

É possível falar em paradigmas da psicologia social para a América Latina?¹

Ronald João Jacques Arendt²

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

A partir do tema do Colóquio Internacional de Psicologia "Paradigmas da Psicologia Social para a América Latina" desenvolvido em Belo Horizonte, MG, em 1997, no decorrer da reunião da Associação Brasileira de Psicologia Social e do GT "Psicologia Comunitária" do VII Simpósio de Pesquisa e Intercâmbio Científico da ANPEPP, ocorrido em 1998, em Gramado, RS, o autor visa a discutir quais seriam tais paradigmas. Que novos paradigmas revolucionários estariam se articulando em contraposição ao paradigma normal? Como pensar tais paradigmas enquanto produções geograficamente circunscritas? Como pensar a relação destes discursos psicossociais latino-americanos com outros discursos não latino-americanos e não especificamente psicossociais? Que modelo de ciência pretendemos nas investigações de campo características da psicologia social latino-americana, mormente nos trabalhos de psicologia comunitária? A partir de referenciais filosóficos pragmáticos torna-se possível desmontar algumas dicotomias essencialistas que permeiam as intervenções latino-americanas contemporâneas na psicologia comunitária, que contrapõem o universal ao particular, o objetivo ao subjetivo, o teórico ao prático, o distante ao próximo, o global ao local, o básico ao aplicado, sustentando que efetivamente haveria paradigmas latino-americanos na psicologia social e comunitária, mas que tratar-se-ia de ultrapassá-los a partir de práticas ético-políticas democráticas, em nível acadêmico e científico, que transformariam consideravelmente a concepção de intervenção psicossocial num contexto determinado.

Palavras-chave: psicologia social, psicologia comunitária, paradigmas, intervenção psicossocial.

Is possible to talk about paradigms of social psychology to Latin America?

Summary

Following the theme "Social Psychology Paradigms to Latin America" developed in the International Psychology Colloquy in Belo Horizonte, MG, during the Brazilian Social Psychology Association Meeting, in 1997, and the Community Psychology workgroup of the seventieth Symposium of Research and Scientific Interchange occurred in Gramado, RS, at 1998, the author wishes to discuss those paradigms. What new revolutionary paradigms were articulated against the normal paradigm? How to think those paradigms as geographically circumscribed productions? How to think the relation of these Latin American psychosocial discourses with other not Latin American and not specifically psychosocial discourses? Which science model have we in mind in field researches characteristic of Latin American Psychology, specially works in Community Psychology? From pragmatic philosophical points of view it becomes possible to drop out some essentialist dichotomies which permeate contemporary Latin American interventions in community psychology, which put the universal against the particular, the objective against the subjective, the theoretical against the practical, the distant against the proximate, the global against the local, the basic against the applied, sustaining that effectively we would have Latin American paradigms in Social and Community Psychology, but that the case would be to go beyond them through ethical-political democratic practices, at an academic and scientific level, transforming considerably the psychosocial intervention in a determinate context.

Key words: social psychology, community psychology, paradigms, psychosocial interventions.

1. Comunicação apresentada na Mesa-redonda "Problemas teóricos e metodológicos em intervenções psicossociais", realizada na XXVIII Reunião Anual de Psicologia, outubro, 1998, e-mail: rarendt@unisys.com.br

2. Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Instituto de Psicologia/Mestrado em Psicologia.

A idéia desta mesa-redonda surgiu nos debates do grupo de trabalho de “Psicologia Comunitária” ocorridos em maio de 1998 no VIIº Simpósio da ANPEPP, em Gramado, RS. No trabalho de mesmo título exposto naquele grupo, coloquei a necessidade de repensar as bases teóricas e metodológicas dos paradigmas da Psicologia Social na América Latina a partir do desdobramento de questões referentes ao estatuto da ciência na filosofia contemporânea, o que poderia vir a transformar a concepção de *intervenção psicossocial* na psicologia, particularmente na psicologia comunitária. Foi nesse sentido que se pensou em discutir numa mesa-redonda da SBP os problemas teóricos e metodológicos que emergem quando das intervenções psicossociais.

