

Psicologia social

estratégias, políticas e implicações

Pedrinho A. Guareschi

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

GUARESCHI, PA. *Psicologia social: estratégias, políticas e implicações*. In RIVERO, NEE., org. *Psicologia social: estratégias, políticas e implicações* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. pp. 13-30. ISBN: 978-85-9966-286-1. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Psicologia Social: estratégias, políticas e implicações

Pedrinho A. Guareschi

Introdução

A ABRAPSO (Associação Brasileira de Psicologia Social), através de seus congressos, encontros, publicações etc., tem-se distinguido, de maneira marcante, em tentar superar impasses, produzir novas sínteses, ligar teoria e prática, mostrar a importância de se tomar em consideração a história e as ações dos seres humanos etc. Um rápido olhar sobre essas produções nos deixam claras essas questões que, do ponto de vista duma postura mais tradicional e supostamente ortodoxa, podem parecer, além de estranhas, até mesmo atemorizadoras ou escandalosas. Vejamos, apenas como exemplo, os três volumes publicados pela Abrapso-Sul nos últimos encontros bienais: *Ética e Relações Sociais*, em 1985 (Jaques et al. 1985), onde, surpreendentemente, os participantes se decidem a discutir a presença da ética nas relações sociais; *Psicologia e Práticas Sociais* em 1997 (Zanella et al. 1997), onde se coloca na mesa de discussão essa questão momentosa e dolorosa: qual a prática da Psicologia Social? E finalmente, em 1999, o livro *Cidadania e Participação Social* (Silveira et al. 1999), onde nos perguntamos o que a psicologia social tem a ver com a questão política, enfatizando duas dimensões centrais da política: o significado do ser cidadão, e a questão da participação como estratégia central da prática política.

Evidentemente, não estamos falando aqui das primeiras discussões, quase que heróicas, iniciadas por Sílvia Lane, no final da década de 70 e inícios da década de 80, com a publicação de seus dois livros: *O que é Psicologia Social* (Lane, 1981) e *O Homem em Movimento* (Lane e Codo, 1984). A empreitada, naqueles momentos, foi de tentar mostrar que existia uma outra psicologia social. As palavras “histórico/a”, “movimento”, eram termos não muito bem aceitos naquelas circunstâncias.

Chegamos assim a esse Encontro Regional com um novo desafio: estratégias, políticas e implicações. A impressão que tais termos nos dão é de que se faz importante, e já é tempo, de passarmos a discutir alternativas, estratégias e políticas novas, tendo sempre em mente as implicações que, conseqüentemente, se atravessam em nosso caminho; em outras palavras, ter consciência dos riscos que toda estratégia e toda política acarreta.

Gostaria, nesse pequeno espaço que me é proporcionado, fazer uma rápida memória, situando a caminhada da psicologia social de suas origens até os dias de hoje (a); e apontar, de maneira preliminar e utópica, para forças e luzes que, algumas, arriscam mostrar seu rosto, ou, outras, mal se vislumbram no horizonte (b).

a) Uma rápida memória

Sem memória não há história, dizem os filósofos da ciência. E “quem não conhece sua história, está condenado a repeti-la; mas ela não pode ser repetida a não ser em forma de farsa ou de tragédia”, como nos preveniu o velho Marx.

Temos um livro, escrito em 1998, e publicado em português em 1999, que é fundamental a todos os que querem conhecer a história da Psicologia Social: o livro de Robert Farr, *Raízes da Moderna Psicologia Social* (Farr, 1999), em que o autor, após 25 anos de investigação, deixa claro a caminhada dessa ciência, desde suas origens, até os nossos dias. Em traços extremamente rápidos, pode-se dizer que ela teve suas origens em Wundt, dentro do seu projeto tríplice de: primeiro, criar um laboratório para experiências, juntamente com uma revista científica para comunicação de resultados; segundo, fazer uma discussão filosófica (metafísica e epistemológica) sobre a psicologia; e terceiro, escrever dez volumes inteiros sobre Psicologia Social, sua *Volkerpsychologie*. Devido a diversos caminhos e descaminhos, nossa ciência sofreu algumas discussões nos inícios de nosso século, mas fincou raízes profundas nos Estados Unidos, onde se reduziu a uma Psicologia Social experimentalista e individualista, bebendo das vertentes teóricas do cartesianismo e do positivismo.

Após a II Guerra Mundial, num Plano Marshall acadêmico, ela retoma à Europa onde estende seus tentáculos, tentando universalizar-se como a única psicologia social possível. As resistências começam principalmente na França, a partir da década de 70, com os estudos de Moscovici e Israel e Tajfel. Na América Latina ela domina tranquilamente até a década de 80, quando começa a ser questionada também por aqui, a partir da Venezuela, Brasil etc. por professores e pesquisadores ligados a associações como a A VEPSO (Associação Venezuelana de Psicologia Social) e a ABRAPSO.

