.17-18).

Atentos a uma das grandes de hoje das Ciências Humanas, a responsabilidade, conforme visto por Janine Ribeiro, no olhar do não-familiar, o intelectual se concentra naquilo que é específico das Ciências Humanas: a educação e a cultura, entendendo que o ser humano é formado, construído, em vez de pronto ou dado.

A forma como o “não-familiar” é visto me fez reportar a Felix Guattari (1999), que postula, como uma representação comum na cultura dominante, que o problema da marginalidade/minoria é importante, mas particular. Adotar medidas particulares para os jovens delinquentes, as prostitutas, os drogados, pessoas que não podem se afirmar na cultura, é uma maneira de desconhecer a natureza do processo que conduziu à marginalização (p.123).

Este autor distingue as marginalidades das minorias. As “pessoas-margens” são vítimas de uma segregação e são cada vez mais controladas, assistidas e vigiadas. À medida que a sociedade se torna mais totalitária, os processos de marginalização social definem um tipo de subjetividade dominante, ao qual devemos nos conformar. Já as minorias, explica Guattari, são outra coisa, entendendo que você pode estar numa minoria por querer estar nessa primeira. A “minorias” é vista mais no sentido de um devir, um devir minoritário (exemplos: um devir minoritário para a literatura, que seria uma saída das redundâncias dominantes, um devir criança, um devir multidão, etc.), enquanto que “marginalidade” seria mais “sociológico”, mais passivo. A idéia de um “devir” está ligada à possibilidade ou não de um processo se singularizar. Singularidades femininas, poéticas, homossexuais, negras, etc. podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes. As minorias são as que identificam a problemática da subjetividade inconsciente no campo social. Elas representam não só pólos de

resistência, mas potencialidades de processos de transformação, possíveis de serem resgatados por setores inteiros das massas.

Fuks (2003) pode enriquecer esta discussão quando sinaliza uma diferença entre o movimento da ciência e sua absorção pela civilização, localizando no pensamento freudiano a definição da ciência como toda descoberta oriunda de uma experiência de encontro com a alteridade. Esta autora diz que Freud manifestava hostilidade à pretensão cientificista de seu tempo de fornecer respostas absolutas e unívocas sobre o real:

Com a arte de interpretar as associações livres do paciente, introduziu uma nova escala de valores no pensamento científico, e criou um modelo de cientificidade absolutamente original, voltado à escuta do incoerente, do não-idêntico, e à inquietante estranheza que habita no homem, para além de sua memória (p.22).

Das entrevistas realizadas com as mulheres sobre o “viver em comunidade”, posso citar a fala de R., nordestina moradora de Muzema há cinco anos. Funcionária de uma grande empresa, realiza trabalho voluntário como professora de alfabetização e apresenta-se com uma postura diferente das mulheres da comunidade. Esta diferença é verbalizada pela própria mulher durante o percurso da entrevista:

“... eu nasci pobre e não vou morrer pobre. Eu sou diferente das mulheres daqui. Tenho outra posição. Por compreender a falta da educação, sou professora para tentar melhorar a conscientização. Comunidade significa ajudar ao próximo. A gente é que faz a comunidade. Um grupo de pessoas que buscam um objetivo. A comunidade aqui não existe”.

Atenta a sua fala, perguntei a que ela atribui ter uma visão de mundo diferente das outras mulheres. R. disse que:

“... a comunidade da infância foi a minha verdadeira comunidade. O coletivo era valorizado. Agem com o coração, ajuda existe. Desejo voltar... Aprendi com a minha família”.

Ademir Pacelli Ferreira (1999), no texto “O Migrante na Rede do Outro”, aborda que ser eu e outro, desejante e desejado, é central para que o sujeito possa circular enquanto subjetividade e alteridade. A partir desta idéia de Pacelli, posso apresentar o discurso de uma outra moradora nordestina, M.J. Esta mulher diz ter tido uma infância muito precária e difícil.

“...sem ter tido possibilidade de acesso ao estudo, fiz o possível para proporcionar e valorizar a educação na vida das minhas filhas. E deu certo!”

Perguntei a M.J. a que ela atribui ter uma posição de valorizar a família e a educação:

“...fui muito pobre, tive uma vida difícil, mas sempre quis melhorar de vida! Eu e meu marido só podemos morar em favela. Estamos juntando dinheiro com as nossas filhas para sair e construir uma casa fora da favela. Mas já que no momento só podemos morar na favela, escolhemos a melhor forma de morar. Nossa casa é própria, apesar de ser posse. Mas escolhemos também a melhor favela. Aqui não tem tráfico e apresenta um acesso fácil para as minhas filhas trabalharem e estudarem.”

Sua postura de acolhimento e valorização da vida, construída junto com a sua família, pareceu-me marcante em sua trajetória, apesar de demonstrar muito sofrimento em toda a sua fala.

No prefácio do livro de Pacelli Ferreira (1999), Benilton Bezerra examina, neste texto, as relações entre o imaginário social hegemônico com a alteridade, a diferença, num mundo globalizado. Observa-se, assim, diz o autor, muitas formas de preconceito e exclusão, articulando-se a reflexão sobre os processos de construção da experiência subjetiva dos indivíduos.

Uma compreensão sobre o sofrimento subjetivo, para uma investigação sobre a realidade dos refugiados, é pertinente para o entendimento da exclusão como “um processo complexo e multifacetado, uma configuração de dimensões materiais, políticas, relacionais e subjetivas” (Sawaia, 1999a, p.9). Esta autora afirma que é um processo que envolve o homem por inteiro e suas relações com os outros. Sawaia revela que o entendimento sobre o sofrimento nestas reflexões implica numa desfetichização conceitual e na humanização das políticas públicas. Mas nos alerta sobre o perigo da estatização subjetivista, que “nega as instâncias coletivas e públicas de ação em favor da inclusão digna, reduzindo-a a interioridade e subjetividade” (p.11).

O risco desta estatização subjetivista, comentado por Sawaia, foi considerado no meu percurso durante todos estes anos em Muzema. O sofrimento psíquico foi muitas vezes relatado pelas mulheres como “falta de atividade”, “apatia”, “nervosismo”, “dores na coluna”, etc. Uma naturalização deste

sofrimento se faz presente, com uma aparente confusão relativa a algumas representações hegemônicas de uma cultura urbana com aspectos de sua própria realidade objetiva e subjetiva. Concordando com Pacelli, que constata que a partir do olhar etnográfico, foi possível verificar que os “indivíduos expressam seus destinos de acordo com formas particulares, previstas nos sistemas de códigos e de possibilidades representacionais de sua comunidade” (p.49).

Teresa Cristina Carreteiro (1999), no texto “A Doença como Projeto”, sinaliza que a sociedade insere os desfavorecidos ou na zona franjal, ou nas migalhas institucionais de seus projetos, contribuindo para um lugar social desvalorizado, portador de sofrimento:

Há então a projeção para a esfera da subjetividade da inutilidade, do não reconhecimento da potencialidade do sujeito para participar da vida coletiva e integrar-se aos valores sociais considerados positivos. A sensação de inutilidade se apresenta, seja difusa, como um mal-estar, seja de modo claro, sendo objeto de representações explícitas.

Para Carreteiro, o sofrimento não encontra um lugar institucional que possa reconhecê-lo no interior da esfera da proteção social. Esta só confere um lugar à subjetividade dentro de duas perspectivas: corpo são, corpo doente. Desta forma, o sofrimento social, para obter reconhecimento institucional, o faz através da doença. Este reconhecimento, quando ocorre, produz um deslizamento do sofrimento social, para o individual. A autora reflete sobre as instituições que estão sendo mais trabalhadas pelo imaginário heterônomo, ou seja, pelas pulsões mortíferas que desqualificam a força dos sujeitos.

Como podemos propiciar uma leitura distinta em nossas práticas profissionais com sujeitos apontados como excluídos ou refugados? Roudinesco (2000) diz que a diferença erigida à condição de fetiche torna-se fonte de exclusão. Esta autora esclarece este fenômeno de fetichização das diferenças que, além de levar a uma política de discriminação, tende a conduzir ao “desaparecimento da psicanálise nos países onde se haviam reunido, cem anos atrás, todas as condições de uma implementação perfeitamente bem-sucedida, em especial nos Estados Unidos” (p.145).

Aquilo a que estamos assistindo, com a fetichização atual de *todas as diferenças*, *DSM IV*, inconscientes dissociados, personalidades múltiplas, polarização a respeito do trauma sexual, política sexual baseada em categorias simplistas,

sujeito psíquico reduzido a um neurônio ou à dependência de um vício etc. __, é uma ofensiva que visa substituir o duplo ideal do universal e do diferente por uma diferenciação em cadeia na qual todos se transformam em vítima expiatória de um erro sempre imputável a um *outro* (p. 147).

Considerando a mobilidade e o isolamento como duas características marcantes da cultura do século XXI, e a partir das observações de Roudinesco, podemos caminhar e apostar que, ao mesmo tempo em que estamos “isolados na multidão”, em algum momento, aquele que se mostra “diferente” do nosso eu irradia-nos perplexidade e sentimentos difusos.

Como acolher a diferença no cotidiano de nossas vidas e em nossas práticas profissionais? Pacelli nos demonstra que a razão universalizante da modernidade presume o fim do outro e das diferenças forjado na base da colonização. A alteridade seria eliminada da aldeia global, mas o outro, o diferente, o inconsciente, continuaria a produzir seus efeitos. Pacelli diz que a diversidade humana se inscreve numa realidade espaço-temporal particular, “com seus regimes sensíveis de funcionamento, não se deixando cooptar e se iluminar tão facilmente” (p.46).

Desta forma, este autor atribui à mobilidade uma importância na constituição da alteridade e da subjetividade, colocando em cena as diferenças do tempo, do espaço e do outro. Referindo-se ao sujeito migrante como representante do diferente, Pacelli sugere que infiltrando ou confrontando a ilusão de homogeneidade, pode favorecer a produção de singularidades.

Pacelli faz referência ao texto de Freud (1919), “O Estranho”, para mostrar a tendência humana de refutar aquilo que confronta seus esquemas representacionais, produzindo o recalçamento da diferença ou do estranho, já que para o eu, tudo que é estranho é não-eu, ou seja, ameaça, e deve ser rechaçado. O próximo mecanismo protetor implica a tendência a expulsar ou depositar no outro a estranheza resultante deste recalçamento.

Na estética freudiana, enfatiza Fuks (2003), “o estranho é a categoria que designa a verdade assustadora do sujeito, que remonta ao que há muito lhe é conhecido e familiar: o desamparo” (p.17). Para o bebê, o outro é um desconhecido situado numa relação de extrema proximidade. Fuks prossegue dizendo que o próximo é, ao mesmo tempo, o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil, presença estranha e ameaçadora que quebra a relação de

indiferença que ele entretém com o mundo ao nascer; aquele que acolhe e responde afetivamente ao seu desconforto, ordenando suas manifestações pulsionais. Na perspectiva freudiana, o outro se constitui como objeto ambíguo, pólo de fascinação e repulsão, como familiar-estrangeiro. A sociabilidade, conforme explicitado por Fuks, se inicia neste momento de captura da estranheza do próximo, no instante de uma relação de parentesco para além de toda a biologia, em que o outro é, ao mesmo tempo, um semelhante e aquilo que há de mais estranho e estrangeiro dentro de si para o sujeito, o impossível de metabolizar, o resto não passível de ser tomado pelas malhas da cultura (p.12).

Assim sendo, podemos pensar com Pacelli que o diferente, o estranho, tem a função de quebrar a repetição, de trazer à tona o oculto, o não-eu. O outro considerado apenas como diferente, não-eu, é recusado primeiro como possibilidade de espelhamento. Mas se ele tem o que não tenho, ou se constato a diferença, há uma possibilidade de metabolização dos confrontos. Ele me faz indagar sobre o estatuto do meu eu, abre-se um espaço de negociação com o outro e comigo mesmo.

Vilhena (2007) examina algumas das conseqüências psíquicas da intolerância e da negação da alteridade no agenciamento da subjetividade do sujeito contemporâneo. Para esta autora, o encontro com o Outro não é mais uma possibilidade de novas relações emergirem, mas representa uma ameaça em potencial. Ao discutir o caráter ideológico do racismo, Vilhena, baseada em Hanna Arendt (1951), aponta para o poder de persuasão que fixa negros, trabalhadores pobres, desempregados, indigentes, mulheres, loucos, etc. em identidades coletivas e serializadas.

Esta autora, referindo-se a Chanaiderman (1996), diz que a questão principal do racismo não é o medo do diferente, mas o medo igual.

Compreenda-se o igual não só como aquele que, na versão psicanalítica nos remete aos nossos próprios horrores como também, na versão política e social, aquele que tem acesso aos mesmos direitos que nós, ou seja, partilha do mesmo poder e, conseqüentemente, conosco compete.

Vejo que em nossas práticas sociais devemos ser tomados pelo interesse de um “espaço de negociação” com o outro, na tentativa de produzir modos de subjetividades originais e singulares, processos de singularização subjetiva. Vale

apontar que o termo “singularização” é usado por Guattari para designar os processos disruptores no campo da produção do desejo: refere-se aos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser. Chama o autor a atenção sobre a importância política destes processos, entre os quais destacamos os movimentos sociais, as minorias, enfim, os desvios de toda espécie.

Valorizando e ouvindo os movimentos de protesto do inconsciente, refletimos, a partir das análises de Foucault e apoiadas por Sawaia, sobre todo o processo que envolve a disciplinarização dos excluídos. A escuta do inconsciente afasta-nos desta disciplinarização, de todo o processo de controle social e manutenção da ordem (Bauman) na desigualdade social. O reconhecimento da dialética inclusão/exclusão protesta contra forma sutis de integração social presentes em projetos sociais que nada mais fazem do que marcar a exclusão, reconhecendo-a e expulsando-a. Podemos, juntos com Sawaia, retornar a Castel (1998), que sinaliza que “a “questão social” é a aporia fundamental sobre a qual nossa sociedade experimenta o enigma de sua coesão e tenta conjurar os riscos de sua fratura” (30.p).

Sawaia (1999a) postula a afetividade como um viés desestabilizador da análise psicossocial da exclusão. Epistemologicamente, significa colocar no centro das reflexões sobre exclusão a idéia de humanidade e, como temática, o sujeito e a maneira como se relaciona com o social. Ao discursar sobre exclusão, fala-se do desejo, temporalidade e de afetividade, e, ao mesmo tempo, de poder, de economia e de direitos sociais.

Como já indicado neste trabalho, não estamos aqui caminhando na negação dos aspectos sociais, políticos e econômicos que envolvem um tema tão complexo. Não estamos enaltecendo uma estatização subjetivista. A opção pela dialética inclusão/exclusão, nesta leitura sobre os refugados na contemporaneidade, é marcada pelo reconhecimento da dialética indivíduo e sociedade, coletivo e individual. Um olhar cuidadoso sobre a afetividade, sobre todos os inconscientes que protestam e que não protestam, deve fazer parte de nossas investigações sobre aqueles que vivem alguma forma de exclusão num mundo globalizado.

No meu percurso em Muzema, pude observar a banalização do sofrimento, a ideologia da fetichização das diferenças, da medicalização do sofrimento, da negação do sujeito, da exclusão do inconsciente, da desvalorização das narrativas, das histórias de vida em prol do enredo oficial contemporâneo. A expressão “vidas desperdiçadas” de Bauman esteve presente no meu cotidiano no Posto e na comunidade.

Mas, tomando uma posição de ouvir os sujeitos, suas queixas e suas histórias, podemos caminhar juntos numa outra direção... A referência a uma infância difícil, “*trabalhando no campo... razão das dores no corpo do presente*”, esteve, significativamente marcada nas entrevistas que realizei sobre o “viver em comunidade”. A escolha por viver num grande centro, numa “comunidade de migrantes nordestinos”, alivia o sofrimento de ser um “refugado”, fortalece o desejo coletivo de migrar e a solidariedade, mesmo estando esta presente apenas no plano imaginário.

Ser um “refugado migrante nordestino” é uma reflexão que farei no capítulo a seguir. A minha proposta, dando continuidade ao que desenvolvi neste texto, é apostar na riqueza da experiência migrante. O texto de Pacelli foi fundamental para tecer o que pude vivenciar em Muzema e no universo social contemporâneo, no tocante à relação subjetividade e alteridade. Como aponta Bezerra, o migrante funciona como uma espécie de metáfora. Podemos entender que vivemos num cenário de mobilidade e fluidez de nossos referenciais simbólicos e de nossos grupos de referência. Somos todos refugados?

Compreendemos aqui que a sociedade salarial é um eixo norteador de nossas vidas e que atinge das mais variadas formas todos os sujeitos. Peter Berger e Thomas Luckmann destacam que “não há escolha dos outros significativos na socialização primária”. Dizem os autores que esta socialização pode ser considerada o mais importante conto-do-vigário que a sociedade prega ao indivíduo, ou seja, “fazer aparecer como necessidade o que de fato é um feixe de contingências, dando deste modo sentido ao acidente que é o nascimento” (1990, p.180-181). Devemos destacar, a partir destes autores e dos relatos das mulheres sobre a “*infância sofrida*”, que a sociedade salarial de Castel é orquestrada por cada um de nós através de um feixe de contingências, muitas

vezes não esclarecidas, invisíveis, ocultas, normatizadas e esquecidas no decorrer de nossas vidas.

A proposta sobre os refugados, sobre os migrantes e excluídos de qualquer nível é que não interiorizemos a idéia de deficiência cultural, incapacidade simbólica e afetiva. A exclusão é do discurso da “adaptação”. Pensar no estranho que habita em cada um de nós, no enfrentamento da diferença e da exclusão do inconsciente num discurso que fetichiza a diferença é primordial para uma humanização e desnaturalização de nossas práticas profissionais.

3.5

Tecendo algumas conclusões

No início deste estudo, no capítulo dois, expliquei que o debate sobre o termo comunidade, feito por Nisbet, ocorre a partir do Iluminismo. A comunidade aparece como inimiga do progresso e do desenvolvimento econômico, sempre surgindo em oposição à sociedade, constatando-se um movimento de hostilidade intelectual à mesma no final do século XVIII.

Desta forma, o significado do viver em comunidade aponta para a compreensão da dimensão histórica de seu conceito sabendo que as transformações das sociedades industriais desenvolveram sentimentos nostálgicos de formas de convivência perdidas.

A sociedade burguesa inaugura novas formas de relações entre os homens. Tendo como um de seus pilares o pensamento positivista, sustenta este que a sociedade humana é regulada por leis naturais que atingem o funcionamento da vida social, econômica, política e cultural dos seus membros. Há, segundo esta corrente do pensamento, uma ordem interna que rege a sociedade, da mesma forma que existe na natureza. De acordo com Augusto Comte (1978), apud Minayo (1999, p.42), devemos consolidar a ordem pública por meio do desenvolvimento de uma sábia resignação.

Avesso a este posicionamento, o sociólogo Bauman revela, como já citado, que a modernidade é regida por um senso de que alguém tem que dar ordens para que o todo não se perca. O Estado-Nação tem sustentado o direito de presidir a

distinção entre ordem e caos, lei e anarquia, cidadão e homo sacer, pertencimento e exclusão, produto útil e refugio.

A leitura de Bauman instiga-nos a uma não-conformação, a uma investigação e problematização dos laços sociais no mundo contemporâneo. Podemos arriscar e reconhecer o caos presente na ordem, o quanto a lei que vivemos pode ser anárquica e não cumprida, o cidadão que existe no *homo sacer* e o refugio no produto que é considerado útil.

O viver em comunidade implica testemunhar a cultura em que vivemos, pensar nas formas como os homens estão construindo os seus vínculos. Nas entrevistas que realizei, apostei no sujeito singular e fiz relações dos discursos das mulheres com questões tão marcantes que atravessam a vida do homem contemporâneo (o individualismo, o vácuo deixado pelo poder público, a busca por segurança e liberdade, a não-valorização dos grupos de referência, etc.).

Ao contrário daquilo que se escuta na própria comunidade, “que em Muzema nada dá certo”, desqualificando a força dos sujeitos, constatei um conteúdo nas falas que enriqueceram todas as idéias deste capítulo. Os seus discursos não se apresentam de forma elaborada, mas indicam pistas. Espero, ainda, ter propiciado algum grau de reflexão a todas as entrevistadas. O meu desejo é que não haja “resignação” e que o “incoerente e o não-idêntico” habitem suas vidas de forma criativa e transformadora, mais do que a ordem e a compreensão que a comunidade é “comum-unidade”.

Podemos ainda, após as entrevistas, buscar um outro olhar em relação àquilo que pensamos como “resignação” e que prioriza uma escuta com os oprimidos. Uma resignação distinta daquela proposta por Comte.

O termo resignação, aponta Gonçalves Filho (2003), tornou-se mero sinônimo de *submissão sem revolta*. Mas o autor, inspirado em Ecléa Bosi (1994), analisa que esta esconde um poder. Ele recorre ao Houaiss e ao Porto Latino: resignação é o ato de tirar o selo, é deslacrar, abrir uma carta. Resignação, diz Gonçalves Filho, é o poder de ressignificar uma situação, quebrando o seu entendimento inicial. “Um poder que tem parentesco com o poder de agir. Quem imagina a resignação dos pobres como um poder? Quem conversa com eles (p. 205)”.

Sawaia (1995b), em seu trabalho sobre mulheres de uma favela de São Paulo, que viviam em condições subumanas e sofriam o desprezo público, pondera sobre a dimensão ético-afetiva do processo saúde-doença, a partir do referencial da Psicologia Social Comunitária. Não se prioriza esta dimensão em detrimento das condições sociais e materiais. Ambas se entrecruzam: “Saúde é uma questão sócio-histórica e, portanto, ética, pois é um processo da ordem da convivência social e da vivência pessoal” (p.157).

Estimulada pela leitura de Sawaia, intenciono mostrar que a reflexão sobre o viver em comunidade, a forma como os homens vivem as suas relações consigo mesmos e com o mundo social possibilita o estudo do processo saúde-doença, elemento fecundo para o trabalho comunitário. “Não basta apenas ministrar medicamentos ou ensinar novos conhecimentos e padrões comportamentais. É preciso atuar nas necessidades e emoções que medeiam tais conhecimentos e práticas...conhecimento, ação e afetividade são elementos de um mesmo processo, o de orientar o homem com o mundo e com o outro” (p.163 e 164).

Após esta caminhada sobre a complexidade que envolve o termo comunidade e o viver em comunidade, no capítulo a seguir, “A experiência em Muzema”, apresento a minha trajetória nesta localidade. Tentarei estabelecer as devidas articulações da forma apontada por Castel, que a “questão social” se põe às margens da vida social, mas “questiona” o conjunto da sociedade.

A clínica ampliada, os migrantes nordestinos, a análise sócio-espacial sobre Muzema e dados sobre sua população e a cidade do Rio de Janeiro serão tópicos que desenvolverei no capítulo a seguir. A experiência na localidade de Muzema é enriquecida pelas reflexões em Psicologia Social Comunitária e sobre os aspectos que norteiam o homem na cultura contemporânea. O espaço a percorrer é seguir os significados construídos na relação do pesquisador com os sujeitos naquela localidade.

Desta forma, a prática na Psicologia Comunitária distante de uma posição de neutralidade é possibilitada quando contextualizamos historicamente o seu surgimento nas Ciências Humanas e na Psicologia. Entendemos o seu lugar de resistência na cultura do narcisismo e do isolamento social...

Campo Revisitado: A experiência de Muzema (2002)

“... Gostaríamos de chamar à atenção dos leitores, para uma outra realidade. No Itanhangá, um conjunto de 11 comunidades e 22 condomínios com cerca de 120.000 habitantes, convivem harmonicamente e pacificamente; aqui graças à cultura predominantemente nordestina não há espaço para tráfico de drogas violência, etc. Mas isso não é devidamente divulgado. Um povo pacífico, ordeiro, lideranças comunitárias comprometidas com a melhoria da qualidade de vida da população vivem no anonimato. Milhares de crianças estão em projetos sociais bancados pela própria comunidade... o lado bom nas favelas existe e deve ser valorizado” (Sandro de Moura, líder comunitário de Muzema - Jornal do Itanhangá - Junho de 2003).

4.1

Considerações iniciais

Este é um relato de uma experiência como supervisora de estágio em Psicologia Comunitária na localidade de Muzema, que vem se desenvolvendo desde janeiro de 2002. Recorro ao que pude analisar no capítulo dois deste estudo, referente à análise de Walter Benjamin (1996) sobre o enfraquecimento da experiência no mundo capitalista moderno em detrimento de um outro conceito, a experiência vivida, característica de um indivíduo solitário. Ciente disso, penso que a experiência dos alunos contribuiu significativamente para a construção de uma experiência coletiva e pode transformar, de alguma forma, as dificuldades com que nos deparamos. Além do mais, compartilhamos percepções, afetos e idéias sobre tal percurso¹⁴.

Concordo com a idéia que uma tese não é o que impomos ao leitor estranho, mas anuncia uma convocação, fato argumentado por Gonçalves Filho (2003). Este autor diz: “o que lá se impôs por julgamento, por exame intersubjetivo e, portanto, não arbitrariamente, é proposto a um novo julgamento” (p.206). Desta forma, novos olhares são acolhidos em função de novos agenciamentos, passíveis de transformação, considerando-se a dialética indivíduo e sociedade.

¹⁴Ressalto que no tópico sobre a clínica, ampliarei o percurso tomado no Posto de Saúde, o IADAS, e como desenvolvemos nossas práticas profissionais. Neste Posto, organizado pela própria liderança comunitária de Muzema, foi cedido um espaço no qual ficamos instalados até o presente momento, para a realização de todas as nossas atividades.