Em diversos trabalhos venho procurando colocar em discussão o uso do termo *comunidade* em psicologia comunitária. No Vº Simpósio da ANPEPP, busquei questionar o novo irracionalismo embutido nas práticas dos psicólogos comunitários brasileiros. Em Arendt (1997) procurei avaliar as questões teóricas e metodológicas imbuídas nestas práticas. No VIº Simpósio da ANPEPP (Arendt, 1996) o conceito de comunidade foi analisado a partir de argumentos pós-modernos. Neste trabalho pretendo sistematizar algumas conclusões às quais cheguei no VIIº Simpósio de ANPEPP e em um de meus últimos artigos (Arendt, 1998). Estes estudos partem do debate introduzido por Augé (1994) entre a antropologia do *próximo* e do *distante*. Segundo este, não haveria por que cindir em diversas disciplinas uma disciplina base: o pesquisador não deixaria o campo da antropologia por dirigir seu olhar para campos exóticos ou horizontes familiares. Em Arendt (1998) procurei argumentar que esta análise avaliava com precisão a emergente disciplina da psicologia comunitária: só haveria uma psicologia social a se transformar com a emergência de novos objetos teóricos e novas metodologias de pesquisa que provocariam a reestruturação dos referenciais convencionais da disciplina, com novos campos empíricos a chamar o “olhar” do psicólogo.

Estes mesmos argumentos foram utilizados para debater o tema do Colóquio Internacional de

Psicologia Social “Paradigmas da Psicologia Social para a América Latina” ocorrido no IXº Encontro Nacional de Psicologia Social da ABRAPSO, em setembro de 1997, em Belo Horizonte. Em minha apresentação, naquele evento, sustentei que as conclusões de Augé se aplicavam também para a regionalização da psicologia social: novas contextualizações “chamariam” o olhar do psicólogo, sem a necessidade de especificações regionais. Minha conclusão era de que se não ficassemos atentos, correríamos o perigo de incluir cada vez mais termos no que Augé chamou “equação do lugar” (op. cit. , p.107): “Terra = Sociedade = Nação = Cultura = Religião” (torna-se fácil incluir nesta equação o termo Comunidade). Nesse sentido, deveríamos evitar expressões como “psicologia comunitária nordestina” ou “psicologia social latino-americana”.

Embora sustente ainda tais conclusões, penso ser necessário refinar sua análise. No decorrer dos debates daquele Colóquio, os participantes ponderavam que haveria efetivamente uma maneira tipicamente latino-americana de lidar com as práticas comunitárias; nosso continente estaria produzindo um modelo específico de ciência, proveniente das práticas de intervenção contextuais. O trabalho de campo produziria a rejeição de um modelo de ciência alheio às nossas necessidades próprias. A menção de um sistema de geral imediatamente se associaria a um sistema empírico – analítico de regras objetivas alheias ao contexto. Avaliar estas questões implicaria em nos posicionarmos a respeito de questões básicas em filosofia das ciências: que modelo de ciência pretendemos nas investigações de campo, características da psicologia social latino-americana, mormente os trabalhos comunitários? Qual a relação destas investigações com a ciência dita “tradicional”? Haveria um âmbito a ser privilegiado na América Latina pelos psicólogos sociais? Esta ciência deveria ser relativa ao contexto, ou estabelecer nexos causais mais gerais? Esta questão não é trivial, pois se assumíssemos tal ruptura, assumiríamos também a existência de uma psicologia social mais rigorosa, mais “pura” e abstrata que se contraporía a uma psicologia mais “prática”, aplicada aos

problemas mais urgentes do contexto social. A partir destas problematizações, como pensar as intervenções psicossociais na América Latina? Caberia ao psicólogo social *intervir*? Caso argumentássemos de maneira positiva, *como seria esta intervenção*?

No intuito de melhor discutir tais questões e encontrar uma saída aos impasses teóricos e metodológicos que elas colocam, vou me reportar neste trabalho aos argumentos de dois filósofos contemporâneos, cujas obras se posicionam frente a tais temáticas: Isabelle Stengers e Richard Rorty.

