



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PSICOLOGIA**

ANA MARIA MELO DE PINHO

**PINTANDO JANELAS EM MUROS:
A ARTE COMO MÉTODO VIVENCIAL DE FACILITAÇÃO DE
GRUPOS POPULARES**

Fortaleza
2010

ANA MARIA MELO DE PINHO

**PINTANDO JANELAS EM MUROS:
A ARTE COMO MÉTODO VIVENCIAL DE FACILITAÇÃO DE
GRUPOS POPULARES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientadora: Profa. Dra. Verônica M. Ximenes

Fortaleza

2010

"Lecturis salutem"

Ficha Catalográfica elaborada por
Telma Regina Abreu Camboim – Bibliotecária – CRB-3/593
tregina@ufc.br
Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

P723p

Pinho, Ana Maria Melo de.

Pintando janelas em muros: [manuscrito] : a arte como método vivencial de facilitação de grupos populares / por Ana Maria Melo de Pinho. – 2010.

229f. ; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s)).

Dissertação(Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza(CE), 22/03/2010.

Orientação: Prof^ª. Dr^ª. Verônica Morais Ximenes.

Inclui bibliografia.

1.PSICOLOGIA COMUNITÁRIA – BOM JARDIM(FORTALEZA-CE).
2-BIODANÇA – ASPECTOS SOCIAIS – BOM JARDIM(FORTALEZA-CE).
3-ARTE – PSICOLOGIA.4-MULHERES POBRES – BOM JARDIM(FORTALEZA-CE) – PSICOLOGIA.I- Ximenes, Verônica Morais, orientador.II-Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III-Título.

CDD(22ª ed.) 305.489624098131

51/10

ANA MARIA MELO DE PINHO

**PINTANDO JANELAS EM MUROS:
A ARTE COMO MÉTODO VIVENCIAL DE FACILITAÇÃO DE
GRUPOS POPULARES**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia, área de concentração em Psicologia Social.

Aprovada em: 22/ 04/2010

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Verônica Moraes Ximenes (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. Cezar Wagner de Lima Góis
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof^a. Dr^a. Ana Luisa Teixeira de Menezes
Universidade de Santa Cruz do Sul

Às mulheres da comunidade do Marrocos, que tanto me ensinaram a ser guerreira, forte lutadora e me revelaram novos e misteriosos caminhos de amor, ressurreição e libertação;

Ao meu marido Carlos, meu amado companheiro de vida;

À minha filha Clara, fonte de alegria, inspiração e amor.

AGRADECIMENTOS

Não há como escapar nesse momento da lembrança e da gratidão à tantas pessoas que me apoiaram e participaram, de forma direta e indireta, da construção dessa pesquisa.

Agradeço, primeiro, à Deus, pela oportunidade de estar viva e poder realizar coisas no viver e para o viver.

Ao meu pai e à minha mãe, a quem devo minha existência e o apoio para tudo o que pude construir até hoje. Agradeço pelo amor, pela dedicação, pelos ensinamentos que me deram, por todos os momentos nos quais precisei e pude contar com seu auxílio. Agradeço-lhes simplesmente por serem eles meu pai e minha mãe.

À minha orientadora e amiga Verônica Ximenes, por ter acreditado e confiado em mim, na minha vontade e no meu potencial para a realização dessa pesquisa, me incentivando e me cuidando em muitos momentos. Percebo-a como uma mulher forte, determinada, cuidadosa, amorosa e responsável, capaz de levar grandes obras à realização.

À minha amiga Ana Luisa Menezes, companheira de tantos “mares bravios”. Junto à ela descobri a arte, a Biodança e muitas outras possibilidades de viver criativamente. Amiga eterna, pois ainda que geograficamente distante, me apóia, me acalenta, me cuida, me inspira e orienta. Sinto saudades dos tempos em que vivemos tantas aventuras e descobertas juntas.

Ao professor e amigo Cezar Wagner de L. Góis, pelas inúmeras e originais contribuições sobre a Psicologia Comunitária da Libertação, sobre a Biodança e a Arte-Identidade. Considero-o um verdadeiro autor dos nossos tempos. Sinto-me privilegiada por ter convivido com ele em momentos históricos de construção e afirmação da práxis da Psicologia Comunitária e da Biodança, por conviver e ouvir suas geniais e profundas compreensões sobre a vida, a pessoa humana, a arte, a práxis de libertação...

Às duas profissionais dos CAPS's da SER V, Geísa Sombra e Ana Kariny. Elas foram minhas companheiras de trabalho e de sonhos. Admiro a disposição, a garra e a autenticidade que tiveram para implantar novos modelos de atuação em Saúde Mental;

Ao NUCOM, por permanecer na História da Psicologia Comunitária como um lugar de construção de uma práxis de libertação;

À minha amiga Danitza, que me apoiou em momentos de dúvidas e angústia, me dando muita força para realizar o projeto e a seleção do mestrado. Uma pessoa muito especial e querida.