Que tipo de psicologia era essa? Uma psicologia que nunca encontrou o “social”. Para ela, principalmente para a linha americana (do Norte), o social, na realidade, não existe. O que existe é uma soma de individuais, de singulares.

Na França essa psicologia não foi aceita, pois a herança da França era mais sociológica, e o social fazia parte de suas tradições e investigações. Mas o social que por lá se criou foi um social reificado, um social “coisa”, que não conseguia garantir a singularidade e a subjetividade das pessoas. Não foram, certamente, Durkheim e Comte os culpados pelos totalitarismos e coletivismos que se espalharam por muitos países da Europa; mas alguma raiz está certamente presente nas elucubrações dos primeiros descobridores do social.

A grande pergunta que permanece ainda não respondida é por que George H. Mead, com seu conceito de self, nunca conseguiu fincar pé, com solidez, em algum país.

O conceito de “representações sociais”, com todas as distinções feitas no decorrer de sua história, é uma tentativa de resposta a essa grande questão: o que é social em Psicologia Social.

Na realidade, uma psicologia bem diferente surge a partir da década de 70 na França, e da década de 80 na América Latina; e a ABRAPSO é, em grande parte, responsável por essa mudança entre nós, e está escrevendo, de maneira significativa, o registro dessa história.

Que se pode dizer do momento atual?

Para o caso brasileiro, convivemos hoje com uma pluralidade de enfoques, uma confluência de diferentes visões, que provêm ainda em parte do Hemisfério Norte, principalmente dos Estados Unidos, mas também de outras paragens, como da França, Inglaterra e, sem serem enfoques totalmente novos, alguns que fizeram pouso na Espanha. Também não se podem esquecer as partilhas muito frutíferas feitas com alguns países da América Latina, principalmente com a Venezuela. Os novos questionamentos à Psicologia social não vêm mais tanto da linha experimentalista-positivista, mas principalmente de posturas novas, ligadas à Teoria Crítica, à Esquizoanálise, à Teoria das Representações Sociais, ao Construcionismo Social, etc. Há sinalizações de algumas questões mais recentes, ainda não

bem definidas, um tanto flutuantes, como certas influências da assim chamada pós-modernidade, que muitas vezes se prendem a um tipo de discursivismo. Não sabemos o quanto disso vai se concretizar, e de que maneira.

Mas há também algumas luzes, que já podem ser identificadas com mais clareza, que apontam para novas direções, e talvez novos paradigmas. E sobre isso que nos arriscamos falar, com cuidado e humildade.

b) O futuro por criar

Seleciono agora alguns tópicos que, no meu entender, apontam para algo novo. São tópicos; não são necessariamente teorias já aprofundadas. Mas são luzes novas, provocadoras, e trago-as à discussão, pois elas têm a ver, todas elas, com Estratégias, Políticas e Implicações, na medida em que estão sempre dirigidas a uma prática, e a superação da dicotomia entre teoria e prática é um de seus pressupostos. Alguns desses tópicos já são discutidos na literatura; outros não são ainda mencionados e se restringem a pequenos círculos de grupos que buscam inovações. Trago-os como desafios prementes, que podem, e devem, provocar a quem quer construir a história, e não apenas ser um repetidor dela.

Restrinjo-me aqui a quatro pontos que delineio um tanto superficialmente, mas de maneira suficiente para que se possa instituir um debate a partir deles.

1. A superação da dicotomia entre teoria e prática, entre o falar e o fazer.

Início de propósito com esse ponto, pois julgo que seja ele o mais provocador e instigante no momento em que nos propormos discutir estratégias, políticas e implicações.

Creio que não seria ofender ninguém se disséssemos que é fácil notar, em muitas circunstâncias, tanto dentro da academia, como até mesmo em práticas assim ditas democráticas e populares, certa “burocratização da palavra”, certa ênfase no retórico, onde a importância dada ao falar é preponderante, senão única. Tal prática, se bem examinada e criticada, mostra que é aí que se origina, ou pode se originar, uma separação entre o

falar e o fazer. Como outras, esta é uma questão desafiadora e muito polêmica, que necessita ser aprofundada e discutida a fundo.

Gostaria de partir, nessa análise, de um texto de Paulo Freire, escrito no início da década de 70, que foi publicado apenas em algumas revistas, mas que circulou amplamente através de panfletos e folhetos. Trata-se de uma carta que ele escreveu a quatro jovens que estavam dispostos a assumir um ministério numa determinada confissão religiosa cristã. Parte, por isso, em sua análise, dos Evangelhos. Mas tudo o que o pedagogo fala sobre a prática que percebe nos Evangelhos, pode ser aplicada, analogamente, às práticas sociais, principalmente à prática educativa. Paulo Freire inicia dizendo que o que mais o fascinava, e ainda o fascina, nos Evangelhos, é a indivisibilidade entre seu conteúdo e o método com que Cristo os comunicava. Citando Freire:

O ensino de Cristo não era, nem poderia ser, o de alguém que, como muitos de nós, se julga possuidor da verdade e tenta impô-la, ou simplesmente transferi-la. Verdade Ele Mesmo, Verbo que se fez carne, História viva, sua pedagogia era a do testemunho de uma presença que contradizia, que denunciava e anunciava (Freire, 1987).