A invenção das ciências modernas, segundo Stengers

Para Isabelle Stengers (1995), a obra científica de Galileu constitui uma referência quase obrigatória para os relatos de origem da ciência moderna. “Sua obra pública celebra um acontecimento, não apenas um ‘novo sistema do mundo’, mas uma nova maneira de argumentar” (p.86). O que está em jogo é uma certa relação com a ficção. Stengers se reporta ao veto medieval da ficção pela Igreja Católica: toda definição ou toda explicação que, ultrapassando os fatos e a lógica vier a usurpar a plena liberdade de Deus terá cedido ao poder da ficção. A referência à “ciência moderna” nascerá da invenção dos meios capazes de inverter o veto à ficção. O poder da ficção constituirá não apenas o “terreno da invenção” das ciências modernas, mas igualmente o que elas contribuirão a estabilizar para melhor se destacar. O “novo uso da razão”, a “singularidade das ciências modernas”, implicará e afirmará a incapacidade da razão de vencer sozinha o poder da ficção. O acontecimento galileano consistirá neste novo uso da razão, no “poder de fazer falar a natureza” (p.95). Com o esquema do plano inclinado Galileu representa um dispositivo experimental no sentido moderno do termo, um dispositivo do qual ele é um “autor”. A singularidade deste dispositivo será de “permitir a seu autor se retirar”, de deixar o movimento das esferas “testemunhar” em seu lugar (p.98). O dispositivo joga num duplo registro: ele “faz falar” o fenômeno para “fazer calar” seus rivais”(p.98).

Colocar os argumentos à prova é “o acontecimento que constitui a invenção experimental: invenção do poder de conferir às coisas o poder de conferir ao experimentador o poder de falar em seu nome” (p.102).

A partir de Galileu, inclusive para além dos dispositivos estritamente experimentais, a singularidade das práticas científicas modernas se definirá não tanto no sentido de vencer o poder da ficção, “mas sempre de colocá-lo à prova, de submeter as razões que nós inventamos a um terceiro suscetível de colocá-las em risco. ...de inventar as práticas que tornarão nossas opiniões vulneráveis com relação a qualquer coisa de irreduzível a uma outra opinião.... da invenção de novas medidas, ...de novas relações e de novas provas...” (p.152).

As tentativas dos cientistas contemporâneos de enfrentar os problemas ecológicos permitirão a Stengers introduzir a questão das ciências de campo: os cientistas não são mais os que trazem provas estáveis, mas incertezas – “a incerteza é a marca das ciências de campo” (p.163). Nelas, as relações entre sujeito e objeto, entre os que colocam as questões e quem as responde, estão modificadas; torna-se mais difícil falar em “descobertas” quando os seres humanos passam a “interpretar do seu ponto de vista o sentido do dispositivo que os interroga” (p.165). “Quando a questão colocada interessa, ainda que a partir de modos diferentes, aquele que a coloca e aquele para quem ela é colocada, o poder da ficção intervém duas vezes: do lado do cientista, que deve inventar uma prática submetendo suas ficções à prova, e do lado do que não é mais totalmente um campo (embora se fale de campo, nas ciências sociais)” (p.166). Nesse sentido, novas pressões devem condicionar a legitimidade das intervenções “em nome da ciência”. Trata-se de “inventar dispositivos tais que os cidadãos mencionados pelos especialistas científicos possam estar efetivamente presentes, capazes de colocar as questões que seu interesse torna sensíveis, exigir explicitações, colocar condições, sugerir modalidades, enfim, participar da invenção. O que pressupõe que tais cidadãos sejam representantes de uma instância ... que tenha o poder de situar e colocar em risco suas opiniões e

convicções pessoais: eles mesmos devem poder falar por mais de um, representar uma coletividade que tornou seus membros capazes de fazer valer os interesses pelos quais ela foi definida” (p.181). Não se trata de utopia, mas do que já existe: grupos homossexuais que negociam as medidas a serem tomadas no que se refere à epidemia de AIDS, toxicômanos, que se tornam capazes de tomar posição quanto às medidas que lhes concernem, não mais como vítimas a proteger e curar ou delinquentes a punir, mas “cidadãos como os outros” (p.181).

Esta postura pode caracterizar cidadãos que não se distingam por nenhuma singularidade prévia. Stengers cita o grupo constituído na universidade de Harvard, no qual cientistas tiveram que aceitar a negociação com um grupo de cidadãos, para avaliar o programa de pesquisa genética. “Contrariamente ao temor expresso pela maior parte dos especialistas face à intrusão destes incompetentes, o grupo se impôs como interlocutor válido frente aos cientistas” (p.181). No relatório final, “todas as recomendações, incluindo certas medidas sofisticadas esquecidas pelos oficiais e especialistas ... vieram dos membros do grupo de cidadãos e não de seus conselheiros científicos” (p.181). “Cidadãos incompetentes, quando eles não têm que ‘aprender’ a ciência ‘como na escola’, mas são colocados na situação de exigir que os cientistas respondam a suas questões, se esforcem a tornar a ‘informação’ que eles possuem pertinente e utilizável, enfim, se dirijam a eles como interlocutores do qual seu trabalho depende, foram suscetíveis de tomar posição quanto a um problema tecnicamente muito difícil, o das normas de segurança em laboratórios de pesquisa” (p.182). Neste grupo, “cidadãos não tiveram de bater às portas dos laboratórios, mas tiveram o poder de fazer vir até eles os cientistas, não tiveram que escutá-los como autoridades neutras falando das coisas como elas ‘são’, mas puderam interrogá-los como representantes de interesses determinados a propósito do que ‘deveria ser’ ” (p.182).

