

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 Hobsbawn.

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 (comun-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 Pós-fácio 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/controlado 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-dominância. 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 refugado.

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 it 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 refugio.

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 (*jetto*) 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 *práttsein*, 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 tráfego 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 desfeticização 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 Carreiro (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 Carreiro, 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?

Comprendemos 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...