E ele continua dizendo que não se pode conhecer os Evangelhos se alguém os toma como palavras que simplesmente “aterrissam” em seu ser, como se ele fosse um espaço vazio, pretendendo enchê-lo com elas. Essa seria a “melhor maneira de burocratizar a Palavra, de esvaziá-la, de negá-la, de roubar-lhe o dinamismo do eterno estar sendo, para transformá-la na expressão de um rito formal”. Pelo contrário, diz ele, “alguém conhece os Evangelhos, bem ou mal, na medida em que, bem ou mal, os vive”.

Está aqui o desafio central do texto. Não estaríamos longe da verdade se disséssemos que essa é uma revolução, ou reviravolta epistemológica. Até agora estávamos acostumados a dizer que alguém pode conhecer algo simplesmente conhecendo... Lemos alguma coisa, escutamos alguém falar, e dizemos que conhecemos tal assunto, entendemos tal problemática. E agora chega alguém e nos diz que “conheço algo, se vivo tal situação”. Como enfrentar tal questão, que não deixa de ser contraditória?

Pois é aqui que necessitamos parar e meditar. Pois, creio eu, há conhecimento e conhecimento. Nunca me esqueço do testemunho duma professora de psicologia que após quarenta dias de greve, expressou sua

experiência de uma maneira profundamente realista e questionadora. Ela nunca tinha participado de greves. Eram já quarenta dias que em vez de aulas, se fazia reuniões; um dia com a Faculdade em que trabalhava, outro dia em assembléia geral de todas as Faculdades. E as negociações se prolongavam, entre idas e vindas. Nas assembléias discutiam-se as estratégias de enfrentamento, as diversas facetas presentes na confrontação de interesses antagônicos. Razões de uma parte e de outra eram apresentadas. As forças vivas presentes nos grupos mostravam-se aí claramente. Ela experienciava tal dinâmica contraditória momento a momento. Foi a partir dessa vivência que ela verbalizou, na assembléia, seu “conhecimento”. Disse ela:

Agora eu sei (conheço) o que é greve. Greve é igual à masturbação (ela ensinava sexualidade). A gente fala, fala em masturbação para os jovens, e eles não entendem nada. Agora, quando eles têm a experiência, aí eles exclamam: ‘ Ah! É isso?’ Pois assim também com a greve. Tinha ouvido falar tantas vezes... mas agora eu sei o que é uma greve!

O mínimo que podemos concluir disso é que existem conhecimentos diferenciados. Quem tem a experiência, isto é, quem pratica, possui um conhecimento diferente, com certeza. Mas é agora que se apresenta a questão mais importante: Que conhecimento possui quem só fala e não pratica? Imaginemos um professor(a) falando sobre cidadania, participação, política etc., mas que nunca participou em nenhuma prática social; mais, que até se absteve de participar, que não acredita em tais práticas, ou até as critica. Que tipo de prática possui ele? Certamente possui uma prática, pois é impossível não ter prática, como veremos mais adiante. Mas onde se coloca tal prática? Não seria uma prática alienada e alienante, conforme discutida por muitos analistas sociais, isto é, uma prática que só fica na palavra, no som que voa, que se resume e termina no puro sopro, e que não chega a se concretizar?

A questão que é posta aqui é a de que nós conhecemos diferenciadamente, alguma coisa, na medida em que vivemos, experienciamos e temos uma prática dessa realidade. No texto citado Freire vai ainda mais longe, afirmando que “conhecemos alguma coisa, enquanto buscamos praticá-la, e que essa é, assim, a melhor maneira que temos de ensiná-la”.

Esse seria o tripé de um educador: praticar para conhecer; e nessa prática que gera conhecimento, tem-se a garantia que se pode ensinar algo.

Creemos ser útil trazer à baila essa questão também por mais uma razão: são muitos os cientistas sociais que denunciam a existência de situações, dentro de um espírito de pós-modernidade, em que se percebe e se vive uma profunda incoerência entre o que é dito e o que é feito, ou vivido. A realidade se transforma numa sucessão de puros impulsos e fluxos, nada mais existindo além de um som que voa. As próprias palavras são esvaziadas e roubadas de seu sentido e/ou significado, transformando-se em meras virtualidades. Predomina o rito formal, vazio de sentido.