O pragmatismo, segundo Rorty

Numa série de ensaios sobre a objetividade, o relativismo e a verdade, Rorty (1991) coloca em discussão o modelo de ciência adotado em nossa cultura. Nele, a ciência é entendida visando a propiciar a verdade “dura”, “objetiva”, verdade como “correspondência com a realidade”, onde “metódico”, “racional”, “científico” e “objetivo” são utilizados como sinônimos. O problema deste modelo, para Rorty, é que numa cultura secularizada, ele substitui o padre pelo cientista. O cientista é visto como a “pessoa que mantém a humanidade em contato com algo além dela própria”, cuja responsabilidade moral é com a “‘dureza do fato’ ” (p.35). Dadas estas condições, disciplinas acadêmicas incapazes de oferecer a predição e a tecnologia oferecidas pelas ciências naturais ou procuram imitá-las ou se descrevem referidas a “valores”. Surge então uma dicotomia que opõe os fatos objetivos aos valores subjetivos, as ciências às humanidades.

Segundo Rorty, esta retórica é insatisfatória na medida em que ela supõe que “ser racional é ser metódico: isto é, ter critérios para o sucesso explicitados de início” (p.36). Torna-se, então, plausível tomar as ciências naturais como paradigmas de uma racionalidade que as humanidades jamais atingirão. Entretanto, se as humanidades puderem ser vistas como atividades racionais, a racionalidade terá que ser pensada enquanto desejo de solidariedade, “nomeando um conjunto de virtudes morais: tolerância, respeito pelas opiniões dos que estão em torno de nós, disposição para ouvir, confiança na persuasão mais do que na força”, no qual “ser racional será simplesmente discutir qualquer tópico – religioso, literário ou científico – de uma forma a evitar o dogmatismo” (p.37), onde “concordância não forçada” substitui “objetividade” (p.38). Concordância entre quem? Sem dúvida, entre nós, responde Rorty. “Esta resposta necessariamente etnocêntrica diz simplesmente que precisamos trabalhar a partir de nossos referenciais. Crenças sugeridas por outras culturas precisam ser testadas na tentativa de tecê-las junto com as crenças que já possuímos”. Entretanto,

“podemos sempre aumentar o escopo de “nós” visualizando outras pessoas ou culturas como membros da mesma comunidade de investigação que a nossa – tratando-as como parte do grupo no qual a concordância não forçada é buscada. O que não podemos fazer é nos colocar acima de todas comunidades humanas, possíveis e efetivas. Não podemos encontrar um gancho celeste, fora de qualquer coerência ou concordância, que nos leve a algo como ‘correspondência com a realidade como ela é em si própria’” (p.38). Rorty discorda da existência de uma super – comunidade, onde “existam coisas como dignidade humana intrínseca, direitos humanos intrínsecos” (p.197), abstraídos de toda comunidade histórica. Esta postura kantiana não pode ser assumida “sem grande custo àquelas lealdades e convicções cuja força moral consiste parcialmente no fato de que viver com elas é inseparável da compreensão de nós mesmos como as pessoas particulares que somos – membros desta família ou comunidade ou nação ou povo, proprietários desta história, filhos e filhas desta revolução, cidadãos desta república” (Sandel, em Rorty, 1991, p.200).

A melhor maneira de decidir no que acreditar, então, será “ouvir tantas sugestões e argumentos quanto for possível” (p.39), transformando o desejo de objetividade em “desejo de adquirir crenças que irão eventualmente receber concordância não forçada no curso de um encontro livre e aberto com pessoas mantendo outras crenças” (p.41). Em síntese, “ ‘concordância não forçada’ e ‘encontros livres e abertos’ – descrições de situações sociais – podem tomar o lugar em nossas vidas morais de noções como ‘o mundo’, ‘o desejo de Deus’, ‘a lei moral’, ‘o que nossas crenças estão tentando representar acuradamente’ e ‘o que faz nossas crenças verdadeiras’ ” (p.42). Ao invés de justificar sua existência buscando atingir objetivos não humanos, Rorty sugere que esqueçamos a responsabilidade pela Verdade, por algo que esteja “lá fora”: “comunidades humanas só podem justificar sua existência através de comparações com outras comunidades humanas, possíveis e efetivas” (p.42).