No início deste trabalho, deparei-me com novas e diferentes narrativas que me estimularam a participar e a buscar convívio com os moradores de Muzema. Posso destacar que experimentei, neste percurso, diversos estranhamentos que me levaram a considerar o ritmo e o limite tanto do meu próprio trajeto, quanto daqueles que conviviam com um “novo visitante” no seu habitat.

Acompanhando as palavras de Gonçalves Filho, sobre os obstáculos que surgem a qualquer momento na situação comunitária, este autor constata:

Quem vive a situação comunitária testemunha, também, o seu impedimento, em si mesmo ou nos outros. Mas este fato, que levanta a indignação do militante truculento (quem julgaria imediatamente falsa a comunidade que não persiste em acordo consigo mesma), em vez de decepcionar, confirma a realidade da experiência comunitária. É próprio da comunidade aquilo que dela nos afasta: a situação comunitária também se faz disso, daquilo que a contradiz (p. 218).

Observei, ainda, no início deste caminhada, um desconhecimento da população da cidade do Rio de Janeiro sobre os modos de vida daquela região (Zona Oeste) e assisto, hoje, à própria mídia divulgando informações sobre a realidade vivida pelos seus moradores. O Jornal O Globo, de 11 de dezembro de 2006, tem como título a matéria “Proteção imposta”. Esta analisa a desenfreada expansão das milícias formadas por policiais em 92 favelas do Rio, tendo o medo como principal aliado. O jornal revela que moradores são obrigados a pagar taxas de proteção aos grupos, sendo que tanto os moradores, quanto os comerciantes contrários às cobranças, são ameaçados, torturados e até mortos.

A entrada no campo precisa ser acompanhada de todo um referencial teórico que ampare e estimule a ação do pesquisador na comunidade e sua própria produção de idéias. Considero que a definição de Góis sobre a psicologia comunitária, já citada neste estudo, foi constante objeto de reflexão: “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...” (apud Lane, 1999, p.32).

Ter conhecido Muzema foi algo que, hoje, considero inseparável do meu percurso profissional. A leitura do artigo da psicanalista francesa Barus Michel (1986), “Le checheur, premier object de la recherche”, estimulou-me a pensar na minha história e a refletir sobre o que observo em Muzema, captando, no tecido

social, algo próximo e, ao mesmo tempo, distante, dos referenciais construídos na minha própria vida.

Estar próximo e distante é tarefa árdua, mas necessária para o lugar do pesquisador. No texto *Estigma*, Erving Goffman (1988) diz que, em relação aos estigmas, o que importa não é uma linguagem de atributos e sim de relações. Idéia rica em associações para este trabalho, vejo que, em Muzema, fiz um exercício diário nesta direção. A amizade, o respeito e o reconhecimento do espaço do outro me fizeram pensar além das identidades com que os sujeitos se apresentam no cotidiano na comunidade.

A entrada do pesquisador na comunidade suscita uma série de questões que vão desde a sua aceitação até a concordância do campo a ser investigado. Sabemos, ainda, do prestígio que poderá acarretar para as lideranças comunitárias e para todo o contexto investigado o reconhecimento de uma pesquisa realizada a partir do contexto acadêmico. Estas idéias apontadas por Moniques Augras (2000) foram observadas por mim desde os nossos primeiros contatos em Muzema. Concordo com a autora que “todo grupo social necessita legitimar os seus valores e representações, mediante a elaboração de instituições que lhe assegurem a excelência e a permanência ao longo do tempo” (p.47).

O destaque dado pela liderança comunitária à universidade foi bastante visível por todo o nosso grupo. Mas pude verificar, ao longo destes anos, que a constatação de que não houve outros ganhos recebidos da universidade, além do nosso trabalho, implicou certo afastamento da liderança comunitária do nosso grupo. Comuniquei à liderança comunitária o meu ingresso no Doutorado da PUC em 2004, com a conseqüente realização de uma pesquisa sobre Muzema e recebi, por parte desta liderança, uma aparente aceitação e satisfação.

Visitei, pela primeira vez, Muzema em setembro de 2001, a partir de um convite da Pró-Reitoria Comunitária da universidade. Segundo esta Pró-Reitoria, havia necessidade de um psicólogo nesta comunidade. A primeira informação que recebi foi que “seria tranquilo fazer um trabalho com estagiários de Psicologia neste lugar, pois não haveria problema”.

Um assessor do líder comunitário encontrou-se comigo e com a coordenadora do S.P.A na própria universidade para nos levar até Muzema. Observei, inicialmente, o zelo e cuidado em nos acompanhar e pude perceber que

esta pessoa não era moradora de Muzema, e sim da Barra da Tijuca. O local do nosso primeiro encontro foi a Associação de Moradores de Muzema - os moradores de Muzema conhecem este lugar por este nome, mas, para nós, denominaram o local como o Posto de Saúde daquela região, o IADAS (Instituto dos Amigos da Saúde).

Percebemos, nestes primeiros contatos, uma fala solicitando “atendimento psicológico” por parte dos líderes. Alguns moradores confirmaram esta solicitação, alegando “timidez” para a realização de trabalhos em grupo e falta de amizade entre as pessoas da comunidade.

Desta forma, mais uma vez nos deparamos com o trabalho do psicólogo relacionado apenas ao “atendimento psicológico” e a fala da liderança comunitária reproduzindo outras falas do nosso grupo social, quanto ao papel do psicólogo. Os moradores confirmam esta posição.

Provavelmente, a amizade e a organização de grupos não são apenas questões referentes a esta comunidade, mas a toda uma sociedade. Podemos pensar, neste caso, em agrupamento ou em serialidade, como a própria negação do grupo, onde as relações entre os membros não passam de um somatório. Lane (1992) comenta que todo e qualquer grupo exerce uma função histórica de manter ou transformar as relações sociais e um enfoque histórico que considere a sua inserção na sociedade, com suas determinações econômicas, institucionais e ideológicas é necessário para encontrar o significado da existência grupal. O grupo social é condição de conscientização do indivíduo. Por este motivo, quando as tarefas são sempre individuais, sem ações encadeadas para se atingir um objetivo, desconsideramos seu aspecto histórico e ficamos apenas reproduzindo as relações sociais, papéis sociais, mantendo hierarquias de poder.

No livro de Francisco Ortega, *Amizade e Estética da Existência* em Michel Foucault (1999), o autor pretende mostrar como a amizade representa o último projeto do filósofo, inacabado em razão de sua morte. A amizade é descrita como uma forma de subjetivação coletiva e uma forma de vida que permite “a criação de espaços intermediários capazes de fomentar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos” (p. 11-12).

Podemos conferir, a partir da discussão de Norbert Elias (1994) no seu livro “A Sociedade de Indivíduos”, que a timidez e a amizade se relacionam, por

exemplo, com a “exclusão de certas esferas de vida do intercâmbio social e sua associação com uma angústia socialmente instalada , como os sentimentos de vergonha ou embaraço, que desperta no indivíduo a sensação de ser “internamente” uma coisa totalmente separada, de existir sem relação com as outras pessoas” (p.103).

Tanto a criação de espaços intermediários colocados por Ortega, como o isolamento do grupo, apontado por Elias, nos remetem à experiência desta comunidade. Vejo, como uma questão a ser considerada, se as regras da comunidade impedem a amizade e favorecem o isolamento.

Segundo o relato da liderança comunitária, no presente, tais regras locais já estão internalizadas e, por este motivo, já não precisam ser tão rígidas. Para os líderes, elas existem para impedir o tráfico de drogas e manter a ordem na comunidade. Um líder revela que em Muzema o diálogo é uma meta. Tais regras parecem ser tão presentes que, em muitos momentos, nos atingiu com dúvidas e insegurança. Nos relatos individuais e nas conversas com muitos moradores passamos a perceber as leis do grupo em alguns discursos: *“Gosto de ajudar as pessoas, mas em Muzema é melhor cada um na sua, não ver nada, não falar nada”*. *“Gosto de morar em Muzema por motivo de segurança, não tem brigas, assaltos, quando aparecem some, estes são avisados, caso não parem...”* *“Mesmo com coisas que falta, prefiro morar aqui, porque tem paz, sossego, em outras comunidades tem muita violência”*. *“Eu não preciso de lazer já estou velha, mas os jovens precisam, aqui tem paz, tem lei, as pessoas obedecem ou morrem, avisam uma vez quem não obedece vai”*.

Logo no início, quando chegamos à comunidade, já havíamos sido alertados sobre as regras locais, mas só nos demos conta da sua dimensão posteriormente aos atendimentos individuais. Estamos, assim, atentos à história deste grupo. Conforme já exposto na introdução deste estudo, é objetivo da Psicologia Social recuperar o indivíduo na intersecção de sua história com a história de sua sociedade, sendo este conhecimento pertinente para compreender o homem enquanto produtor da história (Lane, 1992, p.13).

O homem, como produto e produtor da história, podendo transformar a sua realidade, precisa de uma conscientização dos instrumentos e das ferramentas utilizadas no seu cotidiano. Neste momento, pensamos em reificação, pois esta

significa que o homem se distancia dos seus produtos, desconhecendo-os, e assim este se aliena e se distancia da realidade. A alienação para Lane (1992 p.42) se caracteriza, ontologicamente, pela atribuição de “naturalidade” aos fatos sociais; esta inversão do humano como manifestação da natureza faz com que todo conhecimento seja avaliado em termos de verdadeiro/falso e de universal.

Observamos uma banalização do sofrimento neste cotidiano acrítico e familiar, interessando-nos neste trabalho pensar sobre modos de vida evidenciados como naturalizadores e reprodutores de uma cultura, que dissociam as suas questões pessoais da história do próprio grupo, solicitando do pesquisador um posicionamento ético e político sobre o mundo social e psicológico.

Neste trabalho, pude valorizar as especificidades deste campo, desconstruindo a minha própria leitura sobre as favelas. O discurso globalizado pode atingir nossas intervenções, a ponto de não valorizarmos a riqueza de situações, conflitos, tramas e de toda a produção humana que se objetiva num espaço social aparentemente apagado, sem vida e distante dos discursos hegemônicos. O plurilingüismo, como Bakhtin (1986) explana, está vivo todo o tempo. São muitas as vozes sociais presentes nos discursos dos participantes e é exatamente o confronto com as vozes do pesquisador que possibilita a dinâmica dos processos dialógicos.

Talvez tenha sido este confronto de vozes que justifique a nossa permanência no Posto, desde janeiro de 2002, e esta já se apresenta como uma grande conquista, considerando todas as dificuldades encontradas. Em março de 2005 fomos avisados de uma obra no Posto e, pela primeira vez, fomos impedidos de participar de um cotidiano já familiar para todos nós. Conseguimos retornar em agosto de 2005, mas foram precisos vários contatos e uma insistência de nosso grupo para continuar nossa luta e voltar.

Vejo como interessante mostrar, a seguir, que durante todos estes anos convivemos com um tema que se repete, constantemente, no cotidiano em Muzema: a segurança. É exatamente a partir dela que os moradores orientam suas vidas e, da mesma forma, percebemos que o nosso trabalho no Posto foi coordenado. Por este motivo, fiz correlações com questões já debatidas neste trabalho sobre Muzema e analisadas pelo sociólogo Bauman sobre a “comunidade segura” no mundo contemporâneo.

4.1.1

A segurança em Muzema: um retrato do mal-estar contemporâneo

No início, experimentei um discurso novo “aqui não tem violência” e, certamente, fui tomada pela mesma naturalização de muitos outros sobre tal questão. Depois dos primeiros três meses, já tinha sido tomada pelo medo naquela localidade, a partir das histórias e relatos que escutava: “*aqui aparecem mortos*”, “*achamos que é de outros lugares*”, “*aparecem nos pneus*” “*ficamos tristes, com medo quando algum corpo aparece e depois voltamos a vida*”. Passei a prestar mais atenção e a refletir sobre o que havia tomado conhecimento.

Nas conversas e entrevistas com os líderes, sempre argumentei sobre a nossa convivência, tanto no Posto quanto na comunidade. Desde o início de nosso trabalho, sabia que deveria comunicar-lhes os nossos objetivos e, também, devolver-lhes questões que achássemos pertinentes para o desenvolvimento dos nossos fazeres no Posto. Pareceu-me que estávamos conquistando alguma confiança e, desta forma, procurei dar continuidade ao nosso trabalho. O ritmo que sempre tivemos foi, de alguma forma, o mesmo imposto à própria comunidade, andando devagar, mas produzindo, estudando e debatendo o que íamos vivendo.

O medo do próprio pesquisador e a busca por segurança dos moradores de Muzema possibilitaram-me a pensar sobre a discussão em torno do chamado mal-estar contemporâneo: sentimentos exacerbados de desamparo, o medo patologizado, tal como ocorre na síndrome de pânico, a busca de prazer através do medo e os cuidados em torno da segurança pessoal. Vivemos uma cultura narcísica da violência, nutrida pela decadência social e pelo descrédito da justiça e da lei. Nesta cultura da violência, o futuro é negado, o presente é valorizado, há o enaltecimento das imagens e do culto às sensações, ocorrendo uma submissão ao “status quo”. Os mecanismos de medicalização, o desenvolvimento da indústria farmacológica, as drogas legais e ilegais surgem como uma estratégia possível para lidar com essa emoção, num mundo que dificulta o contato do homem com o seu próprio desamparo.

Bauman (2003) postula que vivemos, hoje, uma “insegurança existencial”, que assume a forma de insegurança pessoal. O individualismo e o consumismo, já

debatidos neste estudo, intensificam os sentimentos de desamparo, de incerteza e de fragmentação do sujeito.

Estas idéias são debatidas por Luciana de Oliveira Santos (2003), no artigo “O Medo Contemporâneo: Abordando suas diferentes dimensões”. Esta autora diz que, embora o medo esteja entre as emoções consideradas básicas no homem, é tomado como uma emoção que também é construída socialmente. Santos cita Delumeau (1989), que mostra que na Grécia Antiga se concebia o medo como uma punição dos deuses, sendo estes concebidos como exteriores ao homem e que desempenhavam importante papel no seu destino, em um sentido individual e coletivo. Esta visão do medo como um deus parte de uma pressuposição de sujeito da época, como um sujeito “não-interiorizado”. Neste sentido, “o medo não seria expressão de algo interno, da sua singularidade individualizada, mas a expressão de algo externo que se manifestava no sujeito” (p.51).

Delumeau (1989) e Duby (1999) são ainda analisados pela autora, pois se referem à Idade Média e atribuem importância ao cristianismo na estruturação de uma vida subjetiva interiorizada e no processo de internalização das emoções, onde figura o medo. Elias (1993), outro autor estudado pela mesma, assinala as mudanças psicológicas ocorridas no processo denominado por ele de civilização. Tais mudanças podem ser explicadas pelo fato de terem provocado no indivíduo mecanismos de controle de sua conduta. Na sociedade cortesã dos séculos XVII e XVIII se desenvolve o que chamamos de visão psicológica do homem, surgindo o autocontrole vigilante e a observação minuciosa do próximo, requisitos necessários para se preservar determinada posição social.

Podemos continuar estas considerações feitas sobre o medo e suas articulações sócio-históricas, recorrendo ao estudo de Vera Malaguti Batista. A proposta de Batista (2005) é de compreender os medos de hoje, olhando para o Rio de Janeiro do século XIX. O medo torna-se estratégia de controle das massas, pelo conservadorismo hegemônico, no campo econômico, político, cultural ou social. Historicamente, afirma a autora, a memória do medo é trabalhada para construir uma arquitetura penal, cuja clientela se transforma infinitamente em índios, pobres, pretos e insurgentes. “No Brasil, o medo do crime e da violência urbana carrega as marcas das matrizes do extermínio, da desqualificação jurídica, da estética da escravidão” (p.55).

Batista constata que, no atual capitalismo tardio, o medo se renova e se apresenta como uma radical consequência da ordem econômica. O medo é um projeto estético que movimenta a mídia, a cultura e, principalmente, a “indústria da segurança”. As fronteiras são criadas para os consumidores falhos, na hipertrofia do Estado Penal. Atuando junto da destruição do Estado Previdenciário, o capital financeiro produziu um mundo onde nada é seguro. A proposta desta autora é a ruptura desta memória do medo, possibilitando a derrubada das fronteiras invisíveis de nossa cidade.

Para enriquecer esta reflexão sobre a memória do medo, retomo o texto *Mal-Estar na Cultura* (1930), já citado neste estudo. O discurso freudiano irá colocar a tragicidade humana sob a forma de um mal-estar inerente à cultura e, principalmente, ao sujeito. Entende-se, a partir deste texto, a desarmonia dos laços sociais e a condição de desamparo da subjetividade no novo espaço social, a modernidade.

O psicanalista Joel Birman (2005) nos convida a pensar na importância deste texto, demonstrando o rompimento de Freud com o projeto iluminista e sinalizando uma nova perspectiva ética e política sobre o conflito entre o registro da pulsão e o da civilização. O reconhecimento de um desamparo originário é contrário ao imposto numa cultura que busca soluções homogeneizantes para os sujeitos, deixando de lado a questão da singularidade, o que levaria o sujeito a renunciar ao seu desejo, a sua pulsionalidade. Tal reconhecimento, estando no eixo da condição humana na modernidade, constitui, conforme apontado por Birman (2004), a matéria prima dos novos laços fraternais em que a solidariedade e amizade podem ser eixos para a reconstituição de laços sociais.

Birman considera que tal desamparo, como paradigma da subjetividade na modernidade, “foi o preço que pagamos por termos assumidos o poder de desafiar o pai, nos registros tanto simbólico quanto político. Construimos uma civilidade fundada na ciência e na racionalidade, em oposição à tradição teológica centrada na figura de Deus” (p.32). Este autor ressalta o fenômeno da servidão voluntária, exposto por La Boétie no século XVI. A servidão voluntária, fundamentada nos registros da força e da submissão, indicava, na inauguração da modernidade, o esvaziamento simbólico da figura do pai, de um lado, e seu restabelecimento como fantasma, do outro.

Desta forma, os homens não apenas se põem na posição de servos de outros, como empenham sua vontade nesse projeto. A importância do texto de La Boétie está em nos mostrar que o enfraquecimento dos rígidos ditames morais da sociedade tradicional levou ao recrudescimento da submissão. O declínio de autoridade da figura paterna resultou em um incremento do gozo, hoje transformado em um imperativo de gozar. Não tendo mais que prestar obediência a um poder hierarquicamente superior, o sujeito contemporâneo se submete a seus pares, obedece a um imperativo que manda “cada um cuidar da própria vida” e defende que somos “donos de nosso próprio nariz”, que não há nada mais importante que o gozo individual. Nota-se que há um ganho de gozo nessa posição, pois nela cria-se a ilusão de proteção, provinda de um tirano todopoderoso (Fortes, I., 2004).

Proponho, a partir do exposto por Birman, enfatizar o desamparo originário como matéria prima para a reconstituição dos laços sociais no mundo contemporâneo. A análise do Mal-Estar na Cultura convida-nos a tentar entender a forma como os homens vêm tecendo seus caminhos nos impasses que se apresentam no contexto do capitalismo globalizado. Qual o destino que damos, hoje, ao nosso desamparo de seres mortais?

A investigação sócio-histórica das relações sociais é fecunda para tal compreensão e possibilita que criemos ferramentas que atenuem o mal-estar contemporâneo. No percurso em Muzema, o mal-estar pode ter sido canalizado para a servidão voluntária, o individualismo, a segurança privatizada e o medo da violência, justificando muitas destas atitudes. A alienação articula-se à naturalização da violência, ao desconhecimento do cenário em que vivemos e à homogeneização das subjetividades.

Em recente discussão no Rio de Janeiro, às vésperas de 2007, sobre um possível confronto entre o tráfico de drogas e as milícias, não observei um debate sobre a cultura nordestina da população da Zona Oeste, incluindo suas lideranças. Dando prosseguimento às idéias deste texto, observa-se que a população nordestina cresce no Rio de Janeiro concomitantemente ao processo de urbanização da cidade. Inserem-se nas favelas e trabalham, contribuindo para o crescimento do Rio. A leitura da população e da mídia desconsidera que a servidão voluntária dos nordestinos, desde a segunda metade do século XX, na

relação construída com os cariocas, pode ter sido interiorizada e, da mesma forma, fortalecida, a partir de uma cultura já conhecida: “a dos coronéis”. O processo de aprendizagem não se dissocia da cultura em que vivemos na socialização primária e na socialização secundária.

Nesta rica experiência, aposto mais uma vez em projetos coletivos de resistência, pois, diante de um social que não coloca a questão da singularidade, temos uma indiferenciação do sujeito. É por este viés que escrevo o próximo tópico, o migrante na rede do outro: os migrantes nordestinos na cidade do RJ. Aposto na riqueza da experiência migrante...

4.2

O migrante na rede do outro: os migrantes nordestinos na cidade do Rio de Janeiro

“Migrar é misturar um tanto de nós com muito dos outros e arcar com as conseqüências”.

(Pacelli, Ferreira, 1999)

A análise dos migrantes nordestinos na comunidade de Muzema, composta em sua maioria por estes sujeitos, possibilita um olhar cuidadoso para o processo histórico, para as determinantes sociais que estão presentes e se entrelaçam aos processos subjetivos. Ser migrante nordestino, nesta localidade, expressa uma universalidade dos migrantes nordestinos na nossa cidade, mas requer cautela para uma percepção sobre as peculiaridades dos habitantes nordestinos em Muzema: *“Aqui é uma comunidade de nordestinos. A comunidade é a extensão do espaço deles. Temos que lembrar que aqui não é o Nordeste. Temos que conviver com a comida, com as músicas e com os hábitos deles. Nossa cultura é deixada de lado”* (M., moradora de Muzema há 25 anos, carioca).

A fala desta moradora carioca de Muzema articula-se ao exposto no texto de Patrocínio, Araújo e Silva (2002) sobre os nordestinos residentes em Rio das Pedras. Os autores falam que, por se tratar de “uma comunidade majoritariamente nordestina, em Rio das Pedras, é o carioca que é visto de forma pejorativa” (p.178).

Estando ciente dos entrelaçamentos do universal e do particular na análise proposta sobre os migrantes, podemos apostar, juntamente com Brum (2003), na

atração que as cidades exerceram na segunda metade do século XX, até a década de 1980, nos migrantes que vieram para as favelas. Para este autor, a migração contribuiu para diminuir as tensões sobre as posses de terra que marcaram esta época e também serviu como uma considerável reserva de mão de obra para manter os custos de reprodução de uma força barata de trabalho no desenvolvimento da industrialização do Sul e do Sudeste.

Para Burgos (2002), na região de Rio das Pedras, registra-se o crescimento imobiliário na década de 1970, momento da expansão da Barra da Tijuca e da remoção da favela da Restinga. Observa-se, na mesma época, a intensificação da migração nordestina na região.

Segundo este autor, o complexo mosaico urbano, resultante dos fatores estruturais relacionados à migração, composição racial da população e crescimento demográfico, reflete-se diretamente no processo de ocupação das favelas localizadas na cidade do Rio de Janeiro. As favelas tornaram-se local de moradia, inicialmente, para a população negra recém-liberta, que “encontrou nas encostas despovoadas das áreas centrais da cidade a possibilidade de residência e desenvolvimento de estratégias de sobrevivência mais efetivas, mantendo-se próxima ao mercado de trabalho, atenuando os custos de deslocamento” (p.112). Posteriormente, a partir da década de 1940, os nordestinos migraram, em especial para o Sudeste, instalando-se nas encostas das favelas cariocas, mas optando, também, pelas áreas periféricas, como a Baixada Fluminense.

Explica o Dicionário Aurélio que migrar é mudar periodicamente, ou passar de uma região para outra. O Censo do ano de 2000, do IBGE, registra que, entre 1991 e 2000, 3.4 milhões de brasileiros migraram em busca de melhores condições de vida. Segundo os resultados deste censo, a região Nordeste continua sendo aquela que se destaca em fluxo migratório: foram 1.457.360 saídas entre 1995 e 2000. O principal destino dos migrantes é a região Sudeste, que recebe 70,9% dos migrantes nordestinos.

Burgos (2000), recorrendo a este mesmo censo, informa que, entre 1990 e 2000, o contingente de migrantes que se deslocaram para o estado do Rio de Janeiro atingiu 615 mil pessoas. Destaca ainda, este autor, que a retomada do crescimento populacional observado no estado nos últimos anos se deve, em boa

parte, aos fluxos migratórios, sendo que muitos dos migrantes destinaram-se à metrópole.

Seguindo a própria análise do IBGE, ao mesmo tempo em que o Nordeste é a região que mais emite migrantes, houve um acréscimo bastante expressivo de entradas na região: 30,6%. Tal fato pode ser justificado pelo retorno de muitos nordestinos à sua terra, tanto por terem conseguido progredir quanto por não terem conquistado melhores condições de vida. Importante considerar, através do Jornal O Globo, de 18 de maio de 2005, que informa que, a partir de análise do IBGE, dos 159.704 nordestinos que entraram no Estado do Rio de Janeiro entre 1995 e 2000, 25.227 são analfabetos (16%). Ainda, de acordo com o Instituto, 114.632 (72%) não concluíram o ensino fundamental (primeira à oitava série).

Há saídas da Região Sudeste para a Região Nordeste. Registra-se que 48,3 % do total, quase a metade das pessoas que deixam o Sudeste do país, se dirige ao Nordeste.

Compreende-se que, apesar das nordestinas entrevistadas neste estudo terem assumido uma infância difícil, apenas uma expressou que não gostaria voltar para o nordeste. O desejo de voltar e construir uma vida melhor na terra natal foi constatado pelas entrevistadas. Esta posição das mulheres pode justificar, em parte, as entradas na região nordeste: migrar, mas voltar para o grupo de referência.

Além disto, o exame do IBGE aponta alguns fatores que podem contribuir para a volta para o Nordeste, como o desemprego na região metropolitana, o crescimento de turismo no Nordeste, além de um maior número de empresas instaladas naquela área. Certamente existem outros aspectos, como a violência dos grandes centros, o reencontro com a família, etc.