Arrisco uma consideração a mais: quais as consequências éticas de tais situações? O que parece originar-se, em casos semelhantes, é o perigo de certo burocratismo, muito próprio a instituições centralizadoras que se distanciaram, em suas práticas e ações concretas, do mundo da vida, e cujo valor central é o discurso, transformado numa verborragia que fica sendo sua prática dominante. Somente uma volta à prática, às ações concretas e vitais, poderá restituir sentido e conteúdo a tais ações. Muitas instituições (universidades, igrejas, parlamentos) podem se transformar em entidades vazias de sentido, onde o que passa a ter valor são unicamente as imagens que delas são produzidas, não contando mais sua prática concreta. A predominância da mídia, e de uma mídia em mãos de apenas alguns poucos grupos oligárquicos, é uma razão a mais que fundamenta e legitima a possibilidade de criação e reprodução de situações onde a fala passa a possuir uma hegemonia quase que absoluta.

Gostaria de acrescentar a essas considerações um ponto a mais, não necessariamente ligado, mas certamente relacionado, que é a discussão sobre o que é “ação”, e a partir daí, mostrar que não existe uma prática neutra. Quem melhor discutiu isso, no meu entender, foi Israel (1972:123-211), ao tentar mostrar que é impossível uma postura neutra em ciências sociais, isto é, que ser conservador, ou progressista, tem as mesmas implicações valorativas e uma dimensão moral. A argumentação de Israel baseia-se nas discussões que von Wright (1963a, 1963b, 1968) estabelece sobre o que é “ação”. Segundo ele “agir é causar ou impedir intencionalmente (por decisão própria) uma mudança no mundo (na natureza). Conforme essa definição, permitir (omitir) uma ação é tanto

deixar algo como está ou permitir que algo aconteça. (von Wright, 1968:38). A partir dessa afirmação, Israel comenta:

A análise traz alguma luz sobre as consequências da atitude assumida pela maioria dos cientistas sociais tradicionais. Eles afirmam que sua posição com respeito à sociedade é neutra, e que a ciência social, em nome da neutralidade, não deve participar das ações sociais. Com outras palavras, bem ao contrário de sua afirmação de que eles não estão assumindo uma postura normativa, sua posição pode ser caracterizada pela norma de que não se deve de nenhum modo agir... o cientista não deve agir de modo algum. Consequentemente, não agir ou omitir-se é sua posição normativa. Mas, sendo que abster-se significa tanto ‘deixar algo sem mudar’, ou ‘deixar que algo aconteça’, os defensores desse tipo de ciência ‘positivista’ – quer queiram ou não – defendem o conservadorismo ou se tornam testemunhas passivas quando as coisas acontecem. Ser conservador é assumir uma posição definida em matérias de valor. Desse modo, a postura ‘positivista’, pelo fato de não ser isenta de valor, torna-se um ‘boomerang’, volta-se contra ela própria. Se, de outro lado, alguém ‘deixa as coisas acontecer’, ele se torna dispensável com respeito ao que acontece. Essa posição não é menos isenta de valor do que aquela assumida pelos que defendem uma ‘ciência social emancipatória’. A última postura parece ser preferível dum ponto de vista moral. (ênfases nossas) (Israel, 1972:204).

2. Pensando uma nova ética, para além da dialética.

O tema da ética percorre, nos dias de hoje, todas as falas, em todos os momentos. Estamos, poder-se-ia dizer, correndo atrás da ética. Isso faz sentido, pois a modernidade abandonou a ética, substituindo a ética pela razão instrumental. O cientificismo, a razão instrumental, na modernidade, se constituiu como um valor, mas paradoxalmente negando que fosse um valor, e declarando-se “neutra”. A ciência não possuía valores, era neutra.

Acontece que há uma presença imprescindível da questão ética em todo agir humano. Não se pode pensar uma ação, sem que ela tenha uma dimensão ética. Como também não se pode pensar um fenômeno, sem que ele tenha uma conotação ética. Somente a partir daí serão possíveis novos avanços, creio eu, pois estará em jogo a própria pessoa humana. A questão da ética deve ser trazida para dentro da ciência. Durante quatro séculos não se discutiu a ética. Enfatizava-se apenas a dimensão ontológica (metafísica)

e a dimensão epistemológica (teoria do conhecimento). Mas a ética, tão presente em qualquer fenômeno como a meta física e a epistemologia, ficou de fora. Na verdade, a ética nunca consegue ficar de fora. O que aconteceu, então, foi que a ética que se instalou foi uma ética especial, a ética da razão instrumental.

As consequências disso foram imensas. Zygmunt Bauman (1991), um filósofo polonês, discute isso em seu livro “Modernidade e Ambivalência”, como também em outros, mostrando que o Holocausto foi, até certo ponto, uma consequência da ética da modernidade, a ética da razão instrumental, que entendia o mundo como um relógio, e que a única tarefa da ciência era descobrir as leis e as regularidades. Havia, implícita, a crença de que tudo está organizado, e que a ordem deve predominar em tudo. Ora, o diferente, o outro, vinha ferir essa ordem. Por isso deveria ser eliminado. E com isso se eliminaram todas “as ervas daninhas do jardim”, os milhões de judeus, ciganos etc.