Sob este ponto de vista, a oposição entre humanidades e as ciências tenderia a desaparecer. A

retórica da nossa cultura seria “mais kuhiana, no sentido que ela iria mencionar mais resultados particulares – paradigmas, e menos “métodos”. Haveria menos conversa sobre rigor e mais sobre originalidade. A imagem do grande cientista não seria de alguém que fez algo direito, mas que fez algo de novo. A nova retórica se fundaria mais no vocabulário da poesia romântica e política socialista, e menos na metafísica grega, moralidade religiosa ou cientismo iluminista. Um cientista iria se apoiar no sentido de solidariedade com o restante de sua profissão, ao invés de compor o quadro de uma batalha através dos véus da ilusão, guiada pela luz da razão” (p.44).

A partir de um comentário de Clifford Geertz³, no qual este afirma que seria preciso pensar diferentemente nossa diversidade cultural, na medida em que estaríamos vivendo cada vez mais em meio a uma imensa colagem, mais próxima de um bazar do que de um clube inglês, Rorty sugere a construção de uma ordem mundial cujo modelo seja um bazar rodeado de clubes exclusivos privados (p.209). Neste bazar podemos vir a negociar de forma produtiva com pessoas com as quais certamente não compartilhamos nossas crenças; finda a negociação, retornamos a nossos clubes. Tal modelo de comunidade seria característico de uma sociedade civil democrática: os sujeitos etnocêntricos que a compusessem “iriam cooperar mantendo o bazar aberto, mantendo as instituições de justiça procedimental funcionando” (p.210).

Na abordagem pragmática proposta por Rorty, não haveria por que pleitear a favor de uma unidade do conhecimento. “Cada uma das várias disciplinas acadêmicas cumpre sua função específica. ... Em geral, afirmações que utilizam uma espécie de descrição não podem ser combinadas com afirmações que utilizam outro vocabulário descritivo. A isso nos referimos quando dizemos que os vocabulários são irreduzíveis um ao outro. ... Mas essa irreduzibilidade não suscita problemas filosóficos. E nem fragmenta o conhecimento. Para nós, pragma-

3. Rorty está se referindo a Geertz, C. (1986). *The Uses of Diversity*. *Michigan Quarterly Review*, 25.

tistas, pode e deve haver milhares de formas de descrever as coisas e as pessoas – tantas quantas forem os propósitos que tivermos em relação às coisas e às pessoas – mas essa pluralidade não é problemática” (Rorty, 1998, p.07).

Análise

Meu objetivo ao expor, ainda que sinteticamente, a abordagem de dois pensadores contemporâneos sobre a filosofia das ciências, foi indicar como uma concepção pós – moderna emerge a partir de um série de linhas de pensamento convergentes e que procuram introduzir uma nova retórica no discurso sobre as práticas dos pesquisadores:

1. A ciência experimental é uma das formas de argumentação inventadas pelo cientista para colocar à prova o poder de sua ficção. O método experimental não é o único instrumento, nem o melhor, para pesquisar os fatos que vêm a interessá-lo. Há outras formas de argumentação, que dependem dos inúmeros propósitos que o cientista vier a estabelecer e do contexto social no qual ele está envolvido. Haverá situações, como nas investigações de campo, em que outros métodos, outras medidas, outras relações são utilizadas para pôr à prova as teses do pesquisador. A questão não está tanto na adoção de um método particular, mas no método empírico-analítico pensado enquanto método “científico” por excelência (com tudo o que a adoção desta posição acarreta: assunção de uma realidade objetiva, rigor, verdade, etc.).

2. A democracia é fundamental para romper com o reducionismo e o dogmatismo da aceitação pura e simples do que “é”, no mundo neutro de uma realidade que já esteja “lá”. O procedimento de pôr à prova os argumentos e fatos construídos pelo pesquisador a um terceiro que possa colocá-los em risco, lança a possibilidade buscar o que deveria ser, com base no livre trânsito de interpretações divergentes atuais, efetivas e implicadas num contexto determinado.

3. Na medida em que a ênfase do cientista será dada em sua disposição de ouvir todas as sugestões e argumentos quanto possível, via concordância não forçada e encontros livres e abertos, não haverá uma prática, uma prática “verdadeira” (científica, artística, comunitária), mas inúmeras práticas, inúmeras disciplinas acadêmicas, num pluralismo no qual não há nem sistemas hierárquicos, nem “autoridades neutras” representantes daquele saber, mas interesses vinculados aos mais diferentes propósitos.