À minha amiga e colega de trabalho em Saúde Mental, Eveline Bastos, por compartilhar e me apoiar quando precisei.

A todas as pessoas que formam o Movimento de Saúde Mental Comunitário do Bom Jardim, Cláudia, Reni, Ana Paula, Pe. Rino Bonvini, Gabriela, pelo carinho com o qual fui tratada durante o tempo em que atuei na área de Saúde Mental.

*O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,*

*E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...*

*Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...
O mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...*

*Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso,
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...*

*Amar é a eterna inocência,
E a única inocência não pensar...*

(Fernando Pessoa)

RESUMO

A presente pesquisa buscou investigar o significado da arte como método vivencial de facilitação de grupos populares, contextualizada no âmbito de uma atuação pautada na Psicologia Comunitária da Libertação (GÓIS, 2008). O campo de investigação configurou-se a partir de uma intervenção na comunidade do Marrocos, localidade situada no Bairro do Grande Bom Jardim, bairro da periferia de Fortaleza, desde a qual foi implantado um grupo de autoestima. A formação desse grupo surgiu diante da necessidade de buscar realizar ações em saúde mental nos moldes da Psicologia Comunitária (GÓIS, 2008), no sentido de adentrar e incidir sob as condições concretas e psicossociais de opressão e sofrimento. O grupo utilizava uma metodologia de facilitação dialógica- vivencial, de modo que integrava atividades artísticas tais como música, dança, pintura, calagens, dentre outras, como modo de deflagrar vivências positivas e integradoras que facilitassem os processo de desenvolvimento humano e libertação. A arte foi aqui concebida como um sistema simbólico, capaz de possibilitar um retorno à origem da consciência, a dimensões pré-reflexivas, emocionais e vitais da identidade. Esta metodologia também foi referenciada no modelo teórico-metodológico da Biodança. Os objetivos específicos dessa investigação foram compreender os sentidos dados pelos participantes às atividades artísticas, relacionar esses sentidos construídos com o contexto sociocultural, assim como, analisar as repercussões das atividades artísticas nos modos de vida dos participantes do grupo. A metodologia elegida foi a etnografia e a fenomenologia, consideradas como possibilidade de adentrar tanto nas experiências subjetivas dos participantes quanto da sua cultura. Os instrumentos de coleta de dados foram a observação participante e a entrevista qualitativa coletiva. A análise dos dados foi realizada de forma a articular continuamente teoria e realidade vivida, tendo tomado por referência as etapas de tratamento e organização dos dados postulados na análise de conteúdo (MINAYO, 2008). Concluí que a arte, realizada como atividade comunitária, dentro de um contexto vivencial e grupal, pode revelar-se como uma possibilidade de desenvolvimento humano e comunitário. Neste sentido, ela se mostra tanto como uma forma de conexão profunda com núcleo vital da identidade, a partir do sentimento de si, como uma possibilidade de conexão com a vida e suas infinitas possibilidades de realização, revestindo-se de sentidos emocionais, simbólicos, rituais e mitológicos, religando os indivíduos a uma dimensão transcendental da realidade. Desse modo, a atividade artística pôde ser afirmada no arcabouço teórico-metodológico da Psicologia Social e Comunitária, a partir de um marco epistemológico desde o qual se pode construir uma práxis de libertação fundamentada na conexão com uma dimensão afetiva, emocional, instintiva e intuitiva da identidade: na vivência.

Palavras-chave: arte, vivência, Biodança, Psicologia Comunitária, Libertação, grupo popular.