As reflexões, hoje, procuram dar conta dessa incorporação da ética nos trabalhos de investigação. Essa é certamente uma questão desafiadora, que agora começa a nos provocar e que necessita ser mais aprofundada. Parece arriscado dizer, mas talvez se pudesse sugerir o surgimento de uma nova lógica, que vai além das existentes, que alguns pensadores éticos denominam de “analética”. As duas lógicas predominantes em nossos referenciais sempre foram a lógica da identidade (nada pode ser e não ser ao mesmo tempo, as coisas são “idênticas” em si mesmas, autoexplicativas), e uma outra lógica que desafia essa visão, mostrando que as coisas podem ser e não ser ao mesmo tempo, e que na sua própria constituição elas contêm sua contradição, que é a lógica da dialética. Acontece que nenhuma dessas lógicas incluía, como central, a dimensão ética. Pensadores novos, principalmente da América Latina (Enrique Dussel (1977a, 1977b), Manfredo de Oliveira (1996), ou ao menos do mundo sofrido e dos excluídos (Levinas, 1984, 1976), começaram a mostrar que seria necessário um novo paradigma, que em si incluísse o outro (dialética), mas o outro pensado de ‘um novo modo: não mais como “diferente” (di, que designa separação, e ferre, que significa conduzir, arrancar de), mas o outro pensado como “dis-tinto” (di, separação e tingere, que quer dizer pintar, bordar). O “outro” não seria o subordinado, o que só tem sentido a partir de mim, dominado e subordinado a mim; mas o outro seria o “outro” que me

constrói na convivência. Essa lógica continuaria sempre dialética; mas dando um salto além (ana, em grego, significa além, que transcende), incorporando a ética, como analética. Discutimos isso mais longamente em outra ocasião (Guareschi, 2000). Isso traz consequências também para a epistemologia. Novos temas poderiam aqui ser discutidos, temas ligados ao outro excluído, como a mulher, o estranho, a criança, o aidético, e principalmente o excluído político, que se torna o marginalizado econômica e politicamente.

3. A redescoberta da comunidade

Um terceiro tema que se nos apresenta hoje de maneira nova, provocando discussões e apresentando possíveis soluções aos diferentes problemas que nos afligem é o tema da comunidade. Essa questão da comunidade está intimamente ligada à questão do cotidiano (Heller, 1987), do Lebenswelt, da ação comunicativa, da racionalidade comunicativa (Habermas, 1989).

É minha percepção que o tema “comunidade” se constitui, hoje, num tema-chave, num tema gerador. A reflexão de grande número de filósofos éticos, nos anos recentes, acena para a comunidade, para o retorno ao cotidiano e importância de se viver plenamente o cotidiano, como uma possibilidade de solução de inúmeras “irracionalidades globais” (Santos, 1999).

A discussão sobre comunidade é, em última análise, a discussão sobre o cotidiano. O cotidiano é aquilo que tomamos como dato que não discutimos, no qual não pensamos. Há uma quantidade de fé que nós depositamos no cotidiano, que tomamos como pressuposto. Precisamos acreditar que a luz vai funcionar que o ônibus virá, que não haverá acidentes, que vou chegar ao serviço, que eu posso falar e que os outros vão me entender etc. O cotidiano estabelece para nós um colchão, como diz Jovchelovitch, sobre o qual todos nós podemos existir, dormir e descansar. Não só no nível das condições materiais que envolvem luz, transporte, mas principalmente na comunicação e na possibilidade de convívio social. Porque se, de repente, nós chegássemos a um lugar e nos déssemos conta de que todos os nossos códigos mudaram, não teríamos mais base para existir e viver. A grande tarefa da vida social, a fenomenologia da vida cotidiana, é providenciar essa segurança de que a vida continua, e que nós

entendemos como ela continua. É interessante que nós não pensamos sobre isso. Pensar sobre isso é ser estrangeiro; é estar fora e olhar para um grupo social que é outro.

A comunidade é vista, hoje, como sendo uma possibilidade de vida mais plena sob vários aspectos. Certamente, ninguém pode dizer que consiga realizar-se em plenitude sem uma vivência comunitária. Vejamos alguns aspectos em que a comunidade poderia ser uma resposta na realização plena do ser humano.

Primeiramente no aspecto afetivo. Comunidade deve ser tomada como algo diferente de sociedade. Na sociedade colocamos em comum apenas funções, tarefas. Já na comunidade colocam-se em comum principalmente as relações primárias, de afeto e amizade. Em outros termos, na comunidade criam-se laços de solidariedade e empatia. Atribua-se a Marx uma conceituação de comunidade muito significativa. Para ele comunidade é “um tipo de vida em sociedade onde todos são chamados pelo nome”. É a superação tanto do individualismo, por um lado, como da massificação e do anonimato, por outro lado. Na comunidade todos têm voz e vez. Na comunidade é fundamental que as pessoas participem nas diversas decisões. Ninguém pode ficar esquecido, relegado ao segundo plano. As pessoas são vistas, tomadas em consideração, sentidas.