4. A comunidade que emerge desta democracia não é uma comunidade metafísica abstraída de todas as comunidades, uma comunidade ideal com propriedades e direitos intrínsecos, dados de antemão, características ontológicas do lugar. “Comunidades humanas só podem justificar sua existência através de comparações com outras comunidades humanas”. A metáfora de Geertz, trabalhada por Rorty se integra à proposta de um terceiro que coloque as posições assumidas em risco: podemos vir a negociar com pessoas com as quais *inicialmente* não compartilhamos as crenças, costumes e desejos e, findando a negociação, retornamos a nossos clubes possivelmente modificados, posto que aumentamos o “escopo de ‘nós’” ao colocarmos nossas posições à prova.

5. Na medida em que não buscamos a verdade na realidade objetiva, os progressos atingidos não nos deixarão mais próximos a um objetivo que esteja “lá fora” esperando por nós. “Deveríamos apreciar o pensamento de que as ciências, tanto quanto as artes, *sempre* providenciam um espetáculo de intensa competição entre teorias, movimentos e escolas alternativas” (Rorty, 1991, p.39). E, nesse sentido, ser mais kuhnianos, e “mencionar mais resultados particulares e concretos – paradigmas”. Haveria então uma intensa competição entre paradigmas alternativos.

Dadas estas características, é possível encaminhar respostas às questões colocadas na Introdução:

1. Não haveria por que estabelecer uma tensão entre a psicologia social “tradicional”, fundada em investigações experimentais, em laboratórios de pesquisa e a psicologia social latino-americana,

comunitária, que desenvolveria sua investigação no trabalho de campo. Ambas seriam paradigmas que deveriam competir entre si em função dos propósitos colocados pelos psicólogos pesquisadores. A partir desse argumento, não há privilégio de um paradigma sobre o outro.

2. É perfeitamente viável ultrapassar a questão do relativismo. Inicialmente somos “necessariamente etnocêntricos”, partimos de nossos referenciais, mas “podemos sempre aumentar o escopo de ‘nós’ visualizando outras pessoas ou culturas como membros da mesma comunidade de investigação que a nossa – tratando-as como parte do grupo no qual a concordância não forçada é buscada”.

Discussão e conclusão

A psicologia social latino-americana frente aos argumentos analisados em - IV

As questões e argumentos analisados até agora não levaram em consideração o quadro específico que encontramos na psicologia social da América Latina, especialmente na recente disciplina da psicologia social comunitária. Em Arendt (1997) já avalei as condições de emergência deste novo campo da psicologia social latino-americana. O ponto crítico, que caberia superar, é o que se refere ao excessivo engajamento dos praticantes desta disciplina. As condições políticas e econômicas extremamente complexas de nosso continente produziram um engajamento compreensível do ponto de vista ético e moral, no sentido de contribuir para a solução dos graves problemas sociais aos quais estavam e estão submetidos os grupos marginalizados, sem que paralelamente de produzisse uma reflexão que solucionasse o impasse teórico a que se chegou na psicologia social: no artigo citado observei que “se há vinte e cinco anos o psicólogo experimental latino-americano, importando modelos supostamente inadequados para o seu contexto, era um cientista passível de ser acusado de neutralidade, mas com um claro objeto de pesquisa, desde a emergência da psicologia comunitária ... ocorreu uma inversão: ele já não pode ser