Na pesquisa realizada por Maria Helena Zamora (1992) com migrantes nordestinos que trabalham na construção civil, a autora revela os conflitos dos nordestinos de sentirem saudades do Nordeste e de estarem aliviados por terem partido de lá. “Não se pode desejar voltar, pois seria repetir o sofrimento que se quer esquecer. Também não se pode expulsar da cabeça as boas lembranças da terra natal” (p.32). Com estas palavras, Zamora expressa uma parte da realidade das nordestinas entrevistadas de Muzema, as boas recordações e o sofrimento. Mas, de forma diferente dos operários, o desejar voltar é sentido e verbalizado

pelas mulheres de Muzema. Como podemos entender as diferentes posições das nordestinas neste estudo e os nordestinos da construção civil? Considerando-se arriscado supor generalizações abruptas, podemos suspeitar da época em que vivemos. O aumento do desemprego, a violência, a saudade e a estranheza em relação à cidade poderão fortalecer a esperança de voltar. Além disto, a questão do gênero poderá ser ressaltada? A mulher conseguindo expressar de forma distinta seus conflitos psíquicos?

A experiência de migrar, especialmente dos migrantes nordestinos na cidade do Rio de Janeiro, poderá ser enriquecida a partir da análise de Berger e Luckmann (1990) sobre a dialética indivíduo e sociedade. Estes autores descrevem a sociedade como realidade objetiva e subjetiva, sendo composta de três momentos: exteriorização, objetivação e interiorização. Não correspondendo a uma seqüência temporal, qualquer análise que considere apenas um ou dois deles é insuficiente.

Desta forma, pensar nos migrantes nordestinos que habitam Muzema levamos a considerar que os sujeitos são motivados a migrar por fatores da realidade objetiva. Mas não nos esqueçamos da dialética eu-outro. Pacelli (1999) destaca que o migrante aparece, historicamente, como referencial para a construção da percepção da própria diferença. Este autor inspira-se em Begag/Chaouit (1990), para falar que o imaginário da migração se estrutura sobre a busca da alteridade. Pacelli lembra-nos Euclides da Cunha, que, através de uma cartografia física e antropológica do sertão nordestino, dissertou sobre o encontro dos povos de Canudos com a estranheza e como foram massacrados pelas forças do exército.

Pacelli revela que o contato com o diferente poderá ampliar a experiência subjetiva, a partir do momento que se apresente uma abertura sócio-cultural para a expressão da diversidade e que o sujeito possa romper barreiras narcísicas, refletindo-se em outros espelhos. Este autor refere-se a Giddens (1991) para mostrar que, com a modernidade, a vivência espacial foi se alterando nessa conjugação de proximidade e distância. “Nesta experiência, o que é local e o que é de fora se entrecruzam e entrelaçam em redes imaginárias” (Pacelli, 1999, p.23).

Pacelli recorre a Simmel (1908) para falar sobre o viajante mercador como um representante da qualidade do estranho. A atração deste personagem é exercida por essa qualidade de mobilidade, considerada uma importante referência

da interação humana. Ele é familiar ao circular e relaciona-se com cada indivíduo do grupo, trazendo-lhes objetos atrativos, ao mesmo tempo que se afasta para regiões desconhecidas, deixando no grupo referências de alteridade. O estranho passa a existir no grupo, aparece e desaparece, está dentro e fora.

Pacelli lembra Freud (1919), que rastreou o termo alemão *heimlich*, mostrando como o seu sentido de familiar vai adquirindo um sentido oposto. O familiar e o íntimo vão assumindo conotações ambíguas. O secreto, o suspeito, o inquietante e o sinistro, eis a seqüência em que o familiar e o íntimo vão se transformando; ou seja, no “locus suspectus” que Freud atribui os efeitos do recalçamento (p.40).

Levando-se em consideração, como já explicado, que em Muzema o carioca é o que pode ser o estrangeiro, o estranho, a análise acima de Pacelli pode ser enriquecida com a fala da moradora carioca apresentada no início deste texto:

“Acho que o nordestino também... é um vencedor. O carioca vai para a praia, não faz sacrifícios. Eles fazem. Mesmo fazendo muitos sacrifícios sua vida é muito melhor aqui. Eles passam a vida tentando melhorar de vida e conseguem. Começam no restaurante, trabalham, dormem, etc. Eles se submetem, mas conseguem.”

A observação da moradora carioca mostra a percepção do diferente, a comparação com o modo de viver do carioca. Tal olhar pode fundir-se e encontrar ecos em idéias e afetos recalcados, podendo promover novos sentidos para a sua própria vida.

O dizer desta entrevistada remeteu-me a Zamora (1992), que chama de táticas de sobrevivência as formas de ação e organização do migrante, visando à sobrevivência. Esta autora refere-se à construção de uma nova identidade migrante que convive com as discriminações e preconceitos. Alguns nordestinos entrevistados por ela utilizaram a expressão “saber viver” para sintetizar o que seriam as táticas de sobrevivência, “traduzidas por comportamentos considerados adequados e necessários, sendo a transgressão punida com o fracasso ou com a morte” (p.82).

As táticas de sobrevivência, no caso das entrevistadas de Muzema, emergiram com respostas formais e distantes: “*não sei, sim, não*”. Tais respostas foram expressas como uma forma de não se envolver e não se mostrar num espaço em que as leis, mesmo que aparentemente invisíveis, são aplicadas. As suas

respostas reportavam-se às suas próprias atitudes diante das relações sociais e das formas de poder naquela localidade.

Mesmo reconhecendo uma identidade migrante, um jeito migrante de ser, corremos o risco de estigmatizar estes sujeitos. No momento em que o estigma é constatado, ignora-se a particularidade, o singular e naturalizamos a realidade Severina. Se já falamos na sociedade como realidade objetiva e subjetiva, na possibilidade de processos de singularização emergirem em nossas práticas profissionais, o “discurso Severino” é revelador de vozes silenciosas, mas presentes em nossa sociedade. As táticas de sobrevivência na cidade grande, expostas por Zamora, já não são familiares para estes sujeitos no Nordeste?

Podemos lembrar, a partir do exposto por Magnoli (2000), a força do discurso regionalista, que, através do mito das secas, responsabiliza este fenômeno natural pelo drama social da população. As elites econômicas e políticas do nordeste fugiram da responsabilidade histórica pela pobreza, apesar de solicitarem, muitas vezes, recursos federais para a realização de obras públicas regionais. Tais recursos tornaram-se fonte de enriquecimento privado das minorias privilegiadas. Expressamos, ainda, a hegemonia dos brancos no Sudeste e no Sul, refletindo a história da escravidão e da imigração européia no Brasil.

Este autor detecta que o próprio preconceito antinordestino atualizou-se, aproveitando o próprio Regionalismo das elites no Nordeste. O preconceito nordestino enxerga o migrante como pobre. O separatismo sulista encara o nordestino como diferente. O contraste com a população do sul, oriunda da Europa, representando trabalho e riqueza e o nordestino, aparecendo como fonte da preguiça e da pobreza, resulta em táticas, em formas de combate no cotidiano do nordestino.

As táticas impõem ao nordestino lutar contra o preconceito. Este cristaliza a identidade, não dá chances do sujeito revelar-se de outras maneiras.

Dando prosseguimento a esta análise, Antonio da Costa Ciampa (1987) utiliza o poema de João Cabral de Melo e Neto, Vida e Morte Severina, para desenvolver uma concepção psicossocial da identidade em que esta aparece em sua dimensão de processo. No poema o retirante se apresenta ao leitor dizendo:

O meu nome é Severino,
 não tenho outro de pia.
 Como há muitos Severinos,
 que é santo de romaria,
 deram de me chamar
 Severino de Maria;
 Como há muitos Severinos
 Com mães chamadas Maria,
 fiquei sendo o da Maria
 do finado Zacarias...

Como são muitos os Severinos, o retirante procura definir de uma forma substantiva quem ele é, um determinado Severino. Mas, ao falar de sua identidade, ele também está retratando uma realidade social. Além de destacar, a fragilidade da família, ressalta a religiosidade do nordestino e as mortes prematuras das pessoas nessa região. Severino, ao falar do contexto social, percebe que é semelhante a muitos outros Severinos e que não tem outra forma de se apresentar. Ele só consegue demonstrar a sua particularidade quando, no final do trecho apresentado a seguir, não consegue permanecer como substantivo ou como adjetivo; precisa fazer-se verbo, fazer-se ação (Bock, 2002).

Mas, para que me conheçam
 melhor Vossa Senhorias
 e melhor possam seguir
 a história de minha vida,
 passo a ser o Severino
 que em vossa presença emigra.

Reconhecer a atividade implicada no percurso do migrante nordestino, supõe em reconhecer uma identidade em permanente movimento. A busca pelos seus pares no Rio de Janeiro, a conservação de hábitos e costumes: uma forma de suportar as lembranças e a saudade do Nordeste. Mas, aquilo que verdadeiramente existe como afetos e idéias recalcados em cada ser migrante, apenas ele e mais ninguém poderá expressar.

Muzema é uma comunidade de migrantes nordestinos oriundos da Paraíba, do Ceará, do Maranhão e da Bahia e representa, em grande parte, a realidade dos nordestinos que moram na cidade do Rio de Janeiro. Mas, morar em Muzema, indica um certo conhecimento sobre o “saber viver no Rio de Janeiro”.

Em todas as entrevistas deparei-me com a fala “*Aqui é diferente da Rocinha*”. A Rocinha fica como representante do “estranho”, e “*felizmente, nós*

não estamos lá.” Esta expressão é muito repetida pelos nordestinos moradores de Muzema. A Rocinha torna-se um referencial de algo que tem que ser evitado na cidade.

Na chegada ao Rio de Janeiro, evitar a Rocinha e buscar Muzema não poderia ser pensado como uma tentativa de organizar o caos e o medo da cidade grande? Livrar-se do tráfico de drogas é sentido como um alívio que favorece a permanência em um grande centro e seus desafios, mantendo-se a ordem.

O dito popular “fazer do limão a limonada” é algo que indica uma imensa sabedoria. Ao falar sobre refugados, migrantes nordestinos, corremos o risco de naturalizar uma realidade. A riqueza nas histórias ouvidas foi detectar os discursos que se repetiam, os que são calados e aqueles que rompem com o estabelecido. Tanto Pacelli (1999), quanto Enriquez (1990) sinalizam-nos para um olhar sobre as formas de alteridade, sobre a história dos sujeitos e suas transformações.

A história de Lampião e Maria Bonita, o cangaço brasileiro, os coronéis, os latifundiários, “fazer justiça com as próprias mãos”, “se não me dão meios de conseguir, eu tomo”, movimentos populares como Canudos, Contestado, Caldeirão, símbolos de resistência do poder centralizador dos donos de terra, fazem parte da vida dos nordestinos brasileiros.

Mas, ao migrar, mistura-se um tanto de nós com muito de outros cariocas, exterioriza-se, objetiva-se e interioriza-se. As conseqüências dependem da forma como o nordestino “assume”, tomando as palavras de Berger e Luckmann, o mundo no qual os outros já vivem. Para estes autores, este “assumir” constitui um processo original para cada organismo humano e o mundo, uma vez assumido, pode ser modificado de maneira criadora ou (menos provavelmente) até recriado. Considero fundamental incluir a forma como acolhemos e acompanhamos as idiossincrasias destes sujeitos, seus vínculos afetivos e sua trajetória.

Na análise que farei a seguir, sobre a organização sócio-espacial de Muzema e sua população, os migrantes nordestinos estarão presentes para mostrar uma localidade que torna possível para nós, profissionais, enxergar em nossas atuações uma caminhada árdua, mas corajosa na história de migrantes nordestinos.

4.3

Análise sócio-espacial e dados gerais sobre a população de Muzema

“Cambalcho, Angu Duro, Morro de Sossego e Regata, tudo é Muzema...”.
(Moradora de Muzema).

Pensar numa análise sócio-espacial de Muzema e em sua população estimula a entregar-se a uma posição de “flâneur”. Num primeiro momento, o impacto do estranhamento de entrar numa favela no Rio de Janeiro. Deparamo-nos com um certo desconforto e mal-estar de sair da nossa comodidade urbana, moradores do asfalto. Como será este lugar? O que vou encontrar?

A expressão “aquele é um lugar calmo” é a que predomina na linguagem daqueles que conhecem, ou que já ouviram sobre a região. Ela surge sem muitas explicações e acaba tomando conta do visitante que ali chega. Se o visitante for curioso e desejar saber o motivo, a resposta é a ausência do tráfico de drogas.

Ao iniciar este percurso, considero ter sido amparada por aquilo que aprendemos na pesquisa etnográfica: escutar, acompanhar o movimento em que o visitante é levado e, em vez de apontar o estranho no outro, poder detectar o estranho que habita em cada um de nós.

É ainda relevante considerar a perspectiva filosófica e literária de Walter Benjamin (1991), na obra “Charles Baudelaire”: um lírico no auge do capitalismo. Em seus estudos sobre Baudelaire e a modernidade, Benjamin mostrou como a cidade criou, como tipo, o *flâneur*. Zamora (1999) revela que Benjamin mostra a cidade como palco de conflitos sociais, como espaço lúdico do *flâneur*, se misturando-se com uma multidão erotizada, como labirinto do inconsciente individual e social, propondo-se a decifrar, a metrópole moderna como imagem mental.

Conhecer uma comunidade como Muzema possibilita indagações e observações sobre aquilo que, numa visão neoliberal, é vista como crescimento e progresso. Na mídia, acompanhamos o desenvolvimento da cidade, o crescimento imobiliário, a última moda dos lugares, das mercadorias. Estamos, concomitantemente, atentos às rebeliões, à violência, mas não costumamos relacionar os dois aspectos.

Muzema pode ser investigada como um microcosmo de um contexto mais amplo de análise. Numa primeira associação, posso dizer: Muzema e toda a região em que se encontra é a parte dos fundos da Barra da Tijuca¹⁵. O que pode representar na subjetividade destes sujeitos habitar este espaço social, considerando-se importante lembrar que grande parte dos seus moradores trabalha na Barra da Tijuca? A própria geografia da região reproduz a mesma exclusão analisada nos espaços privados: os trabalhadores menos qualificados permanecem nos fundos.

Segundo Vilhena e Santos (2000), fazer uma reflexão sobre a relação global/local nos habilita a olhar a relação territorialização/desterritorialização como um fator central da subjetividade produzida nas cidades contemporâneas, com destaque o Rio de Janeiro. Histórias de desenraizamento, forçadas pela intervenção do Estado e experiências de migração desencadeiam instabilidade, na vida dos aglomerados de exclusão, tornando-se um traço formador desta cultura. As autoras apontam ser no lugar, enquanto uma construção social, que os sujeitos produzem sua subjetividade.

Cientes destes aspectos, percebemos que, no caminho para Muzema, tomado pela Barra da Tijuca, especificamente pelo bairro conhecido como Itanhangá (Muzema pertence a este bairro, segundo a XXIV região administrativa_Barra da Tijuca), de classe média alta, nos deparamos com uma paisagem “fora do comum”. Tal paisagem é familiar para a maioria dos moradores daquela região, mas, de forma diferente, para os moradores e visitantes da Barra da Tijuca. A perspectiva percebida da Estrada do Itanhangá é a “Barra da Tijuca de costas”, seus fundos. A Lagoa de Marapendi, os pescadores e a própria Barra podem ser percebidos num outro ângulo e os moradores das comunidades podem ser vistos de perto, conhecendo o visitante a realidade das pessoas que ajudaram na construção da Barra da Tijuca. Não se pode deixar de registrar que o Itanhangá possui uma área natural de 49,18% , sendo que 31,66% de floresta, dados apontados pelo IBGE em 2000.

¹⁵Na organização sócio-espacial das residências de classe média e alta do Rio de Janeiro e de muitas grandes metrópoles, os seus proprietários constroem a parte dos fundos para a permanência dos empregados, para seus afazeres domésticos e descanso.

Segundo o relato do líder comunitário, fazem parte do bairro do Itanhangá: Dois Corações, Barrinha, Floresta da Barra, Morro do Banco, Tijuquinha, Recanto da Barra, Vila da Paz, Sítio do Pai João, Pedra do Itanhangá, Muzema e Rio das Pedras, a maior localidade da região.

De acordo com a liderança comunitária de Muzema, são oito as comunidades do Complexo¹⁶ do Itanhangá, formando o que ela chama de G-8. Vejo Muzema e as outras comunidades menores como se fossem cidades-satélites em relação a Rio das Pedras. As comunidades que fazem parte do Complexo têm início em Morro do Banco e terminam em Rio das Pedras.

Muzema é uma favela próxima a Rio das Pedras - a maior favela da região, com aproximadamente 40.000 habitantes, segundo os dados do censo de 2000, sendo considerada centro de lazer local.

Como indica a análise do Censo Demográfico do IBGE de 2000, há 174.353 pessoas na Barra da Tijuca. A população favelada é de 31. 071 moradores, sendo que em 1991 havia um número de 13.353. Quanto ao bairro do Itanhangá, conta com uma população de 21.813 habitantes. O bairro do Itanhangá pertence à XXIV região administrativa da Barra da Tijuca, incluindo, nesta região, os seguintes bairros: Barra da Tijuca, Camorim, Recreio dos Bandeirantes, Vargem Grande e Vargem Pequena.

Do início deste trabalho em janeiro de 2002 até hoje, observa-se um aumento populacional em toda região, tanto de moradores de classe média como de moradores das comunidades. A Estrada do Itanhangá mostra, atualmente, uma certa sofisticação, com casas de decoração e artesanato, o que pode indicar uma certa procura da classe média por condomínios fechados na localidade. A construção de igrejas evangélicas, neste percurso, com uma suntuosidade própria da arquitetura urbana, sinaliza, como nos aponta Castro (2005), “uma mudança substantiva nas relações existentes entre os cidadãos cariocas e o uso que faziam de suas práticas religiosas para o atendimento de suas demandas”. Além disto, este autor mostra que estas igrejas apresentam uma intensa penetração nas áreas populares, tornando-se um forte empreendimento econômico e social (p.57).

¹⁶Alvito (2001) faz uma importante revelação do termo “Complexo de Acari, da Maré”, muito utilizado hoje para designar grupos de favelas. É originário do vocabulário penal: “Complexo Penitenciário Frei Caneca”. O autor aponta que o termo “complexo”, vindo de fora, não serve para a construção de uma identidade.

Para a liderança comunitária local, a população de Muzema é, hoje, de 6000 habitantes. O Instituto Pereira Passos aponta, no ano de 1991, uma área ocupada de 13440 m² e no ano de 1999 uma área de 11369m². O IBGE mostra que, no ano de 1980, havia uma população de 425 habitantes e 84 domicílios. Já no ano 2000, passa a ter de 368 habitantes e 110 domicílios.

Como explicar esta significativa diferença do número divulgado pela liderança de Muzema e o do IBGE? Para um possível esclarecimento, algumas informações são relevantes para o entendimento desta discrepância.

Muzema apresenta condições de vida precárias, embora o saneamento básico, o qual havia sido colocado como “o maior problema da comunidade”, em parte já ter sido um objetivo alcançado pela liderança comunitária. Em outra região da comunidade, foi realizado o projeto da prefeitura do Rio de Janeiro, o “Favela-Bairro”, que, segundo esta liderança, “não foi realizado por completo”.

Esta divisão da comunidade em “subáreas” é algo que causa curiosidade. A atuação do Favela-Bairro se realiza de um lado e a da liderança comunitária, do outro, no que diz respeito às obras propostas pelo Favela-Bairro.

Segundo a fala de uma moradora: *“Aqui eles (os moradores) falam “lado de cima” (lado oposto ao do Posto de Saúde, que chamam de Cambalacho), lugar em Muzema onde as enchentes destroem tudo, e lado de baixo”*. Observa-se que o “lado de cima”, geograficamente em frente ao Posto, é o lado em que o Favela-Bairro não atua. Uma outra moradora, quando perguntada sobre o significado de Cambalacho, respondeu: *“é porque invadimos o espaço deles”*. A liderança comunitária atribui este nome à novela da época, “Cambalacho”. No lado oposto, isto é, o mesmo lado do Posto de Saúde, o IADAS, a Prefeitura é a responsável pelo Favela-Bairro, com a presença da liderança de Muzema no tocante à forma de administração.

Conversando com M., moradora carioca que nasceu em Muzema e pessoa de confiança da liderança comunitária, confirma-se minha suposição de que o registro do IBGE diz respeito apenas ao lado de atuação do Favela-Bairro. Para este cadastramento, Muzema é só este lado. Para os moradores e a liderança, chama-se “Muzema” uma área que inclui Cambalacho, Angu Duro, Morro do Sossego e Regata. “O ponto de referência espacial que termina Muzema é a Light” na Rua Engenheiro Souza Filho, segundo esta moradora. Esta rua é a

continuação da Estrada do Itanhangá e, antes, o acesso a Muzema se dava pela Estrada de Jacarepaguá.

Fiquei refletindo com desconcerto sobre a informação. Mas, pelo que pude observar ao longo destes anos, há uma naturalidade ao falar que Muzema tem esta extensão, da mesma forma que muitas vezes ouvi Angu Duro e Cambalacho como referências de alguma coisa. Percebi que internalizei a mesma “naturalidade” dos moradores e que conheço “Cambalacho”, a que chamo de Muzema. Notei que um dos líderes, ao falar sobre as comunidades existentes no Complexo do Itanhangá, omitiu “Cambalacho, Angu Duro, Morro de Sossego e Regata.”. Podemos atribuir este ato falho ao fato delas “pertencerem” a Muzema?

Burgos (2002, p.35-36) reconhece que o território das favelas é recortado em subáreas que, dependendo da história da ocupação e das relações de vizinhança, definem fronteiras mais ou menos demarcadas e graus de autonomia diferentes. Este autor mostra que tal colocação é também caracterizada por Marcos Alvito, em Cores de Acari, que expõe um exemplo semelhante ao vivenciado em Muzema: *“Onde pensávamos existir Acari, descobrimos haver quatro localidades...”*.

Pensei, ainda, sobre a importância da pesquisa, pois foi através dela que pude desnaturalizar um cotidiano, penetrar na região interior dos entrevistados, nas palavras de Goffman (1959). Ter chegado a todas estas informações pode parecer claro ao leitor, mas, para o pesquisador, significou muitas dificuldades, informações cortadas e uma habilidade nas entrevistas e conversas informais, para não ser invasivo.

Pesquisando o Censo do IBGE de 2000, verifiquei que apenas Cambalacho e Angu Duro possuem registro nesta instituição, enquanto Regata e Morro do Sossego não aparecem.

A primeira Associação de Moradores local foi criada em 1983, na região geográfica que o IBGE registra como Muzema, contando com o apoio, na época, da igreja católica. Esta associação apresenta sua segunda liderança desde 1993, que também lidera estas outras localidades (Cambalacho, Angu Duro, Morro do Sossego, Regata). Considera-se que, por este motivo, chama-se de “Muzema” a todas estas localidades? Segundo o Censo do IBGE, Cambalacho apresenta 1007 pessoas residentes e Angu Duro 293.

Percebi que das quatro comunidades que tomam o nome de Muzema, Angu Duro, Morro do Sossego, Regata e Cambalacho, esta última é a que demonstra ser a “região central” de Muzema. Entende-se que a gestão da liderança acaba imprimindo uma outra identidade às outras localidades. Tal administração da Associação de Moradores funda e torna “oficial” uma localidade geográfica, estendendo Muzema a outras comunidades.

Para discutir esta divisão da liderança da comunidade em subáreas, escolhi o texto de Norbert Elias & John L. Scotson (2000), *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Estes autores analisam uma clara divisão, numa pequena comunidade de periferia urbana na Inglaterra, entre um grupo estabelecido desde longa data e um grupo mais novo de residentes, que eram tratados pelo primeiro como “outsiders”. A pesquisa destes autores indicou que os problemas em pequena escala do desenvolvimento de uma comunidade e os problemas em larga escala do desenvolvimento de um país são inseparáveis. “Não faz muito sentido estudar fenômenos comunitários como se eles ocorressem num vazio sociológico” (p.16).

Burgos (2000) revela que a oposição entre *estabelecidos e outsiders* serve para compreender a favela em seu interior como segmentada e não-homogênea. Reconhece-se, assim, a existência de uma pluralidade cultural, étnica, geracional, econômica e religiosa presentes, segundo este autor, em Rio das Pedras. Em Muzema, da mesma forma, a marca nordestina se faz presente, mesmo que confrontada com presença de negros e dos naturais do estado do Rio de Janeiro.

Burgos constata ainda que, em Rio das Pedras e nas favelas em geral, não se observa um sistema binário, do tipo in/out, tal como os pesquisadores ingleses constataram naquela comunidade do subúrbio de Londres. Para este autor, em Rio da Pedras, e mesmo em Muzema, o território fixa posições sociais internas, mas não cancela a mobilidade. Na favela, a mudança de lugar no território tende a assegurar uma mudança na escala social, pois o lugar social está objetivado no espaço, que se converte, ele mesmo, em fonte de disputa simbólica para os moradores. Nota-se que o mercado imobiliário local espelha tal estratificação sócio-espacial, apresentando variações no custo e no aluguel do imóvel.

A comunidade de Muzema, segundo os registros da XXIV região administrativa, foi ocupada no ano de 1951. Segundo este histórico, a área, antigamente, era ocupada por uma granja, propriedade do “Sr. Brillhante” que

resolveu construir alguns barracos no local, para serem alugados. Quando o Sr. Brillhante faleceu, ninguém mais cobrou aluguel e os moradores não pagaram mais. Outros vieram também a construir barracos e casas na área, atraídos pelo sossego existente no local.