A comunidade está sendo vista hoje também como resposta na dimensão política. Talvez esse seja um dos pontos mais importantes e desafiadores. Há um convencimento geral que a democracia representativa, nos dias de hoje, está passando por profunda crise. Na democracia representativa escolhem-se pessoas para dirigir a sociedade de tempos a tempos, de quatro em quatro, ou cinco em cinco anos. Mas as pessoas votam e depois não sabem mais nada a respeito das pessoas que votaram. O número dos que sabem em que deputado federal, deputado estadual, ou em que vereador, votaram, não chega, no Brasil, a 20%. Outra razão do desprestígio da democracia representativa se mostra no pequeno número dos que votam, onde o votar é livre. O prefeito do Texas, EEUU, elegeu-se com menos de 5% dos votos. Grande parte dos governantes que chegam a se eleger contam apenas com 20% dos votos da população. Como solução a esse problema, fala-se então em “democracia participativa”. Essa seria uma prática política onde as pessoas são chamadas, ano a ano, momento a momento, a dizer sua opinião e expressar sua preferência sobre as

atividades públicas. Exemplo clássico disso é a prática do Orçamento Participativo, como já em funcionamento em muitos municípios, e agora começando nos Estados. O fundamental do Orçamento Participativo é o chamamento à comunidade para que venha dizer suas preferências e prioridades, para que se expresse sobre suas opções e seus projetos. E a comunidade que se torna o centro do poder político. Num juízo valor ativo sobre essa prática, pode-se dizer que ela recupera a plena democracia, relembrando os costumes dos antigos gregos, de quem herdamos as idéias de democracia e cidadania. Ao decidir sobre seus projetos, reuniam as pessoas na praça, na agorá, (infelizmente apenas os homens...). E só era considerado cidadão o que falasse, o que expressasse seu projeto, contribuindo, com isso, para a construção da cidade. Mesmo no pensamento social das igrejas históricas, a comunidade deve ser considerada como central, e nela devem realizar-se todas as atividades e decisões possíveis, deixando para um nível superior (município, estado-província ou nação), apenas o que não pudesse ser decidido e realizado na comunidade. Esse é o chamado princípio de subsidiariedade.

E a comunidade está passando a se tornar resposta também, por incrível que pareça, na dimensão econômica, especificamente no campo do trabalho. Já foi o tempo em que uma carreira era construída a partir de uma boa educação no primeiro, segundo e terceiro grau, com alguma especialização. E depois se procurava emprego, um bom emprego certamente, passando a ganhar um bom salário, com carteira assinada. Com isso, é claro, se conseguia um bom casamento (sem excluir que se poderia descasar do mesmo modo). Aos poucos se poderia ter uma boa casa, ou apartamento, com um bom carro. Esse tipo de carreira (e de realização profissional) está praticamente terminando. De cada dez pessoas que conseguem emprego, apenas uma obedece ao processo descrito, isto é, com carteira assinada. As outras nove só conseguem empregos temporários, bicos, experiências, muitas fruto de trabalhos terceirizados. É o que se chama de flexibilização das relações de trabalho, que flexibiliza as máquinas, as empresas, as pessoas, o consumo, o próprio tempo. Nada mais é garantido de antemão. Esse o risco que corremos. E diante disso, o que vemos? Como se tenta dar conta dessa realidade, tão real, e tão dura? Pois vejam: mais e mais as pessoas vão se organizando em grupos, em comunidades. Um sozinho não consegue mais um trabalho, um emprego. Mas no momento em que se junta e se organiza com outros, eles vão

conseguindo encontrar soluções, através de pequenas empresas, tipos diversificados de trabalhos cooperativados, atividades solidárias. Pode ser chocante para alguns, mas essa é a experiência do Movimento dos Sem Terra. Não fosse o trabalho e a luta solidária, em acampamentos, assentamentos etc., muitas milhares de famílias estariam hoje em dia vegetando, se não mortas, à beira de lagoas e represas, onde foram atiradas para dar lugar à construção de barragens; à beira das rodovias, expulsas dos latifúndios; e em locais em que vegetam ainda hoje, nos subúrbios e favelas das grandes cidades, em periferias inchadas por bairros pobres e ocupações irregulares. Eles compreenderam que se não se organizassem, não conseguiriam sobreviver. E estão dando conta muito bem do seu propósito. São milhares, senão milhões, de pessoas que numa época como a nossa, de alta taxa de desemprego e dificuldades de toda ordem, elas estão dando conta de procurarem e conseguirem um nível de vida digno através do trabalho na terra.

A comunidade está, pois, sendo vista com um novo olhar. Ela se constitui como uma superação tanto dum individualismo exacerbado, dum lado, que cria um capitalismo selvagem, e de um totalitarismo, ou dum coletivismo reificador, por outro lado, onde as pessoas não passam de peças de uma máquina.