acusado de neutralidade, mas está praticamente perdendo seu objeto” (Arendt, 1997, p.12). Ocorreu e ainda ocorre na psicologia comunitária uma estranha inversão: se na postura denunciada por Rorty, o psicólogo que funda sua prática na busca da “verdade dura” dos fatos pode ser associado a um padre cuja responsabilidade moral é com a correspondência destes fatos com a realidade objetiva, o psicólogo comunitário engajado funda sua prática na busca da libertação do grupo oprimido, e sua responsabilidade moral passa a ser com os direitos que estão sendo retirados daquela comunidade por um sistema injusto: sua prática não deixa de ser a de um padre missionário que milita a favor desta libertação. Na ânsia de fugir à neutralidade do psicólogo experimental, o psicólogo comunitário engajado se assemelha a ele estruturalmente: permanece a mesma idéia de uma comunidade ahistórica de direitos intrínsecos. O psicólogo passa a atuar na luta “da” Comunidade, com letra maiúscula, que finda por se integrar à equação do lugar antropológico proposta por Augé (ver Arendt, 1998), ou à Verdade Objetiva, discutida por Rorty. Na ânsia de fugir a um sacerdócio, caímos em outro, em que ocorre a mesma abstração da comunidade de pessoas, no sentido relatado por Sandel: as pessoas passam a ter direitos inalienáveis e não redes de crenças e desejos, práticas sociais que caberia conhecer e avaliar de acordo com os propósitos em jogo. Assim, da mesma maneira que precisamos evitar o reducionismo objetivista, precisamos evitar o reducionismo engajado e não ter um, mas inúmeros projetos, numa pluralidade de ações que levem a múltiplas práticas, seja em nível das comunidades científicas de psicólogos, seja em nível do envolvimento em comunidades efetivas, em função dos mais variados propósitos que possam vir a emergir no grande bazar em que o mundo se transformou, na avaliação de Clifford Geertz. Nesse sentido, somos cientistas, somos psicólogos sociais, trabalhamos em grupos e comunidades e enquanto tal nos retiramos aos nossos espaços (nossos referenciais teóricos, nossos grupos de pesquisa, nossas universidades). Haverá um modo “nosso” de abordar a psicologia social que praticamos. Sob este ponto de vista pode-

ríamos, sem dúvida, criticar uma proposta universalizante, mas teríamos que negociar com nossos parceiros cientistas e possivelmente transformar nossas técnicas e táticas de atuação após estas negociações ou, como Serres (1994) indicou, constatar procedimentos e posturas muito próximas às nossas em espaços consideravelmente diferentes aos que estamos habituados. Se o psicólogo militante engajado desenvolve uma prática cujo paradigma é ao mesmo tempo romântico, mas disciplinador (Figueiredo, 1993), ir além deste paradigma impõe a abertura para práticas no sentido dos exemplos citados por Stengers, que insistem na implicação dos grupos sociais envolvidos em tomadas de decisão comunitária, no trabalho de campo.

As intervenções psicossociais

Por razões morais, justificadas ou não, a noção de intervenção vem sempre associada a uma intromissão num espaço claramente definido. Seja no âmbito do Estado ou do corpo humano, ocorre sempre um rompimento de limites, no qual um poder qualquer que se julga legitimado decide (externamente) que necessita penetrar num determinado espaço interno. A dicotomia do dentro e do fora poderia ser entendida como mais uma das “detestáveis oposições que o séc. XVII estabeleceu” (Rorty, citado por Ferry, 1994, p.93). Leia-se aqui todo o discurso cartesiano e, posteriormente kantiano criticado pelo pragmatismo norte-americano. Se nos reportarmos às análises das seções anteriores, o que está em discussão é a atitude centralizadora do investigador que decide de antemão sobre os critérios do seu *design* de pesquisa, longe dos parâmetros democráticos de sujeição de sua produção a um terceiro suscetível de colocá-las em risco e do debate que leva à competição entre posições alternativas e à concordância não forçada.

No que se refere à atividade do cientista social e, no contexto deste trabalho, do psicólogo comunitário, como pensar uma ação que escape à violência intrínseca embutida na terminologia da *intervenção psicossocial*? Penso que uma metáfora de Ludwig Wittgenstein sobre a linguagem permita encaminhar

esta questão. Para este, é possível comparar a linguagem ao crescimento de uma cidade. “Aparece um labirinto de velhas ruas e edifícios em torno da praça central, com novas edificações nos subúrbios. Erguem-se paredes novas sobre antigas estruturas e as construções nunca terminam” (Collier, Minton & Reynolds, 1993, p.505). Para Wittgenstein a linguagem não permanece estável e o significado dos termos se modifica em função do seu uso no mundo prático da experiência cotidiana. O filósofo da linguagem busca perceber estes significados elaborados no decorrer das complexas atividades compartilhadas nas práticas sociais dos grupos humanos e que Wittgenstein chamará de “jogos de linguagem”. Não caberia aqui aprofundar as bases desta filosofia, embora poder-se-ia ressaltar sua compatibilidade com o pensamento contemporâneo (a citação acima foi retirada de um texto sobre as tendências pós-modernas da psicologia social). Ela foi introduzida por permitir uma reflexão sobre os novos caminhos que se podem propor ao psicólogo social comunitário: no ambiente da metáfora da construção de uma cidade, o psicólogo poderia assumir o papel, ao mesmo tempo técnico e político, de arquiteto ou urbanista. Não será ele que construirá as casas, praças ou novos bairros, à revelia das práticas sociais vigentes. Respeitando-as, submeter-se-á concomitantemente a parâmetros éticos, respeitando o que Guattari (1990) chama de “as três ecologias”: a ecologia do meio ambiente, das relações sociais e da subjetividade humana. Tal cientista disponibilizará as descobertas, as tecnologias a que tem acesso, participando com o grupo social dos novos espaços a serem conquistados, como Paulo Freire, por exemplo o fez quando introduziu seu modelo de alfabetização. Disponibilizar numa situação saberes cujo engendramento ninguém é obrigado a conhecer, mas que podem ser coletivizados. Poderíamos argumentar que se nem todos cozinham bem, todos comem. Seria ótimo se uma cozinheira nos desse as dicas para melhor cozinhar-mos e curtirmos nossa alimentação com mais prazer. Saindo da metáfora, no contexto de pesquisa da psicologia do desenvolvimento, por exemplo, podemos avaliar com base nestas investigações, como se