Outro histórico existente, a partir de uma entrevista realizada com a primeira líder comunitária de Muzema, conta que, em 1971, era um lugar muito pobre, um pântano. Havia em média, dez moradores, apenas alguns barracos de eucatex e, como não havia estrutura, o terreno afundava. Não possuía, naquela época, água e luz. Em 1982, já havia mais barracos, alguns com água, nove relógios de luz numa cabine, para os que podiam pagar e uma padaria.

O atual líder comunitário apresenta um relato que, no início, a comunidade era uma colônia de pescadores na margem da Lagoa de Marapendi, onde, com o tempo, começaram a chegar familiares, amigos e conhecidos nordestinos. Por situar-se na margem da lagoa, trata-se de um terreno da marinha e uma minoria da comunidade paga uma taxa para a mesma. A partir da abertura da Estrada do Alto da Boa Vista e da Estrada do Joá, possibilitou-se um maior acesso à região, aumentando o número de empregos e ampliando assim, cada vez mais, a comunidade. O nome Muzema, segundo o líder, é de origem indígena.

De maneira semelhante ao exposto por Burgos (2000), a atuação da Associação de Moradores de Muzema incorpora a articulação de lideranças da favela, que assume tarefas amplas, como questões de justiça, segurança, interlocutora do poder público, ordenação territorial, distribuição e regulação de posses de terrenos e dos locais de moradia, oferecimento de cursos profissionalizantes, documentação, correio, enfim, uma ampla assistência em diversos setores da vida da comunidade.

Como já apresentado, a Associação de Moradores de Muzema é conhecida pelos moradores por este nome, mas, na primeira visita feita à comunidade, os líderes denominaram o local como o Posto de Saúde daquela região, o IADAS (Instituto dos Amigos da Saúde).

Depois das primeiras idas com estagiários de Psicologia à Muzema, percebi um entra e sai de homens neste Posto de Saúde (uma ONG da própria comunidade). Observei que havia um Posto da Telemar no interior do mesmo, concentrando todo o serviço de telefonia das localidades próximas. Este fato me

levou a assumir que estava inserida, na verdade, na Associação de Moradores, tendo o “Posto de Saúde” características próprias, através da disponibilidade de outros serviços, além da telefonia: as correspondências dos moradores, os contratos de aluguel etc. No segundo semestre do ano de 2006, o serviço de telefonia foi retirado do Posto.

Desta forma, constata-se que são muitas as peculiaridades que dão a Muzema uma dinâmica própria. Na pesquisa aprendemos, cuidadosamente, a ver suas entranhas, seu interior que abriga um paradoxo que a torna particular, mas que serve como um laboratório para questões de cunho macrossocial.

Tanto os moradores nordestinos e migrantes de outros lugares quanto os cariocas costumam falar que “*Muzema não é uma favela*”. Através de sua geografia, um local plano, da sua segurança e de um clima ordeiro podemos, de alguma forma, entender a posição dos moradores. A escolha de um lugar “tranquilo” para morar pode ser pensado como um aspecto uniformizador e presente em suas subjetividades? A possibilidade de uma favela sem crimes ocupa um imaginário que se esforça para suportar os dramas das populações migrantes, as falhas do Estado, a falta de regras, o desejo do consumo e a sobrevivência de uma cultura eugênica. Ocupa também um imaginário de inclui a “comunidade”, e não favela, em seu cotidiano.

Fazendo um “tour” por Muzema, em suas ruas e arredores encontramos mulheres cuidando de suas casas, homens ociosos e, segundo alguns moradores, “*muitos dormindo*”. Moram lá trabalhadores da Barra da Tijuca, garçons, operários de obras, trabalhadores de supermercados, empregados domésticos, biscateiros, etc. As crianças menores permanecem dentro de suas casas, sob o cuidado das mães e outras ingressam nas creches da própria comunidade. Os adolescentes, segundo os moradores, surgem nas ruas após as vinte e três horas. As famílias, com um perfil de classe social baixa em sua maioria, apresentam uma dinâmica mais tradicional, porém já pode ser detectada a presença de novas configurações, como o segundo casamento com filhos do primeiro ou adolescentes com filhos morando com os pais e avós cuidando dos netos, no lugar de seus pais.

O lazer, segundo os moradores, “*é inexistente e voltado para Rio das Pedras*”. Para estas pessoas, apesar de sentirem falta de atividades de lazer, é isto

que torna Muzema um lugar calmo. Tal fato me faz constatar que a comunidade parece um lugar-dormitório, as coisas com um aspecto de paradas, letárgicas. Mas no momento em que conversamos aqui e ali com os que lá habitam, sentimos a presença de uma lei que as torna atentas, prevenidas e caladas. É exatamente esta lei que impede a presença do tráfico de drogas e, por este motivo, é melhor aceitá-la.

A leitura do texto *A Utopia de uma Comunidade: Rio das Pedras, uma favela carioca* (2002) é indicada para se pensar sobre o cotidiano observado em Muzema e o modo de vida que regula as comunidades próximas desta região. A experiência que estes pesquisadores relatam, neste livro, fortaleceu as minhas percepções e reflexões em Muzema.

Conhecer Rio das Pedras foi uma conquista para o nosso grupo. Num primeiro momento, fomos convidados a uma visita pela liderança comunitária (agosto de 2004). Ficou claro que eu deveria ser acompanhada por alguém de Muzema. Percebi que este acesso a Rio das Pedras não se dá livremente. Temos que aguardar o dia e a hora disponível para sermos acompanhados.

Chegando lá, fomos recepcionados por uma representante do Centro de Ação Social. O controle social presente em Rio das Pedras foi apontado por ela como o diferencial deste local em relação a outras favelas com tráfico de drogas no Rio de Janeiro. A comparação de Rio das Pedras com a Rocinha esteve presente todo o tempo no seu discurso. A importância deste entendimento por nós foi algo transparente em sua fala.

O interesse em manter uma independência em relação ao Estado pareceu algo que existe como meta naquela gestão, sendo verbalizado por esta assistente e pelo líder comunitário de Muzema. Posso citar o seu depoimento: *“Trocamos o quartel da PM pelo Centro de Ação Social... e a comunidade aprova esta decisão”*.

A cultura nordestina foi apresentada como um valor importante para os líderes em Rio das Pedras, uma conquista da liderança: há uma linha direta especial da Viação Itapemirim de Rio das Pedras para o Nordeste e vice-versa, quinquenalmente.

Percebi, com uma maior nitidez, Rio das Pedras como o centro da região e gestora de toda a ordem estabelecida nas outras comunidades próximas. Uma vez,

ouvi de uma moradora que, na sua infância, Muzema era uma roça, um local de sítios e de férias: *“Quando a gente ficava adolescente e os pais não queriam que namorássemos, mandavam as meninas para Muzema”*.

Num olhar macro para as questões que permeiam a nossa cidade, o lugar geográfico que Muzema ocupa, próximo a uma cultura carioca que se americanizou, sua população de migrantes nordestinos, que em sua maioria não completou o Ensino Fundamental, a variedade de escolhas religiosas de seus moradores, o vácuo do poder público e a violência urbana indicam que nos aproximamos de pontos primordiais da cidade do Rio de Janeiro.

No Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (1999), encontrei “Muzenza”, no candomblé do rito angola-congo, filha de santo. “Muzimo” significa espírito de um antepassado. “Cambalacho”, tem um sentido de tramóia, conluio. Foi o nome de uma novela e pode representar um “jeitinho carioca”? Cambalacho tornou-se a região central de “Muzema”, local em que a “elite” de Muzema se encontra. Podemos dizer que Muzema, com o progresso da cidade, tem presente em sua história suas origens africanas adormecidas, os migrantes nordestinos e um estilo carioca?

No próximo tópico, ao refletir sobre a nossa cidade, a partir de idéias que surgiram no decorrer deste trabalho, mostrarei a produção e o esforço de pesquisadores da psicologia, psicanalistas e profissionais de outras áreas, hoje lutando para contribuir para uma cidade com mais afeto perante seus habitantes. Pensar o avesso da nossa cidade pode inaugurar novos saberes e novas formas de vida.

4.4

A cidade do Rio de Janeiro

"... Zona sul, zona norte é tudo o que eu
eu preciso
Zona leste, zona oeste homenagem com squash
Na cidade sangue tem...
Sangue bom vem com a gente
Pode acreditar, vamos dar uma pequena viagem
Comunidade pelo Amor de Deus
Nunca pense em maldade, só quero a paz
Somente a paz
Pessoas sofrendo com agonia da miséria
Tanto na cidade, quanto também nas favelas
Quando será o fim dessa triste novela.
(A festa no Gueto Vicchi - Conexão do Morro).

A fala do líder comunitário, expressando as origens indígenas do nome “Muzema” e as origens africanas analisadas no Dicionário Aurélio dos nomes “Muzenza” e “Muzimo” indicam as raízes do povo brasileiro, incluindo os habitantes da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Nesta comunidade, como em outras na nossa cidade, ficamos mais próximos de uma realidade que já faz parte dos nossos cartões postais: a vida na favela. A fotografia de nossa cidade, hoje, de forma pitoresca, abriga a favela. Mas a realidade, não. A fotografia impõe justificativas, explicações e, de forma similar percebida pelos primeiros estudiosos europeus, quando se depararam com os nativos que aqui moravam, falamos de uma “estética exótica” da nossa cidade.

Carlos Lessa (2002) menciona o Rio de Janeiro como laboratório metropolitano que sintetizou todos os vetores culturais brasileiros, faz ponte com a modernidade, sem se desligar do seu passado. A elite cultural, em nome de uma eurocentria ofuscante, esbarra com índios e africanos e, dessa forma, a cultura carioca é inventada. Após a Segunda Guerra Mundial, de forma progressiva, instalou-se a americofilia. No passado, o carioca foi idealizado como jovial, extrovertido, sensual e malandro. A cidade hoje é vista como violenta.

No livro “A cidade e as formas de viver”, Castro, Vilhena e Zamora (2005) mostram que os homens da cidade apoiaram-se nas bases iluministas de afirmar a civilidade. Estes autores dizem que encontramos hoje, no mundo atual, uma cidade grandiosa, pluralista, desconhecida e impossível de se iluminar

inteiramente. Recorrem a Baudrillard para explicar tal paradoxo: o ato de iluminar obscureceu.

Neste mesmo livro, Edson de Souza reconhece que não é mais consenso aquilo que podemos entender por progresso. Tomamos subjetivamente a mesma lógica das máquinas, elogiamos a técnica e as cidades têm se constituído numa das imagens do progresso. Este progresso fragmentou o espaço, esvaziou a esfera pública, criou ilhas protegidas e vai deixando seus restos pelos cantos. Assim, este autor convida-nos a pensar os diferentes modos de como podemos estar na cidade, ou de como a cidade está em nós.

Acompanhando Souza (2005), refletimos se é possível existir, no mundo contemporâneo, diferentes modos de estar em nossa cidade. Ou será que estamos sempre no mesmo lugar, com um mesmo sentir e pensar? Este autor pontua-nos a importante função da utopia. Enunciar o enigma do desejo, projetar novos olhares, “revelar os avessos da cidade, aquilo que fica na sombra, nos ajudando a entender a lógica da sua construção, o recalcado de sua história” (p.16).

Pensar os avessos da nossa cidade, implica distanciar-nos de uma espécie de fascínio voyerista, como nos explica Castro (2002). Num discurso dicotômico, este autor fala-nos de um Rio exibido e cantado, beleza imensa e caos violento. Porém, pouco analisado em sua complexidade, diversidade e história.

Muniz Sodré (2002) propõe uma leitura da cidade não apenas como *urbes* (conglomerado de ruas, casas, habitantes), mas como *civitas ou polis*, isto é, como comunidade e vivência. Tal qual as pessoas, a cidade vive de fantasias, das representações próprias ao regime de visibilidade pública que se construiu para ela. Sodré fala de uma consciência comunitária, em oposição a uma consciência cosmopolita, sendo esta última articulada com a idéia de progresso e tempo, assim como uma consciência liberal. Tomando as palavras deste autor, podemos apostar na consciência comunitária:

A consciência comunitária é articulada com o lugar e é no lugar que as regras se constroem e não a lei. A lei é ligada ao tempo, ligada à universalidade, e a regra, diferente da lei, é a partilha, é uma coisa que se partilha num lugar, num espaço... Só é possível lidar com esse problema da droga criando regras, e a regra é um investimento no lugar, é um investimento topográfico, topológico, afetivo nos espaços, no território (Sodré, 2002, p.63).

A consciência comunitária que Sodré nos sugere desmistifica o discurso dicotômico que o Rio apresenta, como nos ensina Castro. Tendo como exemplo Muzema, o que foi possível desvendar e conhecer sobre a sua distribuição sócio-espacial e sua população deve-se a um investimento afetivo no lugar, as nuances da sua história, dos indígenas e africanos que lá chegaram, dos cariocas que lá habitam, enfim, do respeito a tais aspectos em movimento.

Pensando assim os avessos, nos deparamos com a não-homogeneização dos modos de estar na cidade e damos chance do recalcado poder emergir. Ouvimos, com uma consciência comunitária, as vozes dos índios, africanos, nordestinos... Enxergamos os territórios, o crescimento das favelas no Rio, o progresso da cidade, o desenvolvimento da Barra da Tijuca, os migrantes nordestinos e nos posicionamos como intelectuais orgânicos, lembrando Gramsci, diante da história dos vencidos e das vidas nuas de Agamben (2002).

Ao refletir sobre os avessos, devemos considerar, a partir do proposto por Rocha (2005), que “nas pontas da cidade está a radicalidade do potencial, não coincidentemente localizado na favela” (p.111). De um lado o tráfico de drogas, a criminalidade, apontando as contradições da cidade. De outro lado, as consequências da associatividade e da diversidade cultural como resultado da arte do trabalho e da invenção. As contradições em torno da comunicação mostram, cada vez mais, os limites impostos, mas por outro lado, surgem como indicadores de possibilidades.

Este autor destaca a praça e a favela para se debruçar sobre um olhar do Rio. Na rua e na praça, deparamo-nos com o encontro, com a diversidade e com a diferença, sendo as duas, a praça e a rua, sintomas da cidade e da sociedade, reproduzindo o modelo hegemônico vigente.

Observa o mesmo que a necessidade da diferença perde espaço para a ferocidade da desigualdade. A solução da eliminação do sintoma aparentemente elimina a causa. Com a saída de moradores bem situados no local, focalizamos grades, policiamentos, seguranças particulares e olhos mágicos. O que resta é eliminado: mendigos, prostitutas, loucos, ladrões e outros são, cada vez mais, expurgados do espaço público. Cidade partida, cerzida, de Deus, em transe. Todo o seu potencial fica aprisionado à lógica instrumental do mercado para chegar

seguro na praça, na avenida, no carnaval, nos shows populares, no circo, na diversão de crianças, etc.

Rocha (2005) reconhece as expressões de medo e terror vinculados à criminalidade que acompanham a leitura do comportamento da sociedade, do asfalto até a favela. O medo e o terror transformam-se em projeção identitária.

O medo reforça o nosso individualismo, enaltece a vida privada e empobrece a nossa possibilidade de inserção na esfera pública. O medo cria desculpas, fortalece nossas defesas e paralisa nossos corpos.

Para uma reflexão sobre o tema, destaca-se o texto de Junia de Vilhena (2005), “Da cultura do medo à fraternidade como laço social”. A autora fala que aceitar que o medo possa ser naturalizado é uma tentativa de diluir as consequências políticas e de não se comprometer com as possibilidades de transformações. Encaramos a violência como um ato de exceção, um desvio do processo civilizatório e deixamos de prestar atenção à conexão entre o desejo de destruição de um lado e nossos ideais sagrados de outro.

Vilhena refere-se ao trabalho de Vera Malaguti Batista (2003), “O medo na cidade do Rio de Janeiro: Dois tempos de uma história”. Neste texto, discute-se como foi, a partir da mudança da relação do sujeito com a morte no Ocidente, inexistente em outras culturas, que se determinou, gradativamente, “uma cultura mortífera do imaginário”. O medo existe como um forte agenciador da ordem instituída e de subjetividades produzidas. O medo autoriza a violência do Estado e a criminalização ou medicalização da pobreza, confluindo discurso médico e penal.

Se caminarmos numa outra direção, encontramos a vida que brota dos vazios dos guetos em forma de criação e resistência. A favela e a periferia são lugares e tempos de resistência. Itamar Silva, presidente do grupo Eco¹⁷ mostra como as favelas têm esta especificidade de resistência cultural, citando o grupo Folia de Reis, também apontado por Rocha.

Vamos pensar as estatísticas por este viés? Rocha informa, através de dados da ONU, que as favelas atingem 1/6 da humanidade. No Rio de Janeiro, o IBGE, no ano de 2000, registra 1.092.476 habitantes na favela, de um total de

¹⁷O Grupo ECO é nome do jornal comunitário, produzido por grupo do mesmo nome, criado no morro Santa Marta, ao longo das últimas três décadas, expressando a história das tentativas de organização dos moradores do morro Santa Marta.

5.857.904 habitantes na cidade. Em vez de valorizarmos estes números apenas em termos de falta, sem renda, sem transportes, sem moradia e saneamento, etc., podemos reconhecer a capacidade, a potência e a vida que pode ser vivida nesta realidade.

Para uma valorização da potência dos moradores que habitam nossas favelas, Vilhena (2005) destaca que é na poesia, inclusive em sua dimensão mercadológica (visibilidade, trabalho, mobilidade social, etc.) que muitos jovens vão encontrar o espaço de denúncia e de rompimento do isolamento, passando a estar integrados a um sistema de trocas simbólicas e a uma rede de reciprocidade. Amizade e união, temas freqüente em suas canções, tornam mais fortes esses valores, apostando na integração social como antídoto para a violência. Assim, seguindo Vilhena neste texto:

Todos dizem que nos bailes funk só se encontra perigo/mas foi no baile que encontrei novos amigos/encontrei a alegria, encontrei a emoção/ encontrei tranquilidade com as galeras do salão (Rap do amigo, Leleco e Dinho) (p.27).

Rocha e Vilhena (2005) mostram que crescem, a cada momento, espaços diversificados de criação na cidade a partir das favelas, sendo pela via da cultura que projetos de inserção social estão possibilitando um tipo especial de visibilidade aos jovens da favela e da periferia. Revelando alguns de seus nomes, temos: O projeto Dançando para não dançar, Nós do Morro, Grupo Afro Reggae, Centro de Atividades Solidárias da Maré, Boca de Filme, O Jongo da Serrinha, Central Única das Favelas, Casa da Cultura da Rocinha e Educafro e, certamente, outros mais.

Castro (2002) diz que temos possibilidade de compreender as representações sobre a cidade do Rio de Janeiro como uma estrutura ficcional, sob a perspectiva spinoziana. “O caráter de ficção das imagens idealizadas dos cariocas sobre sua cidade se encontra em uma incapacidade de discernimento de olhar a realidade onde se encontram inseridos com clareza e razão.” (p.77).

Penso que podemos promover a aproximação de tais grupos, reconhecê-los em sua capacidade de mostrar o que ficou esquecido de potencial humano desde janeiro de 1502. Estaremos desta forma, modificando as representações dos cariocas sobre o Rio de Janeiro e contribuindo para sua capacidade de discernimento.

Ronald Arendt (2005) propõe, a partir da leitura do texto “*Paris ville invisible*”, uma produção gráfica e fotográfica, escrita em 1998, por Bruno Latour em parceria com a fotógrafa Emilie Hermant, buscar traduzir sua proposta teórica e metodológica para a cidade do Rio de Janeiro. Arendt expõe a proposta não-moderna de Latour e sugere: Por que não desenvolver um projeto que descreva um Rio de Janeiro invisível? Dentre as muitas questões sobre a cidade, levantadas pelo autor, Arendt sugere seguir a sugestão de Peter Spink (2004) para se estudar os pequenos caminhos da desigualdade, e que fazem o dia-a-dia da exploração no Brasil. “Assim podemos responder, no Rio de Janeiro, à pergunta formulada por Latour, de como fazemos para viver em conjunto e como fazemos para conviver tão numerosos” (Arendt, 2005, p.145).

O professor de filosofia política da UFMG Newton Bignotto, numa entrevista ao Jornal O Globo de 19 de agosto de 2006, apresenta contribuições para pensarmos o empobrecimento dos laços no mundo contemporâneo. Bignotto diz que o indivíduo precisa de laços com a sociedade, de mediações. As mais tradicionais são com as instituições, observando-se, aí, o ponto de fragilidade da atualidade. A política desapareceu para o homem. O esquecimento da política é provocado pela solidão do indivíduo. O contato com a sociedade política é perdido e, progressivamente, com a socialização e a comunidade. Os vínculos de sociabilidade, de toda a natureza, fazem parte da constituição da comunidade política. A capacidade de ter interesse comum é parte da atividade política. Destaca-se, hoje, a existência de redes de interesse comunitário, mas que não se expressam de forma política. O professor fala ainda sobre a nossa esfera pública, não bem constituída.

Vivemos hoje em comunidade ou vivemos em guetos? O viver em comunidade é, hoje, um desafio para todos nós. Se o Rio é um laboratório metropolitano, sintetizando todos os vetores culturais brasileiros, como afirma Carlos Lessa, as posições que tomamos, enquanto cidadãos cariocas devem ser analisadas em sua complexidade e diversidade.

Os guetos ou as “comunidades seguras” que estamos vivendo hoje se apresentam como impossibilidades do viver em comunidade. Podemos, numa perspectiva sombria, fazer algumas escolhas, tomar posições e celebrar conquistas que envolvam a opção pela valorização do homem...

No próximo tópico acredito que as reflexões feitas nesta tese já façam parte do trabalho da “Clínica Ampliada”. Pensar a vida dos sujeitos que estão expostos ao sofrimento social, convida-nos a entender, conforme vimos com Carreiro (1999), a projeção para a esfera da subjetividade da inutilidade, do não reconhecimento da potencialidade do sujeito para participar da vida coletiva, não assumindo o seu próprio desejo.

Mas, se apostamos na favela e na periferia como espaços de criação e resistência, a clínica ampliada é um dispositivo fecundo para análise das relações entre o imaginário hegemônico com a alteridade, a diferença, num mundo globalizado. Estamos, então, em direção ao favorecimento de produção de singularidades.

4.5

A Clínica Ampliada em Comunidades

“... Talvez o clínico seja a escuta de que o nosso tempo necessita para ouvir a si mesmo naquilo em que lhe faltam as palavras. Se assim for, serão outros os padrões éticos a que deveríamos responder e a ética da “defesa do consumidor estaria aqui completamente deslocada” (Figueiredo, 2004, p.63).

Na experiência clínica no Posto de Saúde em Muzema, o IADAS (Instituto dos Amigos da Saúde), uma ONG da própria comunidade de Muzema, constato o imenso desamparo social ao qual todos nós estamos expostos no capitalismo tardio, porém priorizo um olhar para os sujeitos considerados refugados, considerando as consequências subjetivas arrasadoras da exclusão social num mundo globalizado. A clínica ampliada, com enfoque teórico-psicanalítico, aproveitando as contribuições da Psicologia Sócio-Histórica, é uma proposta construída nesta experiência.

Rosa (2002) indica que para além dos efeitos subjetivos devastadores da exclusão está a ética e esta implica a promoção de modificações nas estruturas sociais e políticas que sustentam essa situação social. O texto já citado de Birman (2005) confirma o apontado por Rosa, sinalizando este autor que, para o sobreviver da psicanálise, marcada por sua especificidade nos registros teórico e ético, é necessário o reconhecimento do desamparo do sujeito e do mal-estar social decorrente da dita pós-modernidade.

Sobre o desamparo social, Rosa (2002), apoiada em Mario Pujo (2000), analisa:

o modelo econômico neoliberal gera uma sensação de desproteção aliada a um crescente desamparo discursivo, caracterizado pela fragilização das estruturas discursivas que suportam o vínculo social, no que rege a circulação dos valores, ideais, tradições de uma cultura e resguardam o sujeito do real.

A noção de clínica ampliada, conforme esclarecido por Bezerra (2001), servirá como uma referência a ser considerada neste estudo. Para este autor, pensar na clínica é pensar em criar instrumentos, settings, modalidades de intervenção com objetos, com palavras, com silêncios que instiguem o sujeito na sua capacidade de organizar suas práticas psíquicas e sociais de modo mais criativo. Bezerra revela ainda que fazer clínica não significa apenas lidar com “a interioridade psicológica do sujeito, mas lidar com a rede de subjetividade que o envolve, o que implica não apenas essa interioridade, mas todas as formas de estímulos que, no campo da alteridade, apresentam-se para o sujeito” (p.141).

Diante de muitas questões que surgem em uma clínica do social, as que se apresentam mais evidenciadas no meu percurso no Posto são: O que podemos fazer para favorecer uma mudança na posição subjetiva destes sujeitos, reconhecendo-os como sujeitos do desejo? Quais são as especificidades da escuta clínica de sujeitos refugados? Como refletir sobre os efeitos subjetivos e intersubjetivos da exclusão social? Como trabalhar com a noção de clínica ampliada em contextos que apresentam uma institucionalização muito própria e aparentemente não-modificável?

Considero primordial para esta discussão o que foi possível tecer nos capítulos anteriores. Só posso concordar com González Rey (2001), quando diz que não se pretende fundar uma clínica histórico-cultural¹⁸, mas buscar as consequências deste referencial para a clínica.

Os quatro ensaios do texto “Totem e Tabu”, escrito por Freud em 1912, representam uma primeira tentativa de aplicar o ponto de vista das descobertas psicanalíticas ao campo da psicologia social:

¹⁸Bock, Gonçalves, Furtado (2001) da PUC-SP preferem o termo sócio-histórico, porque o termo cultural no Brasil não reflete uma tradição marxista. Fernando G. Rey. argumenta que o termo cultural, em Cuba, traz essa inflexão. ...O termo sócio-cultural, no entender destes autores, não corresponde à tradição marxista de Vigotsky (1896-1934) (p.193). No texto de Gonzalez Rey, estes autores, resolveram manter o termo escolhido por este autor.