Boaventura Santos chama a essas comunidades de “comunidades interpretativas”. Em um texto seu ele comenta essa problemática afirmando que é necessário insistir nessas “mini-racionalidades”. Dito por ele mesmo:

As mini-racionalidades não são racionalidades mínimas (...) se tivemos êxito em destruir os adamastores que existiam antes de nós, acabamos por criar outros adamastores ainda mais perigosos. Precisamente porque a racional idade moderna se aperfeiçoou, especializando-se, foi deixando nos interstícios da parcelização uma irracionalidade global a que hoje, desesperadamente, procuramos dar nome: é a ‘ditadura sobre as necessidades’ de Agnes Heller (1987); a ‘colonização do Lebenswelt (mundo da vida)’ de Habermas (1987); a ‘rigidez global’ de Claus Offe (1987); a ‘possibilidade global de um desastre eticamente inatribuível’ de K.-O. Apel (1984). (...) A tarefa é agora a de, a partir dela (irracionalidade global), reconstruir um arquipélago de racionalidades locais, nem mínimas nem máximas, mas tão só adequadas às necessidades locais, quer existentes quer potenciais, e na medida em que elas forem democraticamente

formuladas pelas comunidades interpretativas. As mini-racionalidades pós-modernas estão, pois, conscientes dessa irracionalidade global, mas estão também conscientes que só a podem combater localmente. Quanto mais global for o problema, mais locais e mais multiplamente locais devem ser as soluções. Ao arquipélago destas soluções chamo eu de socialismo. São soluções movediças, radicais no seu localismo. Não interessa que sejam portáteis, ou mesmo soluções de bolso. Desde que expludam nos bolsos (Santos, 1996: 110-111)

É nisso que se está pensando quando se fala que hoje a questão é pensar globalmente e agir localmente.

4. O respeito aos diferentes saberes

Esse último tópico é um desafio principalmente aos intelectuais e frequentadores de escolas e universidades. Trata-se de rediscutir determinadas visões que se têm hoje do que é ciência e do que seja conhecimento. Moscovici (1998), num de seus últimos estudos, discute essa questão, tentando mostrar a importância de uma reabilitação do saber popular, do saber do senso comum. Com relação ao saber popular, pode-se identificar duas posições bastante claras:

A primeira, que poderíamos chamar de a posição “científica”, mostra desconfiança com respeito ao conhecimento espontâneo das pessoas comuns. Tais cientistas estão convencidos de que o conhecimento espontâneo deve ser purificado de suas irracionalidades ideológicas, religiosas e populares, e deve ser substituído pelo conhecimento “científico”. Eles não acreditam que a difusão, a comunicação de conhecimento, seja algo que possa fazer crescer o nível de conhecimento público, isto é, do conhecimento popular, do pensar comum. Ao contrário, eles sempre acreditam que o pensamento científico, através da propaganda, no momento oportuno substituirá o pensamento comum.

A segunda posição é mais geral e poderia, talvez, ser denominada a posição do Iluminismo: o conhecimento científico dissipa a ignorância, fantasiada com os erros de um conhecimento não-científico, através da comunicação e da educação. Desse modo, seu objetivo é transformar as pessoas numa multidão de cientistas. Ao mesmo tempo, todos consideram a difusão do conhecimento científico como uma desvalorização, ou uma

deformação, ou ambas as coisas, do conhecimento científico. Com outras palavras, quando a ciência se espalhar pela arena social, ela se transformará em algo poluído e degradado, porque as pessoas serão incapazes de assimilá-la. Podemos ver que há aqui uma convergência entre os dois pontos de vista: o conhecimento popular é perigoso e errado.

Diante de tais posturas, muitos cientistas sociais críticos reagem contra esta atitude e querem reabilitar o conhecimento popular que está fundamentado no nosso falar e na vida cotidiana. Talvez um pouco, além disso, ainda, esses cientistas sociais reagem contra a idéia subjacente que preocupou aos cientistas tradicionais durante longo tempo, isto é, contra a idéia de que as pessoas não pensam racionalmente, tendo criado teorias como o racismo e o nazismo. Mas Moscovici (1998, p.375) mostra o profundo engano de quem pensa assim: “Acreditem-me, a primeira violência antisemita teve lugar nas escolas e universidades, e não nas ruas”.

Os cientistas sociais, hoje, tentam recuperar o valor do conhecimento popular, o valor do conhecimento do povo da rua, do povo simples. E se isso é assim no “mundo científico”, muito mais o deve ser, dizemos nós, no “mundo social”, isto é, no mundo político, econômico, religioso e cultural.

Na mesma linha de pensamento, Boaventura Santos afirma que a:

ciência moderna tornou possível uma ruptura epistemológica separando-se do senso comum existente... No entanto, uma vez realizada essa ruptura, o ato epistemológico mais importante é romper com ela e fazer com que o conhecimento científico se transforme num novo senso comum. É preciso, contra o saber, criar saberes e, contra os saberes, contra-saberes (Santos, 1996, p.104).

