

4

Campo Revisitado: A experiência de Muzema (2002)

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

4.1

Considerações iniciais

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.1.1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2

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

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

(Pacelli, Ferreira, 1999)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Como indica a análise do Censo Demográfico do IBGE de 2000, há 174.353 pessoas na Barra da Tijuca. A população favelada é de 31.071 moradores, sendo que em 1991 havia um número de 13.353. Quanto ao bairro do Itanhangá, conta com uma população de 21.813 habitantes. O bairro do Itanhangá pertence à XXIV região administrativa da Barra da Tijuca, incluindo, nesta região, os seguintes bairros: Barra da Tijuca, Camorim, Recreio dos Bandeirantes, Vargem Grande e Vargem Pequena.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.4

A cidade do Rio de Janeiro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.5

A Clínica Ampliada em Comunidades

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Como surgiu o grupo de leituras infantis?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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