produz novidade e criatividade e sob quais condições seria possível romper com eventuais crenças preconceituosas e propiciar melhores encontros ou espaços institucionais. Este psicólogo não será meramente um mediador: participará propiciando, discutindo, sendo provocativo na construção de novas redes de crenças e desejos. Rorty dirá que não cabe ao cientista saber da *verdade* de um certo discurso, nem de suas certezas, mas da possibilidade deste discurso vir a melhorar a vida das pessoas. Nesse sentido a questão da *verdade* se substitui pela questão da *justiça*, da *solidariedade*.

Em termos teóricos e metodológicos, isto implica em retomar as reflexões da seção IV. Em excelente análise da psicologia experimental, Bayer (1998) nos alerta sobre os *fantasmas* que retornam quando da adoção predominantemente positivista da metodologia de laboratório (fantasmas seriam todos os dados expurgados dos *designs* experimentais: dados contextuais, dados das características pessoais dos sujeitos estudados e do pesquisador e que simplesmente desaparecem no relatório final de pesquisa). No sentido indicado por Stengers, caberia permanecer numa *postura* experimental, mas *sem* efetuar o processo de expurgo, de purificação dos dados imposto pelo empirismo lógico. Um desafio para a psicologia social comunitária seria respeitar *ao mesmo tempo* uma postura experimental, mantendo o que usualmente é jogado fora no processo de purificação – a inserção do sujeito em práticas sociais, que possuem uma história e se caracterizam por uma cultura específica.

Em conclusão, é possível falar em paradigmas de psicologia social para a América Latina, mas estes paradigmas têm que ir além de seu etnocentrismo original, sendo postos à prova através de sua sujeição a terceiros, num processo comunitário democrático.

Referências bibliográficas

- Arendt, R. J. J. (1996). O conceito de comunidade e o pós-modernismo. *Coletâneas da ANPEPP, 1, n° 3*, 9-19. Rio de Janeiro: ANPEPP.
- Arendt, R. J. J. (1997). Psicologia Comunitária: Teoria e Metodologia. *Psicologia: Reflexão e Crítica, 10*, 7-16
- Arendt, R. J. J. (1998). Psicologia Social, Comunidade e Contemporaneidade. *Reflexão e Crítica, 11*, 135-145
- Augé, M. (1994). *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus.
- Bayer, B. (1998). Between apparatuses and apparitions: phantoms of the laboratory. Em: B. M. Bayer e J. Shotter (eds). *Reconstructing the Psychological Subject*. London: Sage Publications.
- Colier, G.; Minton, H. e Reynolds, G. (1993). *Escenarios y Tendencias de la Psicología Social*. Madrid: Tecnos.
- Ferry, J. M. (1994). Les limites du contextualisme. Em: G. Hottos e Weyembergh (eds). *Ambigüités et Limites du Postmodernism*. Paris: J. Vrin.
- Figueiredo, L. C. (1993). A militância como modo de vida. Um capítulo na história dos (maus) costumes contemporâneos. *Cadernos de Subjetividade, 1, n°2*, 205-216.
- Guattari, F. (1990). *As Três Ecologias*. Campinas: Papirus.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998). Contra a unidade. *Caderno Mais! Folha de São Paulo, 22/03/98*, 7-8.
- Serres, M. (1994). *Atlas*. Paris: Julliard.
- Stengers, I. (1995). *L'invention des sciences modernes*. Paris: Flammarion.