E de uma forma mais veemente ele afirma que:

há muitas formas de conhecimento, tantas quantas as práticas sociais que as geram e as sustentam (1996, p.328).

E logo após:

Não reconhecer estas formas de conhecimento (conhecimento alternativo, gerado por práticas sociais alternativas) implica deslegitimar as práticas sociais que as sustentam e, nesse sentido, promover a exclusão social... O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e

eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. O epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio, porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista... ou comunista (1996, p.328).

Gostaria de dizer, ao concluir, que os quatro pontos acima discutidos se constituem numa agenda altamente provocante, que parecem apontar, enquanto chego a perceber e sentir, para novos caminhos, ainda pouco trilhados, sem dúvida, mas extremamente pertinentes a uma Psicologia Social que se quer humanista, crítica, transformadora, compromissada com a justiça e a solidariedade. São luzes novas que deverão, certamente, estar presentes e até mesmo embasar nossas estratégias, nossas políticas e consequentes implicações.

Referências Bibliográficas

- APEL, K-O. 1984, “The Situation of Humanity as an Ethical Problem”. Praxis International, 4:250.
- BAUMAN, Z. 1991, Modernity and Ambivalence. Cambridge: Polity Press.
- CASTELLS, M. 1996, The Rise of the Network Society. Oxford, Blackwell Publishers.
- CASTELLS, M. 1997, The Power of Identity. Oxford, Blackwell Publishers.
- CASTELLS, M. 1998, End of Millenium. Oxford, Blackwell Publishers.
- DUSSEL, E. 1997a, Acesso ao ponto de partida da ética – Para uma ética da Libertação Latino-Americana, vol. I. S.Paulo: Loyola/ Unimep.
- DUSSEL, E. 1997b, Eticidade e Moralidade. Para uma Ética da Libertação Latino-Americana, vol. II, s.Paulo: Loyola/Unimep.
- FARR, R. 1999, Raízes da Moderna Psicologia Social. Petrópolis: Vozes.
- FREIRE, P. 1987, “Palavração” Mundo Jovem, Ano 92, out. p.20.
- GUARESCHI, P. 2000, “Sinais de um novo paradigma”, in Freitas, R.H. e Guareschi, P. Paradigmas em Psicologia Social- a perspectiva Latino-Americana. Petrópolis: Vozes.

- HABERMAS, J. 1987, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol. I e II. Madrid: Taurus Humanidades.
- HABERMAS, J. 1989, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HELLER, A. 1987, "The Human Condition", *Thesis Eleven*, 16:4.
- ISRAEL, J. 1972, *Stipulations and Construction in the Social Sciences*. In: Israel, J. and Tajfel, H. *The Context of Social Psychology*. London: Academic Press.
- ISRAEL, J. e Tajfel, H. 1972, *The Context of Social Psychology*. London: Academic Press.
- JAQUES, M.G. *et al.* 1995, *Relações e Práticas Sociais*. Porto Alegre: Abrapso-Sul.
- LANE, S. 1981, *O que é Psicologia Social*. S.Paulo: Brasiliense. LANE, S. e Codo, W. 1984, *O Homem em Movimento*. S.Paulo, Cortez.
- LÉVINAS, E. 1984, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Haia: Martinus Nijhoff Publishers, 4^a ed.
- LÉVINAS, E. 1976, *Difficile liberté – Présences du judaïsme*. Albin Michel Ed., 3^a ed.
- MOSCOVICI, S. 1998, "Presenting Social Representations: A Conversation." *Culture & Psychology*, Vol 4 (3): 371-410.
- OFFE, C. 1987, "The Utopia of the Zero-Option. Modernity and Modernization as Normative Political Criteria", *Praxis International*, 7:1.
- OLIVEIRA, M. 1996, *Reviravolta Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. S.Paulo: Loyola.
- SANTOS, B.S. 1996, *Pela Mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade*. Campinas, Cortez.
- SILVEIRA, A. *et al.* 1999, *Cidadania e Práticas Sociais*. Porto Alegre: Abrapso-Sul.
- THOMPSON, J.B. 1994, *Ideology and Modern Culture – Critical Social Theory in the era of Mass Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.
- THOMPSON, J.B. 1995, *Media and Modernity- Toward a Theory of Social Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WRIGHT, G.H. von 1968, *Na essay in deontic logic and the gemal theory of action*. *Acta Philosophica Fennica*, Fase. XXI.
- WRIGHT, G.H. von 1963a, *Norm and action*. Routledge & Kegan Paul, London.
- WRIGHT, G.H. von 1963b, *The Varieties of Goodness*. Routledge & Kegan Paul, London.
- ZANELLA, A. *et al.* 1997, *Psicologia e Práticas Sociais*. Porto Alegre: Abrapso-Sul.