Para além desta proposta, Freud enfatiza a importância da pesquisa multidisciplinar, criando interfaces da psicanálise com outros campos de conhecimento. Trata-se de um estudo sobre a vida mental e os processos psíquicos que a norteiam, realizado a partir de um ponto de vista. Neste ensaio, Freud reafirma, mais uma vez, a importância de se pensar o homem historicamente no cerne seu contexto cultural, atravessado pelas vicissitudes de seu tempo e do espaço que constituem sua realidade psíquica (Vilhena, J. & Santos, A. de Leo M., 2000, p.9).

A partir do exposto acima e conforme Luiz Cláudio Figueiredo (2004) sugere, a escuta clínica nos orienta para uma valorização do tempo histórico. Não há como se alienar do contexto social, articulando-se tal escuta aos modos de vida no mundo contemporâneo. A escuta clínica nos consultórios, hospitais e postos de saúde se faz necessária num mundo que exige uma padronização de comportamentos, diante de ideais cada vez mais inalcançáveis. A valorização do homem-máquina no lugar do homem-desejante, como apontado por Elizabeth Roudinesco (2000), impõe-nos desafios a serem buscados na clínica.

A escuta dos excluídos é, para Luiz Cláudio Figueiredo, a tarefa que a configuração cultural contemporânea impõe às clínicas psicológicas. Reconhece este autor que há diferentes maneiras de interpretar esta missão. No pólo disciplinar, visa-se à cura dos sintomas, no pólo do romantismo, possibilitam-se vias de expressão do excluído e, sob a ótica liberal, trata-se de proporcionar meios de representação e integração do excluído, de forma a ampliar o campo da sua autonomia. Este autor diz que todas estas formas traem a missão da clínica:

em primeiro lugar por que elas praticam, de uma forma ou de outra, a dissimulação da cisão entre o fenomenal e o metafenomenal (como, por exemplo, se consciente e inconsciente pudessem alguma vez coincidir); em segundo lugar elas promovem a dissolução (imaginária) do conflito entre disciplinas, liberalismo e romantismo que é intrínseco aos processos contemporâneos de constituição das subjetividades....fazer isto implica em tornar-se surdo ao interditado (p.62).

A clínica psicológica é definida como clínica, para Figueiredo, pela sua ética. “Ela está comprometida com a escuta do interditado e com a sustentação da tensão e dos conflitos” (p.63).

Estimulada pela leitura de Figueiredo, vejo que o trabalho do profissional de saúde mental na comunidade nos convida a uma escuta que não se esgota nas falas dos sujeitos atendidos na instituição, mas que requer, também, um olhar para as especificidades daquele grupo e seus entrelaçamentos nas questões presentes na

sociedade mais ampla. Há, para este autor, um risco de psicologizar e patologizar o excluído. Para evitar esse risco, é preciso que a escuta do psicólogo tenha sido formada nos campos da antropologia e da sociologia.

Ana Cristina Figueiredo (2003) considera que, nas duas últimas décadas, já surgiram profissionais que se tornaram psicanalistas trabalhando no serviço público, aprendendo ali o seu ofício de psicanalista, sem abrir mão da lição freudiana. Esta autora diz que:

o desafio atual não é mais disputar se é possível ou não fazer psicanálise fora dos consultórios, e sim localizar o que o psicanalista pode fazer no atendimento diversificado dos novos dispositivos de saúde mental, no trabalho em equipe onde há vários profissionais não psicanalistas, e na clínica das psicoses, das toxicomanias e de outros sintomas contemporâneos que se apresentam nestes serviços (p.152).

Destaco que, em nossas atuações nas instituições, podemos articular, conforme proposto por Guerra (2002), uma integração de disciplinas distintas, no caso a Psicanálise e a Psicologia Sócio-Histórica para a construção de uma clínica do social. Esta autora mostra que esta interação, além de uma comparação entre modelos (psicanálise e psicologia sócio-histórica), sem perder o rigor da clínica, permite favorecer um horizonte de trabalho que possa provocar efeitos no campo social mais amplo.

A psicologia sócio-histórica: O que pode contribuir para a Clínica Ampliada de enfoque psicanalítico?

A psicologia sócio-histórica redefine e desnaturaliza o fenômeno psicológico, trazendo reflexões que articulam mundo psicológico e mundo social, fundamentando-se no marxismo e adotando o materialismo histórico e dialético¹⁹ como filosofia, teoria e método.

Pode ser considerada uma perspectiva crítica e contextualizadora da psicologia, entendendo sua gênese, como aponta Ferreira Neto (2004), como decorrente da emergência do capitalismo em ruptura com o mundo feudal.

¹⁹Concepção materialista: a realidade material tem existência independente do mundo das idéias; Concepção dialética: a contradição e sua superação são a base do movimento de transformação, constante da realidade; Concepção histórica: a história é analisada através da realidade concreta sendo que as leis que a governam não são naturais, mais históricas (Bock, 2001, p. 33-34).

Observa-se, em decorrência deste cenário, o desenvolvimento de uma subjetividade individualizada e conflitiva, criando um solo fértil para o surgimento da psicologia. “Esta nasce já marcada pela ideologia liberal burguesa, numa concepção de subjetividade associada à idéia de natureza humana como fenômeno abstrato e universal (p.145)”.

O marxismo é o primeiro momento que vem representado, no pensamento filosófico, o caráter histórico e social do homem, que considerava o trânsito de um sujeito universal, fechado dentro de um conjunto de categorias metafísicas, para um sujeito concreto que mostra, em sua condição atual, a síntese de sua história social, não como acumulação, mas como expressão de uma nova condição (González Rey, 2003).

Revedo e superando a epistemologia positivista na Psicologia, a psicologia sócio-histórica exige a definição de uma ética e uma visão política sobre a realidade que insere nossas práticas profissionais na realidade brasileira. Carmona (2006) mostra-nos a importância de um analista sensível às formas de segregação e, a partir de uma inter-relação entre o que se mantém como especificidade da psicanálise e aquilo que é possível de ser contextualizada, deve-se acompanhar os efeitos da cultura sobre a subjetividade e vice-versa, possibilitando a psicanálise permanecer viva nos diferentes contextos e localidades.

Além disto, a proposta da pesquisa qualitativa, como sinalizado por González Rey (2002) para satisfazer as exigências epistemológicas inerentes ao estudo da subjetividade como parte constitutiva do indivíduo e das diferentes formas de organização social, pode ser uma ferramenta fecunda para psicanalistas analisarem que as considerações metodológicas dela derivadas são uma resposta concreta aos desafios que entranham o estudo da subjetividade em todos os níveis:

A ruptura violenta que pressupõe o conceito de subjetividade com as formas tradicionais do pensamento psicológico tem de ser encarada com modificações radicais na produção do conhecimento, em que o metodológico deve ser acompanhado de permanente reflexão epistemológica (p.46).

González Rey (2001) mostra que o enfoque histórico cultural se desenvolve no campo da Psicologia geral, educativa e do desenvolvimento.

Apesar de Vygotsky ter expressado uma inclinação pelos temas das emoções e da personalidade, a Psicologia soviética²⁰ da época, no tocante à clínica, não teve um crescimento significativo, em função dos preconceitos ideológicos contra a psicanálise e, em parte, pelo voluntarismo do sistema e sua ênfase na vontade e na consciência. “Essa situação determinou que os princípios mais gerais do enfoque histórico-cultural não tivessem um desenvolvimento na clínica” (p.194). Compreende-se então, por este autor, que a clínica, a partir de uma concepção de sujeito que se prende à noção marxista do homem, que está na base do enfoque histórico-cultural, transforma-se numa via reveladora dos problemas sociais que se configuram no desenvolvimento das patologias psíquicas.

Carmona (2006) sintetiza os princípios que Rey (2001) propõe para uma clínica comprometida com a escuta e a transformação do sujeito e do social:

- 1 - Parte de um sujeito historicamente constituído em sua subjetividade, em suas ações sociais, dentro de um contexto histórico e culturalmente determinado. Neste sentido, rompe o dualismo do social e do individual e enfatiza o caráter singular e constituído do sujeito;
- 2 - Atribui ao sujeito uma capacidade de subjetivação geradora de sentidos e significados em seus diferentes sistemas de relação, os quais podem ter um caráter transformador sobre a configuração de seus processos patológicos atuais, embora, simultaneamente, reconheça o caráter constitutivo das patologias na história do sujeito e de seus sistemas de relação;
- 3 - Critica o exercício da terapia a partir de uma posição neutra ou superior do saber do terapeuta e está centrada na compreensão da psicoterapia como processo dialógico, no qual os processos de mudança se inscrevem na constituição progressiva do diálogo e no impacto deste nos sujeitos implicados na relação terapêutica;

²⁰Segundo Khol de Oliveira, no período de 1936-1956, as obras de Vygotsky deixam de ser publicadas na URSS por motivos políticos, considerando esta autora que em 1936-1937 é o momento mais forte do regime stalinista.

- 4 - Reconhece o processo patológico como uma forma de organização dos processos vitais do sujeito, num contexto determinado que pode ter infinitas formas de organização e mudança;
- 5 - Constata que cada época histórica implica aspectos ideológicos dos quais derivam elementos de significação e sentido constituintes da gênese da patologia nesses contextos de tipo ideológico, o que impede sua compreensão como estrutura universal.

Destaca-se ainda, segundo Gonzaléz Rey (2003), que a proposta da dialética do individual e do social permitiu superar o conceito de indivíduo como inerente para a espécie, favorecendo a compreensão da condição singular do sujeito, possível somente a partir da compreensão do caráter subjetivo de sua constituição psicológica. Tanto Vygotsky como Rubinstein, segue Rey, compreendem de forma dialética processos que, historicamente, se tinham apresentado como excludentes para a psicologia, como o cognitivo e o afetivo, o social e o individual. Nas fundamentações destes autores, o nível do singular, do sujeito concreto, não desapareceu, e sim foi colocado no nível da concretização de sua ação social, e não como natureza inerente à individualidade (p.78).

O objetivo da Psicologia Sócio-Histórica é evidenciar as condições materiais que estão na base da constituição da subjetividade, identificando nos processos individuais as mediações sociais e históricas. Apresenta como critério básico a noção de historicidade, desvelando a gênese histórica das concepções e das experiências de subjetividade. Trabalha-se com as categorias atividade, consciência e identidade; com a linguagem como uma das mediações fundamentais no processo atividade-consciência; com a articulação, realizada pelo indivíduo, entre os significados sociais e os sentidos pessoais. Em sua constituição histórica, o homem produz sentidos subjetivos que são registros emocionais, produzidos a partir da atividade, a qual inclui a apropriação dos significados sociais (Marchina Gonçalves, 2003).

Para esta autora, o desafio é produzir orientações que considerem a subjetividade produzida socialmente, sem cair no relativismo que aceita e valoriza as individualidades “em si”. Recorre esta autora a Sawaia (1999a), que nos alerta

sobre o perigo que existe na análise e na prática do enfrentamento da exclusão pela afetividade, mas que, contraditoriamente, se apresenta necessária à introdução da mesma na análise das questões sociais e emancipadoras:

Uma das idéias-força deste momento histórico é a subjetividade e seus correlatos, a emoção e o sentido pessoal. Porém, ao mesmo tempo que se valoriza o afeto e a sensibilidade individual, assiste-se à banalização do mal do outro, à insensibilidade ao sofrimento do outro. O que ocorre é que os sentimentos são valorizados como fonte de satisfação em si mesma, configurando uma dor, e não um sofrimento. (Sawaia, 1999a, p.106, apud Marchina Gonçalves, 2003).

Observa-se, a partir desta proposta, a sua contribuição para a clínica ampliada no tocante à formulação de políticas públicas. Marchina Gonçalves (2003) destaca que a atuação da Psicologia, em defesa da elaboração e implementação de políticas públicas de saúde, educação, lazer, participação e organização popular, convivência social, circulação humana, proteção ambiental e segurança pública, pode representar uma possibilidade de uma prática transformadora em defesa de uma Psicologia voltada para as necessidades da nossa sociedade e que leve à superação da desigualdade. A compreensão da historicidade de todos os processos humanos e sociais é o recurso teórico e metodológico que permite aliar a ciência à luta pela transformação social, questionando-se como se considera a intervenção do profissional: neutra ou posicionada, meramente técnica ou política?

Esta autora reconhece que falamos de políticas públicas relativas a direitos sociais em uma sociedade desigual. Se as condições históricas de nossa sociedade implicam subjetividades diferentes, não podemos supor que determinadas diretrizes são válidas e aplicáveis a todos os indivíduos. Se podemos constatar esta realidade, como contribuir para sua superação?

A dialética inclusão/exclusão gesta subjetividades específicas que vão desde o sentir-se incluído até o sentir-se discriminado ou revoltado. Essas subjetividades não podem ser explicadas unicamente pela determinação econômica; elas determinam e são determinadas por formas diferenciadas de legitimação social e individual, e manifestam-se no cotidiano como identidade, sociabilidade, afetividade, consciência e inconsciência. (Sawaia, 1999a, p.9, apud Marchina Gonçalves, 2003).

Desta forma, a Psicologia Sócio-histórica, ao considerar o caráter histórico das experiências subjetivas, afasta-se de uma concepção de sujeito individual,

natural e racional, sendo o resultado desta concepção a manutenção da desigualdade social e da situação que a produz. A sua proposta caminha na direção do indivíduo que tem projetos coletivos e que insere seu projeto de felicidade individual na felicidade coletiva. Para que isto ocorra, o indivíduo necessita recuperar a noção de historicidade do homem e reafirmar o sujeito como histórico (Marchina Gonçalves, 2003).

A seguir, apresento as questões mais marcantes que surgem na minha trajetória, junto com os estagiários de Psicologia Comunitária, na clínica que estamos desenvolvendo em Muzema desde 2002. Os desafios e as dúvidas nos fizeram reafirmar a desnaturalização de nossas práticas profissionais. A Psicologia Sócio-Histórica nos convida a assumir o caráter ético e político da escuta clínica e que pode promover propostas para políticas públicas serem construídas.

O percurso em Muzema: as especificidades da escuta psicanalítica na clínica ampliada

O percurso da clínica em Muzema é analisado a partir da própria construção dos capítulos desta tese, dando sustentação ao que deve ser pensado como clínica ampliada. A escuta psicanalítica permite contribuir para que o desamparo discursivo em que vivem os sujeitos refugados diante do modelo econômico neoliberal seja considerado e que os mesmos possam reconhecer-se em suas determinações inconscientes.

A escuta psicanalítica é, desde Freud, transgressora em relação aos fundamentos da organização social. Para realizá-la, é preciso um rompimento do laço que evita o confronto entre o conhecimento da situação social e o saber do outro como desejante. Diante desta escuta, quando o sujeito se revela enquanto tal, como um dizer, não se sai isento, um posicionamento ético e político é necessário. (Rosa, 2002).

Como já abordado sobre o trabalho em Muzema, os nossos primeiros contatos foram marcados pelos princípios da pesquisa participante e a inserção na comunidade ocorreu a partir de contatos informais. Na relação construída por mim com a liderança comunitária e os moradores, a demanda para um psicólogo

clínico²¹ surge como uma condição “sine qua non” para a minha permanência no Posto de Saúde.

Entendo que, de minha parte, o início deste tipo de atendimento neste Posto não foi condizente com uma atitude técnica e naturalizada de que “ser psicólogo é exercer a Psicologia Clínica”.

Mas pude identificar, ao contrário, uma demanda naturalizada presente na dinâmica institucional do Posto, conforme já apontado, quando escrevi sobre o “A Experiência de Muzema”. Vale recordar que a liderança comunitária coordena todas as atividades. Nem todos os pacientes que procuram o Posto têm acesso ao atendimento ou às entrevistas.

A indicação de tratamento psicológico somente para as mulheres e para as crianças parece ser reveladora de muitos sentidos, tanto no tocante às relações interpessoais presentes na comunidade, tanto na reprodução de um sistema hierárquico da nossa sociedade.

Vale recordar que as idéias psicológicas produzidas na época da colonização do Brasil por Portugal, por representantes da Igreja ou intelectuais orgânicos do sistema português, tiveram a marca do controle. São estudos que mostram as características dos indígenas, mulheres e crianças e as formas mais eficientes de controlá-los. Para Bock (2003), apoiada nas pesquisas de Massimi (1990) e Antunes (1991 e 1999), “estes estudos são considerados pertencentes ao campo da Psicologia, por tratarem de comportamentos e de aspectos morais que guiavam as condutas e as ações da população que aqui vivia” (p.17).

A existência de uma demanda naturalizada nos serviços de saúde mental, associada a uma visão de demanda psiquiátrica, cuja origem está em distúrbios somáticos ou psicológicos, é apontada por Benilton Bezerra Junior (2000).

A ideologia tecnicista que sustenta neutralidade nos procedimentos técnicos, analisada por Bezerra, foi assim constatada nestes primeiros encontros.

As queixas e os casos foram se mostrando muito parecidos. Tal fato despertou-me alguns questionamentos. Os casos dos sujeitos atendidos apontavam uma proximidade em suas questões pelo fato destes mesmos sujeitos participarem

²¹Figueiredo (2004) analisa a dominância da clínica nas representações sociais do psicólogo, como também nas preferências dos estudantes de psicologia.

de um mesmo cotidiano naquela comunidade? Ou podemos dizer que a triagem feita pela coordenação do Posto (liderança comunitária desta comunidade) implica uma possível seleção de sujeitos com perfis bem próximos?

A leitura do texto de Fernando Tenório (2001) sobre a transformação do ambulatório do Instituto de Psiquiatria da UFRJ em um trabalho clínico de recepção e a respectiva contribuição da psicanálise neste trabalho foi necessária para as idéias levantadas neste estudo.

A introdução, nos pressupostos da recepção, de uma escuta que visasse o sujeito, tributária da psicanálise e do princípio da tomada de responsabilidade (como vimos, um valor central da reforma) impulsionou a transformações do ambulatório em suas várias rotinas terapêuticas (p.85).

Tenório propõe que a forma adotada para mudar o funcionamento geral do ambulatório foi começar pela porta de entrada. Reconhece-se que o paciente que procura a instituição deposita confiança nela ou em algum de seus atributos imaginários. “É boa porque é da universidade”, “Tem médicos e psicólogos”, “É de graça”. O encontro, desde a chegada na instituição, com um profissional distinto daquele que interroga é condição para que este lugar de passagem assuma uma dimensão clínica, propiciadora da transferência.

Observou-se que a triagem realizada nos ambulatórios era feita de uma forma estereotipada e rígida, tomando a fala do paciente não como demanda, mas como veículo de apresentação de sintomas que permitia ao médico decidir, na primeira entrevista, a indicação terapêutica. O atendimento de recepção significa, para este autor, um lugar de passagem que antecede outro atendimento ou um tratamento. Sendo assim, o ato de recepção é clínico, é tratamento, já que o que acontece neste lugar é decisivo para os passos seguintes. Dever-se-ia propiciar uma escuta que vai além da avaliação diagnóstica apressada e da indicação apriorística da conduta. Uma escuta acolhedora é uma meta na recepção. O enunciado “desmedicalizar a demanda e subjetivar a queixa” é uma palavra de ordem.

Atenta às contribuições de Tenório, reflito, no caso do Posto em questão, sobre o cuidado de não ser cúmplice do gozo institucional, como apontado no artigo “O lugar do psicanalista numa instituição de saúde” de Maria Inês Lamy (2003). O que pode fazer o clínico numa dinâmica institucional como esta? Como

pode oferecer espaço para a escuta psicanalítica de todos os sujeitos que nos procuram?

Podemos recorrer ainda, à proposta de Pinheiro e Vilhena (2007), que apresentam relevantes contribuições para a compreensão que buscamos sobre as interferências institucionais nos atendimentos psicanalíticos. As autoras detectam o hospital como modelo de uma instituição disciplinar que possui a marca da disciplina, da hierarquia, do controle, da falta de cerimônias, da falta de pudores ao despir os pacientes de suas defesas físicas e psíquicas. Esclarecem, apoiadas em Freire Costa (2002), que na modernidade as relações entre o público e privado vêm sofrendo processos de desconstrução sucessivos. O resultado constatado é uma ameaça sobre a privacidade. No tocante ao atendimento na seção de psicologia, desde o momento no qual o paciente chega à instituição procurando por atendimento, ele é identificado, protocolado, ficando registrado em seu prontuário o início, o progresso do tratamento, assim como seu término ou interrupção. O psicanalista, neste contexto, torna-se obrigado, segundo as autoras, a prestar contas de seu ofício, durante as sessões clínicas ou de supervisão, dividindo com outros profissionais o desenvolvimento de seu trabalho. Constatam que o próprio paciente compartilha suas intimidades com funcionários, atendentes, médicos e, ainda, amigos na sala de espera. Desta forma, Pinheiro e Vilhena refletem “sobre os pilares organizadores da clínica psicanalítica em um contexto constituído por um cenário no quais inúmeros atores participam, a partir de uma lógica econômica que incita à modelagem, favorecida pela visibilidade institucional” (p.93).

Prosseguem as autoras, partindo da visibilidade e exposição como elemento organizador da clínica psicanalítica ambulatorial. Mostram que o controle exercido sobre o tempo, introduz a transitoriedade como marca dos processos analíticos transcorridos no ambulatório hospitalar. O hospital controla o número de pacientes que cada analista deve ter para que se mantenha ocupado a maior parte do tempo possível. Tal controle acaba impondo aos atendimentos uma indicação para a brevidade e a rapidez. Algo próximo a uma lógica referente ao modelo médico da modernidade, o qual privilegia a produtividade, a dicotomia saúde-doença, a alta, a homogeneidade. Destaca-se a busca de soluções rápidas, com o objetivo de devolução do paciente à sociedade o mais breve possível. A

visibilidade e a transitoriedade fundamentam a constituição de um campo transferencial complexo, no qual se fundam elementos institucionais presentes e atuantes.

Como possibilidade de superação dos entraves produzidos na prática clínica em contextos ambulatoriais, Pinheiro e Vilhena apresentam como proposta a concepção winnicottiana sobre espaço potencial. Tal concepção introduz uma dimensão específica no campo transferencial. “Concebendo-se a transferência como um campo constituído pelo par analista/analizando/ambiente em uma constante e dialética interação, concede-se oportunidades, ao paciente, para que ele possa se mover da dependência total para a autonomia” (p.98). A inclusão de elementos institucionais no campo transferencial permite tomar a instituição como lugar de referência que acolhe o paciente em muitas situações e promove o holding necessário para a instauração do campo transferencial e o desenvolvimento do trabalho analítico.

Na busca da inserção de psicólogos e/ou psicanalistas em instituições, as autoras lembram a importância de enfatizarmos o conhecimento da dimensão sócio-política dos lugares onde o trabalho se desenvolve. Consideram-se tais espaços em estado de tensão permanente, “pois neles se sobrepõem malhas heterogêneas de poder, e muitas vezes não constituem uma morada receptiva para o pesquisador (Pinheiro e Vilhena, 2007)”.

Antes de começar a apresentação de nossos atendimentos no Posto, compartilhamos com Pinheiro e Vilhena a importância da tarefa do analista de estabelecer a confiança para que o espaço potencial possa ser construído, impedindo a intromissão e a submissão das verdades oriundas do próprio contexto institucional, que podem invadir o espaço clínico através do controle burocrático.

Início a minha exposição pelo atendimento com as mulheres, para depois mostrar a nossa posição em relação ao atendimento com as crianças. Procuramos oferecer a nossa escuta a todos os sujeitos que nos são encaminhados e constatamos que os sujeitos atendidos pelos estagiários de Psicologia apresentam uma continuidade considerada satisfatória no tratamento. As faltas às sessões não se mostram freqüentes. Cada estagiário costuma atender duas pacientes durante dois anos, até o fim do estágio. Tentamos dar continuidade ao tratamento com o

estagiário seguinte. Existem, também, os casos em que o tratamento não se estende e que, posteriormente, os analisandos, eventualmente, retornam.

O estágio no Posto desde o seu início, em 2002, mantém uma média de 2 a 4 estagiários por semestre. Como já explicado, por solicitação da liderança comunitária, houve uma única interrupção, de março a agosto de 2005, para a realização de obras no Posto. Há também os sujeitos que nos procuram ocasionalmente, “porque estão precisando conversar com um psicólogo”. Denominamos este tipo de atendimento de plantão psicológico, por meio de entrevistas realizadas pelos estagiários.

Como acredito que o assistencialismo não favorece a construção de um sujeito autônomo, considerando a importância do pagamento no atendimento psicológico, os pacientes atendidos pelos estagiários pagam com um quilo de alimento não-perecível. Os alimentos recolhidos são revertidos para a própria comunidade.

As histórias analisadas na sua singularidade com mulheres donas-de-casa, domésticas, comerciárias, mães, migrantes nordestinas e cariocas apresentam queixas variadas, referentes a sintomas como apatia, dores no corpo, medo, angústia e somatizações. A busca por um psicólogo é, quase sempre, antecedida de tentativas “não bem sucedidas” de medicações e consultas a neurologistas e psiquiatras. A indicação para um psicólogo vem, muitas vezes, do próprio médico que medica a paciente.

Refletir sobre essas pessoas que padecem de um desamparo social e discursivo, como aponta o psicanalista Mário Pujo (2000), contribui para a elucidação dos chamados processos de exclusão social. Não nos esqueçamos que a exclusão, como aponta Sawaia, guarda dimensões materiais, políticas, relacionais e subjetivas.

Diante de muitas questões que surgem numa Clínica Social, tentarei levantar alguns pontos considerados na trajetória no Posto em Muzema e que possam apostar na produção do saber do sujeito. Não intenciono generalizar um percurso clínico de sujeitos excluídos socialmente, mas trazer idéias que possam articular, como já exposto, o imaginário hegemônico e a alteridade, o olhar para o sujeito singular no capitalismo globalizado. Como reconhecer os sujeitos que nos são encaminhados como sujeitos do desejo?

O trabalho da psicanalista Miriam Debieux Rosa (2002), “Uma escuta psicanalítica das Vidas Secas” mostra-se elucidativo para tal proposta. A autora reflete sobre os efeitos subjetivos e intersubjetivos da pobreza extrema e da exclusão social. Para esta autora, a escuta desses sujeitos pode tanto lhes propiciar dar andamento à articulações significantes, rompendo com identificações imaginárias, como contribuir para elucidar alguns dos efeitos subjetivos do “bom” funcionamento do sistema. Esta autora destaca o jogo imaginário e simbólico que se interpõe como resistência na escuta de sujeitos sob desamparo social e discursivo.

A exclusão ao acesso de bens, a exclusão dos modos de gozo deste momento da cultura, tem como consequência, no sujeito, um efeito de resto. Não se deve confundir esse lugar de resto na estrutura social com uma subjetivação da falta, que promove o desejo. A identificação do sujeito a este lugar de resto, de dejetos, é um dos fatores que dificulta o seu posicionamento na trama do saber e que vai caracterizar o seu discurso, marcado, por vezes, pelo silenciamento. É necessário considerar se a carência de recursos biológicos, econômicos e morais está impedindo a elaboração simbólica que poderia dar forma sintomática ao real, e/ou se a simbolização está se operando com os recursos discursivos daquele sujeito.

A escuta clínica implica, seguindo Rosa, que o analista suporte a transferência, ou seja, ocupe o lugar de suposto-saber sobre o sujeito. O campo transferencial permite uma relação que estrutura a produção do saber do sujeito, desde que o psicanalista renuncie ao domínio da situação e, pontuando e interpretando, possibilite a produção de efeitos de significação no sujeito: sujeito do desejo, engendrado pela cultura, mas que, na sua condição de dividido, pode transcender ao lugar em que é colocado e apontar na direção de seu desejo.

Esta autora sinaliza um lado desta relação transferencial: a da resistência que paralisa a escuta clínica. Resistência e transferência são facetas do mesmo fenômeno, sendo que, em Freud, a resistência é egóica e ocorre quando o paciente está próximo de tornar compreensível alguns de seus conflitos centrais. De acordo com Rosa, Lacan mostra outro aspecto da resistência, a do analista, e não a do paciente, ou seja, os impedimentos que estão na escuta e não no sujeito que fala.

Na relação analista – analisando, os sujeitos ocupam lugares opostos na estrutura social: a inclusão e a exclusão, frente a frente. A resistência à escuta do discurso de tais pessoas pode manifestar-se, do lado do psicanalista, sob o peso da situação social. A complexidade da situação social dificulta a relação intersubjetiva necessária ao atendimento clínico. O resultado é que estas pessoas são mais uma vez excluídas, agora por parte daqueles que deveriam escutar não apenas pessoas de uma classe social determinada, mas o sujeito.

Outro ponto a ser considerado neste contexto implica aderir à teoria e às formas usuais de trabalho, desconsiderando outras formas de expressão do sofrimento, interpretando as manifestações do sujeito como resistência ao trabalho ou ausência de demanda em relação ao mesmo. Pode-se diagnosticar o sujeito por sua expressão, apontando pobreza intelectual ou emocional, estrutura psicótica ou perversa, antes de escutá-lo. Desta forma, a pregnância imaginária da miséria e uma suposta distância dos ideais da cultura podem ser um obstáculo para a escuta, para o reconhecimento do desejo do sujeito na transferência, levando a interpretar como falta de recursos do sujeito a sua negativa de falar, própria de quem precisa assegurar-se do outro antes de levantar alguma pergunta sobre o seu sofrimento.

Rosa refere-se a Nicoletti (2000), que indica outros riscos nesta situação. Um deles é o de ficar numa posição de desconhecimento dos fatores que afetam a pobreza extrema. Sua conseqüência, na abordagem clínica, é responsabilizar o sujeito pela mesma, presumindo uma decisão onde há uma lógica do mercado. Outro risco está na vitimização do sujeito, o que dificulta o seu reconhecimento como desejante, capaz de reconhecer-se em suas determinações inconscientes, em seu lugar de desejo do Outro. Esta posição de vítima do sujeito foi, constantemente, constatada na prática clínica dos sujeitos que atendemos em Muzema.

A escuta psicanalítica, prossegue Rosa, supõe romper com o pacto de silêncio do grupo social a que pertencemos e do qual usufruímos; usufruto que supõe a ignorância sobre as determinações da miséria do outro e a reflexão sobre a igualdade entre os homens, sendo que o que costumamos fazer é excluí-los.

Este sujeito que está sob condição traumática frente a uma impotência ao Outro, consistente e resistente em barrar qualquer acesso à condição de uma lógica fálica e desejante, cala-se e tende a suprimir sua condição de sujeito.

O sujeito constrói, então, uma barreira sólida e necessária, que Rosa chama de emudecimento do sujeito e de apatia necessária, rompida por alguns com reações violentas. A autora observa nessa suspensão temporária e não-estrutural, às vezes podendo ser até da vida inteira, um modo de resguardo do sujeito ante a posição de resto na estrutura social. Uma proteção necessária para a sobrevivência psíquica, uma espera, uma esperança.

A escuta que supõe romper barreiras e resgatar a experiência compartilhada com o outro deve ser uma escuta como testemunho e resgate da memória. Como vivido na clínica em Muzema e revelado por Rosa, algumas situações de escuta fazem surgir ali, onde parecia haver apenas vidas secas, o sujeito desejante, vivo.

É preciso prestar atenção ao relato como uma repetição automática e que se detém apenas em atualizar o traumático, ou ao relato que parece feito para saciar a curiosidade do outro e que passa mais de uma exposição do sofrimento para o deleite do outro, expondo o grotesco.

A escuta psicanalítica supõe a presença do outro desejante em tudo que ela implica de resistência do analista, o seu limite, o limite do fantasma que suporta o analista e que o norteia para detectar quando o dizer pode ser compartilhado em experiência de um sujeito na história ou quando é puro gozo no sofrimento, o seu próprio ou do outro.

Diante de todas estas idéias apresentadas por Rosa (2002) com as quais articulo a experiência da clínica em Muzema, sinalizo a importância da valorização das narrativas, caminhando na contra-mão de um crescente desamparo discursivo em que se encontram os sujeitos que não acompanham a lógica discursiva do mercado.

Na clínica em Muzema, acompanhamos mulheres que faziam uso de medicação no início do tratamento e conseguiram suspender a medicação no decorrer do trabalho de análise, ou aquelas em que o próprio clínico geral constata a melhora do seu estado geral de saúde, após o atendimento psicológico. Este fato nos fez apostar na importância da escuta psicanalítica. Reconhecemos que não assumimos uma posição tecnicista e intencional de supressão de sintomas, já que esta não é a proposta da psicanálise.

Tentarei, agora, mostrar a posição que tivemos diante de uma significativa procura de atendimento psicológico para crianças no Posto.

A criação do grupo de leituras infantis nos faz pensar na possibilidade de estender o nosso trabalho para a própria comunidade e de promover uma clínica ampliada. Acreditamos que a instituição se apresenta como espaço de mediação entre o que é da ordem do social e do individual, possibilitando-nos, por este modo de olhar a instituição, uma ação na comunidade.

No trabalho no Posto em Muzema e em outras instituições, entendemos a complexidade que representa esta saída da instituição. Para que tal proposta ocorra, buscamos um olhar para a realidade institucional no que diz respeito à ordem do instituído (lugar da instituição no sistema sócio-econômico-político, identidade, identidade social, história), no que é da ordem do funcional (hierarquia, sistemas de decisão, divisão de papéis), e no que é da ordem do sujeito e das relações pessoais (Rochaël Nasciutti, J. 1999).

Na relação que construímos com os moradores e liderança comunitária, refletimos, constantemente, sobre uma posição de estar “próximo e distante”, que aprendemos em pesquisa, procurando buscar um olhar para os sujeitos e não apenas para os papéis sociais que os mesmos desempenham. Esta atitude nos convida a uma investigação sobre os nossos próprios preconceitos.

Cientes disso, apostamos na relação que construímos com as crianças, com as famílias e com a coordenação do Posto. A nossa compreensão e paciência na dinâmica em que vivemos todos estes anos não implica uma alienação da realidade das instituições, mas uma espera diante da transformação daquilo que compreendemos como cristalizado e instituído.

Como surgiu o grupo de leituras infantis?

A clínica ampliada se desenvolve na superação das dicotomias indivíduo e sociedade, psíquico e social, mental e físico, clínica e política, articulando-se a todo um contexto institucional em que estamos inseridos e com questões que se apresentam na cultura contemporânea. A constatação dos impedimentos e dificuldades encontradas, no caso da experiência em Muzema, não se apresentou

como um obstáculo para que o nosso trabalho tivesse uma dinâmica própria, mas serviu como analisadores dos nossos fazeres no Posto.

Bezerra (1999, apud Rosa, 2002) propõe que a clínica é reinvenção, é ensaio, é experimentação, lugar da renovação da escuta e do olhar, condição, segundo este autor, para superar as dicotomias acima citadas. Este autor afirma que toda clínica é social e toda política diz respeito à vida subjetiva de cada indivíduo. A singularidade [...] só pode surgir e ser experimentada no campo de suas relações sociais. Estas, por sua vez, só ganham significação, só se reproduzem ou se modificam pela apreensão que os sujeitos fazem delas.

Atentos a esta posição de Bezerra, desde o início da nossa atuação, constatamos uma grande procura para atendimento psicológico infantil. Muitas crianças nas quais fizemos avaliação psicológica, não apresentavam indícios de necessidade de atendimento psicoterápico. Decidimos, por este motivo, criar um grupo de leituras infantis (início em fevereiro de 2003), mas continuamos a realizar avaliação psicológica e atendimento em caso de indicação. Recebemos, no grupo, crianças na faixa etária entre 5 a 12 anos e atualmente estamos com dois grupos, separados por idade.

Com o grupo de leituras, pudemos trabalhar com um número maior de crianças e conhecer as famílias, proporcionando uma escuta tanto em relação àquilo que as crianças exteriorizam, quanto em torno das questões familiares.

A demanda por tratamento infantil por parte das mães foi observada, em muitas situações, como uma busca de ajuda para elas próprias. Notamos, por parte das mães ou dos solicitantes, queixas referentes ao cotidiano de suas vidas, às dificuldades de aprendizagem e hiperatividade das crianças.

Podemos apostar em princípios norteadores deste trabalho, acompanhando a experiência de Teixeira e Santos (2004), no Serviço de Psicologia do ambulatório de Bias Fortes do HC/UFMG e que reforçam a nossa posição no trabalho com as crianças: a valorização da dimensão subjetiva e social fortalecendo o compromisso com os direitos do cidadão; apoio à construção de redes cooperativas, solidárias e comprometidas com a produção de saúde e com a produção de sujeitos; construção de autonomia e protagonismo dos sujeitos, co-responsabilidade desses sujeitos no processo de gerenciamento de instâncias administrativas de toda a sociedade.

Estes autores consideram a atenção psicológica à criança um serviço de relevância social, já que o atendimento ao menor é contemplado como prioridade nas políticas de saúde pública. A partir do conhecimento da existência de um grande número de pedidos de avaliação de interconsulta para atendimento psicológico de crianças no ambulatório Bias Fortes, os mesmos implantaram uma rotina de triagem desses pedidos.

Com o desenvolvimento do grupo de leituras, houve, também, uma urgência em deixar, à disposição das famílias, uma relação de serviços para promover o acesso dos usuários à rede de serviços de saúde. Constatamos queixas relativas à procura de clínicos gerais, psiquiatras, neurologistas, psicopedagogos, fonoaudiólogos, dentistas, etc.

O grupo também se apresenta como um espaço para o brincar, para a escuta de suas questões trazidas e para a produção de sentidos que possibilitem ressignificar sentidos cristalizados.

Como exemplo, podemos citar a observação de uma menina de nove anos do grupo de leituras de um estagiário. Ela aponta o posicionamento deste coordenador do grupo como não-autoritário, diferente de outros modelos de autoridade já conhecidos em sua vida.

Este grupo é aberto, sujeito a modificações a cada encontro. Novas crianças poderão ingressar e outras sair. Fazemos reuniões com os pais uma vez por mês e os escutamos, também. A presença dos pais nas reuniões ocorre de uma forma não muito expressiva, mas continuamos insistindo em convidá-los, colocando-nos à disposição para qualquer conversa.

O grupo de leituras não se propõe a ser um tratamento, mas reconhecemos ser um dispositivo terapêutico. Podemos citar o bilhete deixado por uma menina atendida por uma estagiária: “Tias, vocês são como da minha família são minhas amigas. Eu estou melhorando com a ajuda de vocês, não tenho mais vergonha de falar com as pessoas, eu converso melhor com os adultos, eu me sinto mais à vontade... E sem mais receio de errar... Brinco mais, não como antes “invergonhada”, agora adoro conversar com os adultos.”

Observamos, ao longo destes anos, que as crianças apresentam uma atitude de distanciamento da leitura, desejando mesmo é brincar: jogar, pintar, desenhar, dramatizar, trabalhar com argila e ouvir histórias. Atribuímos a recusa da leitura

por parte das crianças alfabetizadas ao fato das mesmas apresentarem uma história de um rendimento escolar deficiente e com inúmeros tropeços. Reparamos que, mesmo apresentando dificuldades nas leituras, o nome “grupo de leituras” ou “roda de leituras” é aceito e, constantemente, verbalizado por todos da comunidade, crianças e adultos.

Mas, em contra-partida, o desejo de brincar, evidenciado nos encontros, sinaliza uma forma de comunicação, uma capacidade de criação das crianças.

As dúvidas e os questionamentos pelo fato de estarmos tomando uma posição distinta de um atendimento psicológico tradicional ficaram evidentes. Optamos, cada vez mais, por valorizar o brincar e a própria busca das crianças pelo grupo, sem o acompanhamento dos pais. Afinal, a procura pelo grupo é um desejo delas.

Seguindo o grupo de leituras, desde o seu início, podemos perceber hoje as crianças mais confiantes ao procurarem o grupo, mas ao mesmo tempo menos controladas e obedientes. Os primeiros estagiários queixavam-se de uma aparente apatia e falta de atividade das crianças.

Recentemente, ouvimos no grupo a mesma constatação que já ouvimos dos líderes e de alguns adultos sobre o trabalho do psicólogo: *“Falamos para as pessoas, quando viemos para o grupo, que os psicólogos não trabalham somente com os loucos”*. Sobre esta preciosa reflexão, postulamos: estar autorizado para valorizar a subjetividade humana implica uma mudança de posição na forma de ver o próprio homem em nossa cultura?

A partir deste reconhecimento e desconstrução do trabalho do psicólogo, estamos conversando com as crianças sobre as visitas domiciliares dos estagiários. Desejamos ouvir as famílias e dar início a um outro momento do nosso trabalho. Temos uma compreensão de que já não somos mais estranhos e que é possível, para aqueles que nos conheceram, construir uma relação de confiança conosco.

Kanter (2000) mostra-nos a importância de assumirmos o papel de “participantes transicionais” em contextos de clínica social com crianças. Este autor, apoiado em Winnicott, revela que, no trabalho em comunidade, nossa atuação se estende além da sala do consultório, além da aliança psicoterapêutica. De forma diferente de uma psicoterapia tradicional, analisa Kanter, podemos ter uma participação no cotidiano da vida da comunidade. Nós não apenas escutamos

as pessoas falarem sobre suas vidas, mas começamos, aos poucos, a participar delas. Tal posição de participante transicional pode facilitar a própria intervenção e propiciar a capacidade do próprio sujeito de cuidar de si mesmo.

Recorrendo, então, a Winnicott (1975), sabemos que o autor introduz o termo “objeto transicional” ou “fenômeno transicional” para designar a área intermediária de experiência, entre o polegar e o ursinho, entre o erotismo oral e a verdadeira relação de objeto. O objeto material (brinquedo, animal de pelúcia ou pedaço de pano) permite que a criança efetue a transição necessária entre a primeira relação oral com a mãe e uma verdadeira relação de objeto.

Winnicott emprega o termo “experiência cultural” como uma ampliação da idéia dos fenômenos transicionais e da brincadeira. A ênfase está na experiência, utilizando o autor a palavra “cultura” como algo que pertence ao fundo comum da humanidade, para o qual indivíduos e grupos podem contribuir. O lugar em que a experiência cultural se localiza está no espaço potencial existente entre o indivíduo e o meio ambiente (originalmente, o objeto). O mesmo se pode dizer do brincar. A experiência criativa começa com o viver criativo, manifestado, inicialmente, com a brincadeira. Para todo indivíduo, o uso desse espaço é determinado pelas experiências de vida que se efetuam nos estágios primitivos de sua existência. O espaço potencial acontece apenas em relação a um sentimento de confiança por parte do bebê, confiança relacionada à fidedignidade da figura materna ou dos elementos ambientais.

O desejo de brincar das crianças pode ser fortalecido junto ao participante transicional, que pode ampliar a experiência cultural das mesmas com as brincadeiras. O desenvolvimento da capacidade de brincar, para Kanter, não se aprende com esforços e regras estabelecidas, mas, certamente, brincando. Este autor destaca que observar as atividades recreativas do cotidiano das crianças da comunidade também se apresenta como uma análise fecunda para o contexto de clínica social. No caso de Muzema, como já apontado, observamos muitas insatisfações sobre as atividades de lazer das crianças e adultos.

Vejo o grupo de leituras como uma conquista da nossa equipe. Numa das reuniões de que participamos com a liderança comunitária, sugerimos a criação de uma biblioteca no Posto. A idéia foi aceita e hoje já se encontra pronta, mas, no presente momento, não está funcionando.

Ressalto que o grupo com crianças não se apresenta como um obstáculo para os moradores e para a liderança comunitária, diferentemente do que ocorre com outro tipo de grupo com adultos. Não tivemos acesso neste trabalho a outros profissionais do Posto, mas valorizamos a importância de um viés multiprofissional.

Na clínica com as crianças e com as mulheres, constatamos a urgência de uma articulação, pelo Estado, das questões da saúde com as políticas sociais. Estamos, neste momento, realizando aquilo que entendemos por Clínica Ampliada, Clínica do Social e/ou Clínica da Diferença.

Desta forma, partilho com Benevides (2002), que questiona: “Voltar a clínica, definida essencialmente como atividade individual nas classes populares, é fazê-la social? (p.132).

Podemos responder a Benevides com o que vimos em Rosa, que diz ser possível vislumbrar o efeito estruturante e organizador da escuta psicanalítica nas situações mais adversas, podendo o sujeito resistir e encontrar brechas na estrutura social para se manifestar, embora isto não seja suficiente. Como já explicado, para além da constatação dos efeitos subjetivos da exclusão social, diz Rosa, a ética implica promoção de modificações nas estruturas sociais e políticas que sustentam essa situação social.

O desamparo social promove os mais diferentes efeitos, desde o sofrimento humano, até a produção em série de vidas desperdiçadas, constatadas em muitas situações experimentadas na clínica, não sendo nosso propósito, neste trabalho, mostrar “estudos de casos”, mas fazer valerem as reflexões que foram mostradas até aqui e buscar interlocutores que tenham o mesmo propósito que o nosso.

Na clínica em Muzema, atendemos mulheres nordestinas e cariocas e ouvimos, em alguns momentos, o mesmo discurso dos analisandos de muitos profissionais que trabalham nos consultórios: “*meu filho é hiperativo e toma ritalina*”, “*tenho problemas de depressão, o psiquiatra do hospital não resolve, mas preciso dos remédios*”, “*busquei um psicólogo porque meu filho não está bem na escola*”, “*não me sinto bonita e quero emagrecer*” (mulher com 50 kg), “*já sou velha*” (mulher com 40 anos), etc. A lógica do mercado está presente nestes

discursos e, aí, reiteramos todas as conclusões feitas, que apostem na escuta do sujeito e promovam o caráter ético e político desta escuta.

O que desejamos é a valorização da produção humana e de sujeitos capazes de viver a dialética da realidade subjetiva e objetiva criativamente e singularmente. Entendemos que a cidadania é, também, construída a partir de uma possibilidade de mudança na posição subjetiva dos sujeitos e que, na clínica em Muzema, precisamos construir, tecer e costurar e não adaptar.

Como já visto neste estudo, a proposta mais transformadora da clínica amparada, clínica do social ou clínica do desamparo está em pensar e lutar para além das reflexões que o analista assume na sua experiência clínica. Para objetivar esta proposta em políticas públicas e sociais, devemos realizar pesquisas que promovam conhecimentos sobre novos contextos. Como nos ensinaram Freud, Bakhtin, Benjamin e outros autores, vamos valorizar a experiência e buscar articulações entre o mundo da teoria e o mundo da vida.

5

Considerações Finais

“...Quem sabe o que se dá em mim?
Quem sabe o que será de nós?
O tempo que antecipa o fim
Também desata os nós
Quem sabe soletrar adeus
Sem lágrimas, nenhuma dor
Os pássaros atrás do sol
As dunas de poeira
O céu de anil no pólo sul
Há dinamite no paiol
Não há limite no anormal
É que nem sempre o amor
É tão azul...”.

Novamente - Alexandre Lemos e

Fred Martins

Finalizando...

“A gente não quer só comida, a gente quer comida, diversão e arte”.

Titãs

Chegando às considerações finais, tomo um caminho similar à posição tomada na elaboração dos capítulos desta tese. Procuro valorizar o próprio percurso do trabalho no Posto e em Muzema. Penso em “construção de resultados” e levo em conta o caráter dinâmico e provisório de todo o conhecimento produzido neste trabalho.

Entendo que o objetivo deste estudo, apresentado na introdução, revelando os desdobramentos de minha atuação, desde janeiro de 2002, como supervisora em Psicologia Comunitária na localidade de Muzema, tenha sido, de alguma forma, alcançado. Os desdobramentos implicam uma investigação mais elaborada de questões que se apresentaram de forma objetiva nesta trajetória. Tais assuntos foram considerados e discutidos por mim e pelos estagiários em muitos momentos em que nos encontramos. As reflexões sobre o individualismo, a ausência do Estado e a realidade de sujeitos refugados são analisadas a partir de uma escuta de aspectos que partiram da própria clínica realizada no Posto e de uma observação participante na comunidade. Estes são temas que expressam o contexto de nossas

vidas hoje, refletem, ainda, pontos nevralgicos que nos fazem sentir impotentes, mas que não podemos tomar como o “natural” deste momento histórico.

Destaco a experiência coletiva que pude viver com os estagiários como um ponto que desafia as críticas feitas sobre o individualismo de nossos tempos. Além disto, citando mais uma vez o sociólogo Bauman (2003), no mundo atual somos convocados a buscar soluções biográficas para contradições sistêmicas, procurando a salvação individual de problemas compartilhados.

Muzema é contemporânea. Neste estudo, é um microcosmo de um contexto mais amplo de análise. Como analisa este autor, onde o Estado fracassou, poderá a comunidade local fornecer a segurança.

No início deste trabalho, em 2002, convivi, da mesma forma que expressam muitos moradores, com uma percepção de que naquele lugar “não havia violência”. Com o passar dos anos, a relação construída com a liderança local e a própria exposição da mídia sobre aquela região, fazem um novo discurso emergir, “*aqui tem violência como qualquer lugar*”, “*aqui não tem tráfico, nem milícia*”. A “*polícia mineira*”, termo usado por quem vive naquela região, é aparentemente substituído por “*milícia*”. Reflito sobre a construção da subjetividade dos sujeitos nestas comunidades e sobre a forma como os mesmos circulam em diferentes locais da cidade.

Além disto, após a exposição da mídia sobre a realidade dos moradores do Rio de Janeiro que estão sob o controle do tráfico ou das milícias, observo a plasticidade com que este discurso é aceito pela população carioca, como algo já pertencente ao cotidiano urbano. O Estado de Exceção vira a regra de nossas vidas, sem que tomemos conhecimento das causas que nos levam à incorporação desta realidade.

Diante deste contexto, reitero o que já disse sobre o fortalecimento da experiência coletiva. É desta forma que sou instigada a continuar esta tese e penso que, na prática do trabalho do psicólogo, a articulação teórico-prática promove além de uma práxis, um posicionamento ético e político frente à nossa realidade social.

Neste sentido, toda clínica é política, pois acredito na indissociabilidade entre indivíduo e sociedade. No reconhecimento do sujeito em suas determinações inconscientes, temos a chance de transgredir os resíduos expulsos, referentes a

uma sociedade que impõe a homogeneização das subjetividades, apostando no sujeito em sua singularidade. Tal singularidade, decorrente da valorização do sujeito inconsciente, pode mostrar-se como uma condição fértil para que o sujeito possa transitar nos pólos individual e coletivo, fortalecendo sua capacidade de crítica de si mesmo e da realidade social.

Como já constatado, as minorias são as que identificam a problemática da subjetividade inconsciente, no campo social. Elas representam pólos de resistência e possibilidades de transformação social. Nesta tese, faço uma reflexão sobre a distinção entre as “pessoas-margens” e as minorias. No trabalho do psicólogo, penso sobre a possibilidade de, equivocadamente, exercemos o controle, buscarmos uma assistência vigiada e termos uma posição de correção, diante das marginalidades. Como explica Jacques Donzelot (1986), onde as referências fixas desapareceram, o indivíduo sente a necessidade de ser apoiado, mas não dirigido.

Sugiro a construção de políticas públicas em Muzema que incentivem pontos que podem ter início no saneamento básico e alcancem redes de apoio social, junto às famílias. Observo, através da posição das crianças no grupo de leituras infantis, que o binômio família-escola não caminha de mãos dadas. Na construção da subjetividade destas crianças, posso ver que estas instituições, família e escola, além de não estabelecerem um diálogo, uma troca, deixam-nas entregues a sua própria sorte. Desde cedo, elas ficam sozinhas, diante de suas dificuldades. Estes entraves, que poderiam ser vistos como propulsores do desenvolvimento infantil, são tomados como pontos fixos de uma subjetividade, ainda em construção. Vejo que o prazer que demonstram no ato de brincar e a confiança que hoje depositam neste trabalho fazem emergir um mundo infantil, ainda não explorado pelos seus pares.

Desta forma, o objetivo que marco neste trabalho junto ao estagiário, assumindo o papel de “participante transicional”, é que este possa inserir-se como um possível mediador entre a realidade subjetiva e objetiva destas crianças. Destaco o reconhecimento daquilo que as crianças são capazes de produzir naquele espaço e não enfatizo o que elas não são capazes. Apesar de conhecer suas histórias, não tenho o propósito de dar ênfase a sintomas, dificuldades e patologias.

Projetos de lazer e educação em Muzema incentivariam seus moradores a buscarem atividades produtivas para suas vidas, dentro e fora de Muzema. Tais sugestões não seguem a lógica do espetáculo, do capital multinacional, mas exigem compartilhamento, respeito pelo próximo, afeto e capacidade de lutarmos pelos direitos iguais de sermos humanos. Pelo que pude escutar durante todos estes anos nesta localidade, o lazer é almejado por uma grande parte dos moradores e, no trabalho com as crianças, tem-se a aprovação dos pais, da liderança comunitária e das próprias crianças.

Na experiência em Psicologia Comunitária, conviver com os obstáculos que surgem, inerentes às questões referentes a um determinado contexto, implica reconhecer as contradições locais. Cabe ao profissional, ao pesquisador lidar com este paradoxo e com o “vão” que surge em seu caminho. É neste vão que poderá emergir algo novo. Apresento a importância de uma análise global e local, distanciando-se de um julgamento moral dos fatos, mas apostando naquilo que é revelado a cada momento.

Nesta experiência de Muzema, confirmo a importância da pesquisa, pois foi a partir dela que alcançamos, na clínica que desenvolvemos no Posto, uma dinâmica observada recentemente mais flexível e uma aproximação maior da coordenação e da própria comunidade com nosso trabalho. A discussão dos próprios líderes e crianças que *“psicólogo não trabalha só com louco”* foi analisada por todo o nosso grupo, como um ponto em que alcançamos transformações em alguns sujeitos, no tocante a uma conscientização sobre o direito de que temos de amparo subjetivo e de uma conquista em relativizar aquilo que é normal e/ou patológico sobre a vida humana.

Nas minhas primeiras tentativas de inserção na comunidade e pela própria experiência nas entrevistas, noto um fechamento dos moradores. Em alguns momentos, precisei recorrer à coordenação para facilitar esta entrada na comunidade e de ter aceitação dos próprios moradores, obtendo sucesso nestas tentativas.

Nas devoluções que fiz sobre o “viver em comunidade”, uma mulher retornou para o Nordeste e outra mais velha faleceu. Nas outras que reencontrei, pude constatar uma maior confiança na relação construída com o pesquisador, satisfação por terem sido procuradas e interesse em participar da entrevista. A

complexidade do viver em comunidade, as dificuldades das amizades, ocasionadas pelo medo das “más companhias”, o sentirem-se sozinhas, a necessidade de respeitar o outro, pois todos vivem próximos, são algumas idéias levantadas pelas mulheres, além daquelas já apontadas nesta tese.

A tentativa de construir com as mesmas algumas conclusões, partiu de uma intenção que tive, com cada uma, de recapitular as mesmas perguntas que havia feito no primeiro encontro, apresentando algumas observações gerais sobre as falas das mulheres entrevistadas. O que de novo surgiu foi uma maior espontaneidade, com uma aparente auto-estima mais elevada. O espaço dialógico (Eu-Tu), apontado por Buber como um espaço político, foi por mim pensado nas atitudes demonstradas por elas. Considera-se, ainda, que numa aproximação com um outro não-reconhecido como cidadão, com direitos e deveres, possa emergir, na intersubjetividade, o diálogo, conforme já dito, como contexto para a problematização e reconstrução cultural.

Observe, através das respostas, nestas entrevistas com as mulheres, que há uma compreensão de que “*comunidade é diálogo, união*”, concomitantemente ao entendimento que “*estar em comunidade significa problemas constantes*”, tomando as palavras do próprio líder comunitário de Muzema. Constatei que, quando verbalizei para as mulheres que esta ambivalência é vivida em quase todos os lugares, as mesmas demonstraram um alívio, sentindo-se menos temerosas em perceber tal fato.

Diante destas considerações, vejo Muzema, em alguns momentos, vivendo um círculo aconchegante. Algo que permanece da cultura nordestina, do impacto da migração, das perdas familiares, da chegada num grande centro, deste entendimento compartilhado. Neste sentido, a comunicação entre os de dentro é densa, a recusa ao estranho é nítida. Não há como penetrarmos neste “non-sense” que escapa a qualquer tentativa de nomeação.

Segundo Vilhena (2004), nenhuma identidade, seja ela individual ou coletiva, pode ser construída fora do grupo de referência. A autora fala de sujeitos inseridos nas violências modernas, estas apresentando um traço específico, oriundo dos ideais de igualdade, de individualismo e autonomia, e de intolerância ao outro. Estes sujeitos lutam por uma referência que lhes dê um sentimento de pertencimento, de inclusão.

Zamora (1999) pontua uma mudança em termos da sociabilidade comunitária, provocada pelo aumento da violência nas favelas cariocas. Para esta autora, grande parte da população vive um confinamento que se desconhecia há algum tempo.

Desta forma, percebo que tal confinamento, já está inserido em diversos segmentos da sociedade, impedindo a valorização do espaço público e as trocas com os nossos pares, de diferentes esferas da nossa cidade. Como afirma Vilhena, “a organização do território da cidade é uma projeção do estado em que as relações sociais se encontram... é também no lugar, enquanto construção social, que os sujeitos produzem sua subjetividade (Vilhena, 2004, p.109-110) ”.

Em Muzema, presencio que o investimento afetivo no lugar, naquele território, propicia mudanças na subjetividade do próprio pesquisador e promove o reconhecimento da potência de sujeitos desconhecidos e não-reconhecidos como cidadãos em nossa sociedade.

Tive a intenção, neste estudo, de mostrar uma galeria dos desconhecidos, refletindo nas práticas cotidianas o “quantum” somos tomados pelas mercadorias do Rio das Vitruínas. Para a concepção marxista, o individualismo, inimigo das relações comunitárias, é fruto do “fetichismo” da mercadoria. Como vimos, esta concepção situa, historicamente, o debate comunidade e sociedade no capitalismo, no centro da luta de classes. Viver em comunidade implica testemunhar a cultura em que vivemos, se não nos colocarmos no lugar de “sujeitos da história”, favorecemos a alienação, condição propiciadora da exclusão social. Procurei mostrar este posicionamento, a partir de um aprofundamento teórico na Psicologia Social Comunitária. Esta pode se apresentar como um projeto coletivo de resistência à individualização do social da atualidade.

Finalizando esta tese, mas continuando nossas atividades no Posto, convido todos os interessados para que conheçam Muzema e construam junto conosco, novos olhares nesta e em outras galerias de desconhecidos da nossa cidade.

Referências bibliográficas

“Eu não posso me arranjar sem um outro, eu não posso
me tornar eu mesmo sem um outro; eu tenho de me
encontrar num outro por encontrar um outro em mim”.

Mikhail Bakhtin

ABREU, J. L. N. O flâneur e a cidade na literatura brasileira: proposta de uma leitura benjaminiana. **Mneme_Revista Virtual de Humanidades**. Rio Grande do Norte: UFRN, v.5, n.10, abr./jun. 2004. Disponível em: <http://www.seol.com.br/mneme>. Acesso em: 16 maio 2007.

AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

———. **Homo sacer**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ALLPORT, G.W. The historical background of modern social psychology. 1954. In: FARR, R. **As Representações Sociais: a teoria e sua história**. In: GUARESCHI, P. & JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.31-59.

ALVITO, M. **As Cores de Acari: uma favela carioca**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

ANDERY, A.A. Psicologia na comunidade. In: **Psicologia Social _O Homem em Movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1992. p.203-220.

ANTUNES, A.M.A. **O processo de autonomização da Psicologia no Brasil 1890/1930** _ uma contribuição aos estudos em História da Psicologia. Tese de Doutorado. Puc-São Paulo, 1991.

———. **A Psicologia no Brasil: leitura histórica sobre sua constituição**. São Paulo: Enimarco, 1999.

ARENDT, R.. Psicologia Comunitária: Teoria e Metodologia. In: **Revista Psicologia: Reflexão e Crítica**, Porto Alegre: UFRGS, v. 10. nº1, 1997. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/188/18810103.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2004.

———. Rio cidade invisível. In: CASTRO, R.V.D.; VILHENA, J.; ZAMORA, M. H. (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p.127-145.

ARENDT, R.; TSALLIS, A. O (s) Cotidiano(s) d(os) Ri (os) de Janeiro. In: Spink, M.J.; Spink, P. (Orgs.). **Práticas Cotidianas e naturalização da desigualdade: uma semana de notícias nos jornais**. São Paulo: Cortez, 2006. p.66-87.

ARENDT, H. **As Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1951.

AUGRAS, M. O Terreiro na Academia. In: MARTINS, C. & LODY, R. (Orgs.) Faraimará - **O Caçador traz alegria**. Mãe Stella. Sessenta anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 46-59.

BAKHTIN, M. (1919). Arte e Responsabilidade. In: **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.33-34.

———. (1974) Metodologia das Ciências Humanas. In: **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.393-410.

———. Marxismo e Filosofia da Linguagem. São Paulo: Hucitec, 1986. In: MINAYO, M.C.S. O Conceito de Representações Sociais dentro da Sociologia Clássica. p.89-111. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

BAPTISTA, L.A.S. **A fábrica de interiores**: a formação psi em questão. Niterói: UFF, 2000.

BATISTA, V.M. O Medo na cidade do Rio de Janeiro. In: CASTRO, R.V.D.; VILHENA, J.; ZAMORA, M. H. (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p.45-55.

———. O Medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história. Rio de Janeiro: Revan, 2003. In: VILHENA, J. Da cultura do medo à fraternidade como laço social. In: CASTRO, R.V.D.; VILHENA, J.; ZAMORA, M. H. (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p.19-43.

BARUS-MICHEL, J. Le checheur premier objet de la recherche. **Bulletin de Psychologie**. Laboratoire de Psychologie clinique. Paris: Université de Paris VII, tome XXXIX, no.377, sept./oct. 1986. p.801-808.

BAUMAN, Z. **Comunidade**. A Busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

———. **Vidas Desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEGAG, A. & CHAOUITE, A. **Ecarts d'Identité**. Paris: Seuil, 1990.

BENEVIDES DE BARROS, R.D. et al. A desinstitucionalização da loucura, os estabelecimentos de cuidado e as práticas grupais. In: JACÓ-VILELA, A. M.; CEREZZO, A.C; CONDE RODRIGUES, H. DE B. (Orgs). **Clio-psyché hoje**: fazeres e dizeres psi na história do Brasil. Rio de Janeiro: Relumê Dumará: FAPERJ, 2001. p.65-70.

———. Clínica e Social: polaridades que se opõem/ complementam ou falsa dicotomia? In: BENEVIDES DE BARROS, R.; PASSOS, E.; RAUTER, C. **Clínica e política**: subjetividade e violação dos direitos humanos (Orgs). Equipe Clínico-Grupál, Grupo Tortura Nunca Mais. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia / Editora Te Corá, 2002. p.123-139.

BENEVIDES DE BARROS, R.; PASSOS, E.; RAUTER, C. (Orgs.). **Clínica e política: subjetividade e violação dos direitos humanos**. Equipe Clínico-Grupál, Grupo Tortura Nunca Mais. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia / Editora Te Corá, 2002.

BENJAMIN, W. (1915) A vida dos estudantes. In: **Reflexões: a criança o brinquedo e a educação**. São Paulo: Summus, 1984. p.31-41.

———. O Flanêur. In: **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. (Obras escolhidas v.3); São Paulo. Brasiliense, 1991. p.33-65.

———. **Rua de Mão Única**. Obras Escolhidas II. São Paulo: Brasiliense, 1995.

———. Prefácio. Jeanne Marie Gagnebin. Walter Benjamin ou a história aberta. In: **Magia, e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. (Obras escolhidas v.1); São Paulo: Brasiliense, 1996. p.7-19.

———. (1933) Experiência e Pobreza. In: **Magia, e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. (Obras escolhidas v.1); São Paulo: Brasiliense, 1996a. p.114-119.

———. (1936). O Narrador. In: **Magia, e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. (Obras escolhidas v.1). São Paulo: Brasiliense, 1996b. p.197-221.

———. (1940). Sobre o conceito da História. In: **Magia, e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. (Obras escolhidas v.1) São Paulo: Brasiliense, 1996c. p.222-232.

BENNINGTON, G. **Interrupting Derrida**, Routledge, 2000.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

BEZERRA JUNIOR, B. “Prefácio: Tecendo a rede” In: Tecendo a rede: trajetórias da saúde mental em São Paulo. São Paulo: Cabral Universitária, p.18, 1999. In: ROSA, M. DEBIEUX. Uma Escuta psicanalítica das Vidas Secas. **Revista de Psicanálise Textura**, São Paulo, no.2, 2002. Disponível em: www.revistatextura.com. Acesso em: 6 mar. 2007.

———. A Clínica e a Reabilitação Social. In: Pitta, A. (Org.). **Reabilitação Psicossocial no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2001. p.137-142.

———. Considerações sobre terapêuticas ambulatoriais em saúde mental. In: TUNDIS, S.A.; COSTA, N.R. (Orgs). **Cidadania e Loucura**. Políticas de Saúde Mental no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes /Abrasco, 2000. p.133-169.

BIGNOTTO, N. **Jornal O Globo**, Rio de Janeiro, 19 ago. 2006. Caderno Prosa. Entrevista.

BIRMAN, J. Fraternidade, Seus Destinos e Impasses. In: Peixoto Junior, C.A. (Org.). **Formas de Subjetivação**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004. p.17-35.

- . O Mal-Estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à Prova do Social. In: **Physis: Revista Saúde Coletiva**: Rio de Janeiro, IMS, UERJ, 15 (suplemento): p.203-225, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v15s0/v15s0a10.pdf>. Acesso em: 1 dez.. 2006.
- BOCK, A.M.B. (Org.). **Psicologias**. Uma Introdução ao Estudo da Psicologia. São Paulo: Saraiva, 2002.
- . (Org.). **Psicologia e Compromisso Social**. São Paulo: Cortez, 2003.
- BOCK, A.M.B.; MARCHINA GONÇALVES, M.G.; FURTADO, O (Orgs.). **Psicologia Sócio-Histórica**: uma perspectiva crítica em psicologia. São Paulo: Cortez, 2001.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade**_ Lembranças de Velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOTTOMORE, T. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BOURDIEU, P. **Contrafogos**: táticas para enfrentar a invasão neo-liberal. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- . Squisse d'une Théorie de la Pratique. Paris: Librairie. Droz, 1973. In: MINAYO, M.C.S. O Conceito de Representações Sociais dentro da Sociologia Clássica. p. 89-111. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- . Science de la science et reflexivité. Paris: Ed Raisons d` Agir, 2001. In: CAPONI, S. A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos. In: **Revista Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro: Fiocruz, vol. 9, no.2, abr./jun. 2004. In: Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 20 jun. 2005.
- BRUM, M.S. Repressão, clientelismo, resistência... Relações entre Estado e favelas no Rio de Janeiro. In: **Klepsidra-Revista Virtual de História**. Disponível em: www.klepsidra.net. 2003. Acesso em: 12 jun. 2006.
- BUBER, M. **Sobre Comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BURGOS, M. B. (Org.). **A Utopia de uma comunidade**: Rio das Pedras, uma favela carioca. Rio de Janeiro: Puc-Rio: Loyola, 2002.
- CAMPOS, R.H.F. Introdução: A Psicologia Social Comunitária. In: CAMPOS, R.H.F. (Org.) **Psicologia Social Comunitária**. Da solidariedade à autonomia. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.9-15.
- . Psicologia Comunitária, Cultura e Consciência. In: CAMPOS, R.H.F. (Org.) **Psicologia Social Comunitária**. Da solidariedade à autonomia. Rio de Janeiro: Vozes, 1999a. p. 164-177.
- CAPONI, S. A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos. In: **Revista Ciência e Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro: Fiocruz, vol.9, no.2, abr./jun. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 20 jun. 2005.

CARMONA, A. M. Laço Social e Entrelaçamento da clínica na área de Direitos Humanos. In: **Pesquisas e Práticas Sociais**. São João Del Rey: UFSJ, vol. 1, n. 2, dez. 2006. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/Pagina/ppp-lapip/Arquivos/AndreaCarmona.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2007.

CARPIGIANI, B. **Psicologia**: Das raízes aos Movimentos Contemporâneos. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

CARRETEIRO, T.C. “A Doença como Projeto”. Uma contribuição à análise de formas de afiliações e desfiliações sociais. In: SAWAIA, B. (Org.). **As Artimanhas da Exclusão**. Análise Psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.87-95.

CASTEL, R. **As Metamorfoses da Questão Social**. Uma Crônica do Salário. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

CASTRO, R.V.D. (Org.). et al. **Rio 40 graus**: beleza e caos. Rio de Janeiro: Quartet, 2002.

CASTRO, R.V.D.; VILHENA, J.; ZAMORA, M.H. (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

CASTRO, R.V.D. Mandingas neopentecostais: ensaios sobre a disputa de mercado religioso no Rio de Janeiro. 2005. In: CASTRO, R.V.D.; VILHENA, J.; ZAMORA, M. H. (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p. 57-81.

CHANAIDERMAN, M. Racismo, o Estranhamento Familiar: uma Abordagem Psicanalítica. In: L. Schwartz & R.S. Queiroz (Orgs.). **Raça e Diversidade**. São Paulo: Edusp, 1996.

CIAMPA, A.D.C. **A Estória do Severino e a História da Severina**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COMTE, A. **Discurso sobre o Espírito Positivo**. Pensadores. São Paulo: Abril, 1978.

COSTA ARAÚJO, R. O Processo de Inserção em Psicologia Comunitária: Ultrapassando o Nível dos Papéis: In: ROCHA BRANDÃO, I. ; CRUZ BONFIM, Z.A. (Orgs.). **Os Jardins da Psicologia Comunitária**. Escritos sobre a Trajetória de um Modelo Teórico Vivencial. Fortaleza: UFC/ ABRAPSO, 1999. p.79-96.

DA MATTA, R. **Relativizando**. Uma Introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

———. Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1987. In: DIMENSTEIN, M.; ZAMORA, M.H.; VILHENA, J. (Orgs.). El Impacto de la cultura y del formación profesional psicólogo en el trabajo comunitario. In: **Revista de Psicología Universidad do Chile. Santiago**, vol. IX (1) p.185-194, 2000.

DEBORD, G. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G.P. Pourparles. Paris: Minuit. 1990. In: SILVA, R. N. **A Invenção da Psicologia Social**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DECLARAÇÃO DE HELSINK. Disponível em:
<http://www.bioetica.ufrgs.br/helsin1.htm>. Acesso em 28/05/06. 1996.

DIMENSTEIN, M.; ZAMORA, M.H; VILHENA, J. (Orgs.). El Impacto de la cultura y del formación profesional psicólogo en el trabajo comunitario. In: **Revista de Psicología Universidade do Chile**. Santiago, Vol.IX (1) pp.185-194, 2000. Disponível em:
http://csociales.uchile.cl/publicaciones/psicologia/docs/impacto_cultura.pdf
 Acesso em: jun. 2005.

DONZELOT, J. **A Polícia das famílias**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DUARTE, L.F.D. **A Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

DUBY, G. **Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos**. São Paulo: Unesp, 1999.

DUMONT, L. Essai sur l'individualisme, Paris: Le Seuil, 1983, p. 69. Cf. também P.Birnbaum, J. Leca (dir.), Sur l'individualism, Paris, Presses de la FNSP, 1986. In: CASTEL, R. **As Metamorfoses da Questão Social**. Uma Crônica do Salário. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

———. O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. In: DIMENSTEIN, M.; ZAMORA, M.H; VILHENA, J. (Orgs.). El Impacto de la cultura y del formación profesional psicólogo en el trabajo comunitario. In: **Revista de Psicología Universidade do Chile**. Santiago, Vol.IX (1), p.185-194, 2000.

DURKHEIM, E. Da Divisão do Trabalho Social. 1893. Pensadores. São Paulo: Abril, 1978. In: SOARES, A.B. **Comunidades e intervenções. Olhares em (Des) Construção**. Dissertação de Mestrado_ UERJ, 2001.

EKSTERMAN, A. Psicanálise e Política. Revista de Psicanálise do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: [s.n.], v.1, n.1, p. 59-62, 1991. In: BENEVIDES DE BARROS, R. Clínica e Social: polaridades que se opõem/ complementam ou falsa dicotomia? In: BENEVIDES DE BARROS, R.; PASSOS, E.; RAUTER, C. **Clínica e política: subjetividade e violação dos direitos humanos** (Orgs). Equipe Clínico-Grupál, Grupo Tortura Nunca Mais. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia / Editora Te Corá, 2002. p.123-139.

ELIAS, N. **O processo civilizador: formação do Estado e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, vol. 2, 1993.

———. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELIAS, N. & SCOTSON, J.L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ELIAS, P.E. Estado e Saúde: os desafios do Brasil contemporâneo. In: **Revista São Paulo em Perspectiva**. São Paulo: Editora Fundação Seade. v. 18, n.3, p.41-46, jul./set., 2004.

ENRIQUEZ, E. **Da horda ao Estado: a psicanálise do vínculo social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FARACO, C.A. **Linguagem e Diálogo**. As idéias lingüísticas do círculo de Bakhtin. Curitiba: Criar, 2003.

FARR, R. **As Raízes da Moderna Psicologia Social**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

———. As representações Sociais: a teoria e sua história. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.31-59.

———. A Individualização da Psicologia Social. In: CAMPOS, R.H.F; GUARESCHI, P. (Orgs.). **Paradigmas em Psicologia Social**. A perspectiva Latino-Americana. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

FERREIRA, A.B.H. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA NETO, J.L. **A formação do psicólogo: clínica, social e mercado**. São Paulo: Escuta, Belo Horizonte: FUMEC/FHC, 2004.

FIGUEIREDO, A.C. Observações sobre a clínica psicanalítica na rede pública de saúde. In: A Polimorfia da Perversão. **Cadernos da Psicanálise. Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: O Círculo, Ano 25, nº 16, 2003. p.147-155.

FIGUEIREDO, L.C. **Revisitando as Clínicas**. Da Epistemologia à Ética das Práticas e Discursos Psicológicos. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

FITOUSSI, J.P.; ROSANVALLON, P. Le nouvel age des inéqualitiés. Paris: Seuil, 1996, p.32. In: BAUMAN, Z. **Comunidade**. A Busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

FORTES, I. O Sofrimento na Cultura Atual: Hedonismo Versus Alteridade. In: Peixoto Junior, C.A. (Org.). **Formas de Subjetivação**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004. p.69-93.

FOUCAULT, M. Surveiller et Punir, Paris: Gallimard, 1975. In: SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 2000a.

———. [Texto]. [S.I.: s.n.], 1976a. In: CAPONI, S. A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos. In: **Revista Ciência e Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro: Fiocruz, vol.9, no.2, abr./jun. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 20 jun. 2005.

FOUCAULT, M. La Volonté de Savoir. Paris: Gallimard, 1976b. In: SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 2000a.

———. El yo minimalista. Biblioteca de la Mirada. Buenos Aires, 1996. In: CAPONI, S. A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos. **Revista Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro: Fiocruz, vol.9, no.2, abr./jun. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 20 jun. 2005.

FOUCAULT, M.; DELEUZE, G. Cs Intelectuais e o Poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles e Deleuze. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p.69-98.

FREIRE COSTA, J. Vai nos sobrar alguma privacidade? Disponível em: www.no.com.br/revista/aceso em 22 maio 2002. In: PINHEIRO, N.; VILHENA, J. De paciente a sujeito: a difícil passagem do público para o privado. Reflexões sobre o atendimento psicanalítico em ambientes hospitalares. In: **Revista Vivências**. Rio Grande do Norte: UFRN, 2007.

FREITAS, M.F.Q. Contribuições da Psicologia Social e Psicologia Política ao desenvolvimento da Psicologia Social Comunitária. In: **Revista Psicologia e Sociedade**. São Paulo: ABRAPSO. vol. 8, nº 1. jan./jun., 1996. p.63-82.

———. Psicologia na comunidade, psicologia da comunidade e psicologia (social) comunitária: Práticas de Psicologia em comunidades nas décadas de 60 e 90, no Brasil. In: CAMPOS, R.H.F. (Org). **Psicologia Social Comunitária**. Da solidariedade à autonomia. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.54-80.

———. O Movimento da Lente Focal na História Recente da Psicologia Social Latino-Americana. In: CAMPOS, R.H.F.; GUARESCHI, P. (Orgs.). **Paradigmas em Psicologia Social**. A perspectiva Latino-Americana. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p.167-185.

———. Novas Práticas e velhos olhares em Psicologia Comunitária; Uma conciliação possível? 1998. In: O Movimento da Lente Focal na História Recente da Psicologia Social Latino-Americana, 2000. In: CAMPOS, R.H.F.; GUARESCHI, P. (Orgs.). **Paradigmas em Psicologia Social**. A perspectiva Latino-Americana. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p.167-185.

FREUD, S. (1908). Moral Sexual Civilizada e doença nervosa dos tempos modernos. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Vol. IX, Rio de Janeiro: Imago, 1980a. p.187-208.

———. (1912-13). Totem e Tabu. E Outros Trabalhos. Imago **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Vol. XIII, Rio de Janeiro: Imago, 1980b. p.20-191.

———. (1919). O “Estranho”. Imago **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Vol. XVII, Rio de Janeiro: Imago, 1980c. p.275-314.

———. (1921). Psicologia do Grupo e Análise do Eu. Imago. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Vol. XVIII, Rio de Janeiro: Imago, 1980d. p.91-179.

———. (1930). Mal-Estar na Civilização. Rio de Janeiro: Imago **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Vol. XXI, Rio de Janeiro: Imago, 1980e. p.81-171.

FUKS, B.B. **Freud e a Cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

GAGNEBIN, J.M. **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

GIDDENS, A. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GOFFMAN, E. The presentation of self in everyday life. New York: Doubleday Co. 1959. In: MINAYO, M.C.S. **O Desafio do Conhecimento**. Pesquisa Qualitativa em Saúde. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1999.

———. **Estigma**. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

GONÇALVES FILHO, J.M. Problemas de Método em Psicologia Social: algumas notas sobre a humilhação política e o pesquisador participante. In: BOCK, A.M.B. (Org.). **Psicologia e Compromisso Social**. São Paulo: Cortez, 2003. p.193-239.

GONZALÉZ REY, F.L. O Enfoque Histórico-Cultural e seu Sentido para a Psicologia Clínica: uma reflexão. In: BOCK, A.M.B.; MARCHINA GONÇALVES, M.G.; FURTADO, O. (Orgs). **O. Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia**. São Paulo: Cortez, 2001. p.193-221.

———. **Pesquisa Qualitativa em Psicologia**. Caminhos e Desafios. São Paulo: Thomson, 2002.

———. **Sujeito e Subjetividade: uma aproximação histórico-cultural**. São Paulo: Thomson, 2003.

GUAJELAC, V.; LEONETTI, I.T. La lutte de places. Marseille, ÉPI “Hommes et perspectives” et Paris: Desclée de Brower, 1994. In: WANDERLEY, M. B. Refletindo sobre a Noção de Exclusão Social. p.16-26. In: SAWAIA, S. (Org.). **As Artimanhas da Exclusão**. Análise Psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999a.

———. Relações Comunitárias-Relações de Dominação. In: CAMPOS, R.H.F. (Orgs.). **Psicologia Social Comunitária**. Da solidariedade à autonomia. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 81-126.

GUARESCHI, P. **Paradigmas em Psicologia Social**. A perspectiva Latino-Americana. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**. Cartografias do Desejo. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

GUERRA, A.M.C.; GONÇALVES, B.D.; MOREIRA, J. DE O. (Org.). **Clínica e Inclusão social: repensando a subjetividade e a intervenção clínica em psicologia**. Belo Horizonte: Campo Social, 2002.

HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1994.

JAMESON, F. A lógica cultural do capitalismo tardio. In: **Pós-Modernismo**. São Paulo: Ática, 1996. p.27-79.

JANINE RIBEIRO, R. Novas Fronteiras entre a Natureza e a Cultura. In: NOVAES, A. (Org.). **O Homem-Máquina: A Ciência Manipula o Corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.15-36.

JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

JOSEPHSON, S.C. Apresentação. p.13 In: BAPTISTA, L.A.S. **A fábrica de interiores: a formação psi em questão**. Niterói: UFF, 2000.

JOVCHELOVITCH, S. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e Representações Sociais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.63-85.

JURBERG, M.B. Individualismo e Coletivismo na Psicologia Social: Uma Questão Paradigmática. In: CAMPOS, R.H.F.; GUARESCHI, P. (Orgs.). **Paradigmas em Psicologia Social**. A perspectiva Latino-Americana. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p.118-166.

KANTER, J. Beyond Psychotherapy: Therapeutic Relations in Community Care **Psyche Matters**. Northampton, Massachusetts: Smith College Studies in Social Work, vol. 70 (3), pp. 397-426, june, 2000.

KOHL DE OLIVEIRA, M. **Vygotsky**. Aprendizado e Desenvolvimento. Um Processo Sócio-Histórico. São Paulo: Scipione, 1995.

LAMY, M.I. O lugar do psicanalista numa instituição de saúde. In: A Polimorfia da Perversão. **Cadernos da Psicanálise**. **Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: O Círculo, Ano 25, nº 16, 2003. p.173-179.

LANE, S.T.M.; CODO, W. **Psicologia Social**. O Homem em Movimento. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LANE, S.T.M. Histórico e Fundamentos da Psicologia Comunitária no Brasil. In: CAMPOS, R.H.F. (Org). **Psicologia Social Comunitária**. Da solidariedade à autonomia. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.17-34.

LATOUR, B.; HERMANT, E. *Paris, ville invisible*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond / La Découvert, 1998. In: ARENDT, R.; Tsallis, A. O (s) Cotidiano(s) d(os) Ri (os) de Janeiro. In: Spink, M.J. e Spink, P. (Orgs.). **Práticas Cotidianas e naturalização da desigualdade: uma semana de notícias nos jornais**. São Paulo: Cortez, 2006. p.66-87.

LEEDS, A.; LEEDS, E. **A sociologia do Brasil urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LESSA, C. O carioca foi forjado em laboratório urbano. In; CASTRO, R.V.D. (Org.). et al. **Rio 40 graus: beleza e caos**. Rio de Janeiro: Quartet, 2002. p.18-21.

LOURAU, R.. **Análise Institucional e Práticas de Pesquisa**. Rio de Janeiro: UERJ, Departamento de Extensão, 1993.

LOZADA, M. Democracia neoliberal: crisis, fragmentacion y caos. Caracas: AVEPSO, nº 7, p.39-50, 1996. In: FREITAS, M.F.Q. O Movimento da Lente Focal na História Recente da Psicologia Social Latino-Americana. In: CAMPOS, R.H.F.; GUARESCHI, P. (Orgs.). **Paradigmas em Psicologia Social**. A perspectiva Latino-Americana. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p.167-185.

MAGNOLI, D. Regionalismo e preconceito contra o nordestino. In: **Identidade Nacional em Debate**. São Paulo: Moderna. p.119-125. Disponível em: <http://www.cefetsp.br/~eso/nordestinopreconceito1.html>. Acesso em 2 jun. 2006.

MANCEBO, D. Contemporaneidade e efeitos da subjetivação. In: BOCK, A.M.B. (Org.). **Psicologia e Compromisso Social**. São Paulo: Cortez, 2003. p.75-92.

———; OLIVEIRA, D.M.D.; FONSECA, J. G. T D.; SILVA, L.V.D. Consumo e subjetividade: trajetórias teóricas. Estudos de Psicologia, Natal, vol.7, n.2, p.325-32, 2002a. In: MANCEBO D. Contemporaneidade e efeitos da subjetivação. In: BOCK, A.M.B. (Org.). **Psicologia e Compromisso Social**. São Paulo: Cortez, 2003. p.75-92.

MARCHINA GONÇALVES, M.G. A psicologia como ciência do sujeito e da subjetividade: o debate pós-moderno. In: BOCK, A.M.B.; MARCHINA GONÇALVES, M.G. ; FURTADO, O. (Orgs.). **Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia**. São Paulo: Cortez, 2001. p.53-73.

———. A contribuição da Psicologia Sócio-Histórica para a elaboração de políticas públicas. In: BOCK, A. M. B. (Org.). **Psicologia e Compromisso Social**. São Paulo: Cortez, 2003. p.277-293.

MARQUEIRO P.; SCHMIDT, S. Vida Severina. Sem estudo, perdidos nos labirintos da cidade. **Jornal O Globo**. Rio de Janeiro. p.16, 18 maio 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. Manifesto do partido comunista. 3ª edição, São Paulo: Global, 1983. In: SAWAIA, B.B. Comunidade: A Apropriação Científica de um Conceito tão Antigo quanto a Humanidade. In: CAMPOS, R.H.F. (Org.). **Psicologia Social Comunitária**. Da solidariedade à autonomia. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.35-53.

MASSIMI, M. História da Psicologia brasileira da época colonial até 1934. São Paulo: EPU, 1990.

MAZA, E.G. Abrir Janelas para o Futuro: cinco reflexões sobre educação popular. 1994. In: FREITAS, M.F.Q. O Movimento da Lente Focal na História Recente da Psicologia Social Latino-Americana. In: CAMPOS, R.H.F.; GUARESCHI, P. (Orgs.). **Paradigmas em Psicologia Social**. A perspectiva Latino-Americana. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p.167-185.

MINAYO, M.C.S. O Conceito de Representações Sociais dentro da Sociologia Clássica. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.89-111.

———. **O Desafio do Conhecimento**. Pesquisa Qualitativa em Saúde. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1999.

MOSCOVICI, S. **Social influence and social change**. London: Academic Press, 1976.

———. (1961) La Psychanalyse: Son Image et son public. (Deuxième edition: 1976 ed.). Paris: Presses Universitaires de France. In: FARR, R.M. Representações Sociais: A Teoria e a sua História. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.31-59.

NASCIMENTO, M.L. História do trabalho comunitário em Psicologia. In: JACÓ-VILELA, A.M ; CEREZZO, A. C ; CONDE RODRIGUES, H. D. B. (Orgs.). **Clio-psyché hoje: fazeres e dizeres psi na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Relumé Dumará: FAPERJ, 2001. p.41-48.

NARDI, H.C. A naturalização do discurso liberal: riscos da privatização do público. In: Spink, M.J. & Spink, P. (Orgs.). **Práticas Cotidianas e naturalização da desigualdade: uma semana de notícias nos jornais**. São Paulo: Cortez, 2006. p.165-187.

NEVES, W.M.J. As formas de significação como mediação da consciência: um estudo sobre o movimento da consciência de um grupo de professores. Tese de Doutorado_ Puc-São Paulo. 1997. In: JUNQUEIRA AGUIAR, W.M. Consciência e Atividade: Categorias Fundamentais da Psicologia Sócio-Histórica. In: BOCK, A.M.B. (Org.). **Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia**. São Paulo: Cortez, 2001.p.95-109.

NICOLETTI, E. Alojjar o desamparo. In: Clínica do Desamparo. **Revista Psicoanálisis y el hospital**, Buenos Aires: Ediciones del Seminario, vol. 17, 2000. p.8-11.

NISBET, R.A. **The sociological tradition**. Londres: Heinemann, 1973.

OBERG, L.P. **Atitudes frente à Maternidade em Grupo de Mulheres Mães e Não Mães**. Dissertação de Mestrado _ UGF, Rio de Janeiro, 1992.

ORTEGA, F. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PACELLI FERREIRA, A. **O Migrante na Rede do Outro**. Ensaios sobre alteridade e subjetividade. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Editora Te Corá, 1999.

PALMA, D. O Clima da Pós-Modernidade, a crise e a educação popular. 1994. In: FREITAS, M.F.Q. O Movimento da Lente Focal na História Recente da Psicologia Social Latino-Americana. In: CAMPOS, R.H.F. & GUARESCHI, P. (Org.). **Paradigmas em Psicologia Social**. A perspectiva Latino-Americana. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p.167-185.

PATROCÍNIO, P.R.T.; ARAÚJO, E.B.A.; SILVA, F.P. O olhar do mestre: representações de identidades nas escolas públicas de Rio das Pedras. In: BURGOS, M. B. (Org.). **A Utopia de uma comunidade: Rio das Pedras, uma favela carioca**. Rio de Janeiro: Puc-Rio: Loyola, 2002. p.167-179.

PAUGAM, S. (1991,1993). L'exclusion l'état de savoir. Paris, La découvrir, 1996. In: WANDERLEY, M. B. Refletindo sobre a Noção de Exclusão Social. p.16-26. In: SAWAIA, S. (Org.). **As Artimanhas da Exclusão**. Análise Psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999a.

PEREIRA, W.C.C. Metodologia de Educação de Comunitária. In: **Anais do X encontro mineiro da ABRAPSO**, Belo Horizonte: ABRAPSO. 1998. p.53. In: SOARES, A.B. Comunidades e intervenções. Olhares em (Des) Construção. Dissertação de Mestrado_UERJ, 2001.

POPULAÇÃO RESIDENTE E ÁREA TERRITORIAL POR REGIÃO ADMINISTRATIVA. Disponível em: <http://portalgeo.rio.rj.gov.br>. Acesso em: 12 jul. 2006.

PINHEIRO, N.; VILHENA, J. De paciente a sujeito: a difícil passagem do público para o privado. Reflexões sobre o atendimento psicanalítico em ambientes hospitalares. In: **Revista Vivências**. Rio Grande do Norte: UFRN, 2007. p.89-99.

PROTEÇÃO IMPOSTA. **Jornal O Globo**, Rio de Janeiro, 11 dez. 2006. Caderno Principal, p.10.

PUJO, M. Trauma e Desamparo. In: Clínica do Desamparo. **Revista Psicoanálisis y el hospital**, Buenos Aires: Ediciones del Seminario, vol. 17, 2000.

QUIROGA, A. P. Psicologia Social e Crítica da vida cotidiana. In: PICHON-RIVIÈRE, E.; QUIROGA, A.P. **Psicologia da vida cotidiana**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.IX-XVII.

RAUTER, C. Proteção do Estado. In: BENEVIDES DE BARROS, R.; PASSOS, E.; RAUTER, C. **Clínica e política: subjetividade e violação dos direitos humanos** (Orgs.). Equipe Clínico-Grupol, Grupo Tortura Nunca Mais Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia / Editora Te Cora, 2002. p.65-72.

RELATÓRIO DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO DE 2005. Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br>. Acesso em 1 nov. 2006.

ROCHA, A. Um olhar comunitário sobre a cidade. In: CASTRO, R.V.D.; VILHENA, J.; ZAMORA, M. H. (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p.111-126.

ROCHAEL NASCIUTTI, J.C. A instituição como via de acesso à comunidade. In: CAMPOS, R.H.F. (Org.). **Psicologia Social Comunitária**. Da solidariedade à autonomia. Rio de Janeiro: Vozes. 1999. p.100-126.

ROGRIGUES, A.E.M. **João do Rio**: a cidade e o poeta - olhar de flâneur na belle époque tropical. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

ROSA, M. DEBIEUX. Uma Escuta psicanalítica das Vidas Secas. In: **Revista de Psicanálise Textura**, São Paulo, no,2 2002. Disponível em: www.revistatextura.com. Acesso em: 6 mar. 2007.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ROUDINESCO, E. **Por que a Psicanálise?** Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

SANTOS, B. S. Da Idéia de Universidade à Universidade de Idéias. In: **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2000. p.187-233.

———. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2000a.

SANTOS, M.A.T. **Desigualdade Social e dualidade Escolar**: Conhecimento e Poder em Paulo Freire e Gramsci. Rio de Janeiro: Vozes, 2000b.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**. Do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record. 2000c.

SANTOS, L.O. O Medo Contemporâneo: Abordando suas Diferentes Dimensões. In: **Revista Psicologia Ciência e Profissão**, Brasília: CFP, 2003d, 23 (2), p.48-55.

SAWAIA, B. Psicologia Social: Aspectos Epistemológicos e Éticos. In: LANE, S.T.M. & SAWAIA, B.B. (Orgs.). **Novas Veredas da Psicologia Social**. São Paulo: Brasiliense, Educ. 1995a. p.45-53.

———. Dimensão Ética-Afetiva do Adoecer da Classe Trabalhadora. In: LANE, S.T.M. & SAWAIA, B.B. (Orgs.). **Novas Veredas da Psicologia Social**. São Paulo: Brasiliense: Educ. 1995b. p.157-168.

———. (Org.). **As Artimanhas da Exclusão**. Análise Psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999a.

———. Comunidade: A Apropriação Científica de um Conceito tão Antigo quanto a Humanidade. In: CAMPOS, R.H.F. (Org.). **Psicologia Social Comunitária**. Da solidariedade à autonomia. Rio de Janeiro: Vozes, 1999b. p.35-53.

SCHULTZ, D.P.; SCHULTZ, S. E. **História da Psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, 1994.

SILVA, R.N. **A Invenção da Psicologia Social**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

SIMMEL, G. The Stranger. 1908. In: **On individuality and social forms** (selected writings). Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

———. A Metrôpole e a Vida Mental. In: VELHO, G. **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p.11-25.

———. “Le problème de la sociologie”. In: Revue de Métaphysique et de Morale, 1984. In: SAWAIA, B.B. Comunidade: A Apropriação Científica de um Conceito tão Antigo quanto a Humanidade. In: CAMPOS, R.H.F. (Org.). **Psicologia Social Comunitária**. Da solidariedade à autonomia. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.35-53.

SOARES, A.B. **Comunidades e intervenções. Olhares em (Des) Construção**. Dissertação de Mestrado_ UERJ, 2001.

SODRÉ, M. Rio. In: CASTRO, R.V.D. (Org.). et al. **Rio 40 graus: beleza e caos**. Rio de Janeiro: Quartet, 2002. p.31-33.

———. Onde os Olhares se Encontram. In: CASTRO, R.V.D. (Org.). et al. **Rio 40 graus: beleza e caos**. Rio de Janeiro: Quartet, 2002. p.55-82.

SODRÉ, O. O perigo dos jovens titânicos. **Jornal O Globo**. Rio de Janeiro. 26 mar. 2006. Revista O Globo, p.38-39. Entrevista.

SOUZA, E.L.A. Cidades de morar, cidades de sonhar. In: CASTRO R.V.D.; VILHENA J.; ZAMORA, M. H. (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p.11-17.

SOUZA SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós – modernidade**. São Paulo: Cortez, 2000.

SPINK, P. Representações Sociais: questionando o estado da arte. *Psicologia & Sociedade*, **Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social**. São Paulo: ABRAPSO, vol. 8, n. 2, julho/dezembro, 1996. p.166-185.

———. A desigualdade cotidiana – a naturalização das materialidades territoriais. 2004. In: ARENDT, R.J.J. Rio cidade invisível. In: CASTRO, R.V.D.; VILHENA, J.; ZAMORA, M. H. (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República. 2005. p.127-145.

SPINK, M.J.P.; FREZZA, R.M. Práticas Discursivas e produção de sentidos: a perspectiva da Psicologia Social. In: SPINK, M.J.P. (Org.). **Práticas discursivas e produções discursivas no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 1999. p.17-39.

SPINK, M.J.P.; MEDRADO, B. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: SPINK, M.J.P. (Org.). **Práticas discursivas e produções discursivas no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 1999. p.41-61.

STEIN, M.R. The Eclipse of Community: An Interpretation of American Studies. 2ª ed. Nova York: Harper and Row, 1965. p.329. In: BAUMAN, Z. **Comunidade. A Busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

STREY, M.N. et al. **Psicologia Social Contemporânea**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

TABULAÇÃO AVANÇADA DO CENSO 2000 DO IBGE. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/datas/migrante/atualmente_como_anda.html. Acesso em: 12 fev.2006.

TEIXEIRA, E.L.A.; SANTOS, G.P. Avaliação Psicológica da Criança: Triagem, uma Articulação Assistência e Ensino no Ambulatório Bias Fortes do HC/UFMG. In: **Anais do 2º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária**. Belo Horizonte_ 12 a 15 de setembro de 2004. Disponível em: <http://www.ufmg.br/congrext/Saude/Saude46.pdf>. Acesso em jul. 2006.

TENÓRIO, F. **A Psicanálise e a Clínica da Reforma Psiquiátrica**. Rio de Janeiro: Marca d` Água, 2001.

TÖNNIES, F. Community and Association. Tradução Inglesa de Charles P. Loomis. London, 1955. In: BUBER, M. **Sobre Comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

VELHO, G. Observando o Familiar. In: NUNES, E. (Org.). **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

———. **Individualismo e Cultura** - Notas para uma antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

VENEU, M.G. O Flâneur e a Vertigem. Metr pole e subjetividade na obra de João do Rio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV, vol. 3, no. 6, p.229-243, 1990. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/77.pdf>. Acesso em: 16 maio 2007.

VERÁS, M.P.B. Exclusão Social _ Um Problema de 500 Anos. In: SAWAIA, B (Org.). **As Artimanhas da Exclusão**. Análise Psicossocial e  tica da desigualdade social. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999a. p.27-49.

VILHENA, J.; SANTOS, A. Clínica psicanalítica em Comunidades. Um desafio contemporâneo. In: **Cadernos do Tempo Psicanalítico**. Rio de Janeiro: SPID, n.32 p.09-35, 2000.

VILHENA, J. T  tudo Dominado? Cidade, Segrega o e Subjetividade. In: Raízes e Asas da Psicologia Comunitária. In: VILHENA, J. (Org.). **A Clínica na Universidade**. Teoria e Prática. Rio de Janeiro: Puc-Rio, Loyola, 2004. p.95-111.

_____. Da cultura do medo   fraternidade como laço social. In: CASTRO, R.V.D.; VILHENA, J.; ZAMORA, M.H. (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p.19-43.

_____. A violência da cor. Sobre racismo, alteridade e intolerância. In: **Revista Psicologia Política**. Minas Gerais: FACICH, UFMG, vol. 6, no 12, 2007. Disponível:
<http://www.fafich.ufmg.br/%7Epsicopol/seer/ojs/viewarticle.php?id=7>. Acesso em: 30 jun. 2007.

VYGOTSKY, L.S. **A Forma o Social da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

WACQUANT, L. De l' tat charitable   l' tat penal: notes sur le traitement politique de la mis re en Amérique. Regards Sociologiques, 11, 1996. In: BOURDIEU, P. **Contrafogos**: táticas para enfrentar a invasão neo-liberal. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

WACQUANT, L. A black city within the White; revisiting America's dark ghetto, Black Renaissance 2.1 (out./inv.1998), p.141-51. In: BAUMAN, Z. **Comunidade**. A Busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

WANDERLEY, M.B. Refletindo sobre a no o de exclusão. In SAWAIA, B (Org.). **As Artimanhas da Exclusão**. Análise Psicossocial e  tica da desigualdade social. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1999a. p.16-26.

WEBER, M. Sobre a Teoria das Ciências Sociais. Lisboa: Presença. 1977. In: SOARES, A.B. **Comunidades e interven es. Olhares em (Des) Constru o. Disserta o de Mestrado_ UERJ**, 2001.

WINNICOTT, D.W. **O Brincar e a Realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

YOUNG, J. The Exclusive Society. Londres: Sage, 1999. In: BAUMAN, Z. **Comunidade**. A Busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

ZAMORA, M.H. **Saber viver. Táticas de Sobrevivência do Nordeste no Rio de Janeiro.** Tese de Mestrado_ Puc - Rio, 1992.

———. **Textura áspera: Confinamento, sociabilidade e violência em favelas carioca.** Tese de Doutorado em Psicologia Clínica _ Puc-Rio, 1999.

———. Raízes e Asas da Psicologia Comunitária. In: VILHENA, J. (Org.). **A Clínica na Universidade.** Teoria e Prática. Rio de Janeiro: Puc-Rio, Loyola, 2004. p.123-140.

Anexos

Anexo I

Roteiro das Entrevistas das Moradoras de Muzema (janeiro de 2006)

Idade:

Escolaridade:

Endereço:

Estado Civil:

Naturalidade:

Profissão:

Tempo de moradia em Muzema:

O meu interesse principal consiste em conhecer o que você pensa sobre o “viver em comunidade”.

Gostaria de pensar junto com as mulheres da comunidade sobre alguns temas:

Roteiro: (pontos a serem destacados)

- _ individualismo na sua vida em comunidade
- _ interesses coletivos na sua vida em comunidade
- _ amizades na comunidade
- _ segurança na comunidade
- _ liberdade na comunidade; vida privada na comunidade
- _ o espaço público: interesse e busca
- _ papel do Estado
- _ significado da sociedade
- _ percepção sobre a vida em outras comunidades
- _ lembranças sobre a comunidade vivida na infância

Anexo II

Tabulação Avançada do Censo de 2000, do IBGE, sobre fluxo migratório

Migração por Grandes Regiões - Brasil, 1991/2000				
Regiões	Saídas		Entradas	
	1991	2000	1991	2000
Norte	277298	285422	408516	318464
Nordeste	1354449	1457360	477915	623960
Sudeste	786796	950797	1426934	1546192
Sul	470654	338628	285264	338043
Centro-Oeste	336717	387911	627285	593459

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1991 e Tabulação Avançada do Censo Demográfico 2000.

Pessoas de 5 anos ou mais de idade, por Grandes Regiões, segundo as Grandes Regiões de residência em 31 de julho de 1995 - Brasil						
Grandes Regiões de residência em 31 de julho de 1995	Pessoas de 5 anos ou mais de idade					
	Total	Grandes Regiões				
		Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste
Total (1)	153286987	11310266	42549011	66041899	22911703	10474108
Norte	11219487	10934065	80561	80679	28358	95824
Nordeste	43194044	161362	41736684	1033457	35250	227291
Sudeste	65012683	65710	458924	64061886	227193	198970
Sul	22696970	18301	24896	224057	22358342	71374
Centro-Oeste	10206006	73091	59579	207999	47242	9818094
País estrangeiro	184263	9110	10499	78891	70013	15750

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000 (1) Inclusive as pessoas sem declaração de lugar de residência em 31 de julho de 1995

Mapa Itanhangá e Muzema

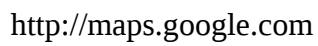


Foto Satélite (Itanhangá e Muzema)