ABSTRACT

The present research tried to investigate the meaning of art as a life experience method of facilitation of popular groups, contextualized in the field of an acting based on the communitarian psychology of freedom (GOIS, 2008). The field of investigation took place in an intervention in the Marrocos community, at the Grande Bom Jardim neighborhood, in the outskirts of Fortaleza, where a group of self esteem was implanted. The formation of this group arose from the need of actions in mental health in the shapes of communitarian psychology (GOIS, 2008), in a way to enter and take place under the psycho social and concrete conditions of oppression and suffering. The group used a dialogue and life experience facilitation methodology, integrating artistic activities, such as: music, dance, painting, collage, among others, as a way to deflagrate positive and integrating life experience, which could facilitate the process of human development and freedom. The art was here conceived as a symbolic system, capable of returning to the origin of conscience, the identity's emotional and vital pre-reflexive dimensions. This methodology was also referred in the theoretical methodological model of Biodance. The specific goals of this investigation were to understand the meanings given by the participants to the artistic activities, relate these meanings built with the social cultural context, and also analyze the effect of the artistic activities in the ways of life of the group's participants. The elected methodology was the ethnography and the phenomenology, considered as possibilities to enter the subjective experiences of the participants and their culture. The instruments of data collection were the participating observation and the qualitative collective interview. The analysis of data was made in a way to continually articulate the theory and reality lived, taking as reference the stages of treating and organization of the data postulated in the analysis of content (MYNAYO, 2008). I concluded that art, realized as a communitarian activity, inside a life experience and group context, can be revealed as a possibility of human and communitarian development. In this sense, it shows itself as a form of deep connection with the vital nucleus of identity, from the self feeling, and also as a possibility of connection and its infinite possibilities of realization, clothing with mythological, ritual, symbolic and emotional meanings, reuniting individuals in a transcendental dimension of reality. This way, the artistic activity could be affirmed in the communitarian and social psychology theoretical and methodological framework, from an epistemological mark, from which one can build a praxis of freedom based in the connection with an affective, emotional, instinctive and intuitive dimension of the identity: in the life experience.

KEY WORDS: art, life experience, Biodance, communitarian psychology, freedom, popular group.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. UM PERCURSO METODOLÓGICO.....	21
2.1. O processo de construção da pesquisa.....	23
2.2. O contexto do grupo de autoestima do Marrocos.....	28
2.2.1. O grupo.....	29
2.2.2. As participantes da pesquisa.....	31
2.3. A escolha de uma abordagem qualitativa.....	35
2.4. Coleta de dados.....	41
2.4.1. Observação participante.....	41
2.4.2. Entrevista qualitativa grupal.....	43
2.5. Compreendendo o fenômeno investigado.....	45
2.6. A devolução dos resultados da pesquisa à comunidade.....	46
3. CONSTRUINDO UMA PRÁXIS EM PSICOLOGIA COMUNITÁRIA NO MARROCOS: POR UMA PSICOLOGIA QUE LIBERTE DEVERAS!.....	48
3.1. Antigos e atuais desafios da psicologia.....	49
3.2. Chegando a comunidade do Marrocos: descobrindo a convivência	53
3.3. A vida em comunidade no Marrocos.....	61
3.3.1. Modos de conviver: a dialética indivíduo/comunidade.....	66
3.4. Desvelando uma realidade de opressão/libertação.....	69
3.4.1. A dialética do processo de libertação nas participantes do grupo: o binômio opressão/libertação.....	74
3.4.2. Avançando na libertação: superando amarras internas/ externas da opressão.....	81
3.4.3. A Libertação desde um prisma sociocultural.....	88
3.5. Tecendo possibilidades de uma práxis libertadora em Psicologia Comunitária.....	94
3.5. 1. A atividade comunitária como modo de intervenção.....	99
3. 6. Em busca de novas alternativas para uma práxis libertadora.....	102
4. DA AFETIVIDADE A CATEGORIA VIVÊNCIA: INTEGRANDO NOVAS POSSIBILIDADES METODOLÓGICAS NA INTERVENÇÃO COMUNITÁRIA DO MARROCOS.....	105
4.1. Integrando a afetividade a práxis de libertação.....	106
4.2. Da afetividade ao horizonte da vivência como categoria na Psicologia Comunitária.....	113
4.3. O campo sociocultural do surgimento da concepção de vivência.....	118
4.4. O campo epistemológico da concepção de vivência.....	120
4.5. A vivência: é ontológica, epistemológica ou pode ser um método?.....	124
4.5.1. A concepção de vivencia enquanto corporeidade vivida.....	129
4.6. A vivência como método.....	131
5. A ARTE COMO UM MÉTODO VIVENCIA: O SIGNIFICADO CONSTRUÍDO NA COMUNIDADE DO MARROCOS.....	133
5.1. Arte : um caminho de regresso a vivência.....	135
5.1.1. Sentidos da arte.....	137
5.1.2. Re-significando os sentidos da arte.....	147

5.2. Arte e corporeidade vivida: um olhar focado no referencial teórico-metodológico da Biodança.....	152
5.3. A arte como método vivencial: uma resposta ao desafio de libertação.....	160
6. O GRUPO POPULAR DA COMUNIDADE DO MARROCOS: O SIGNIFICADO DA ARTE NUM CONTEXTO GRUPAL	166
6.1 O sujeito social: um pressuposto fundamental da Psicologia Social e Comunitária.....	169
6.1.1. A dialética singularidade/coletividade.....	173
6.2. O conceito de libertação sobre um prisma ético-político: a afirmação da alteridade.....	176
6.2.1. O reconhecimento do Eu/Outro no grupo de autoestima do Marrocos.....	181
6.3. O espaço grupal e o desenvolvimento do indivíduo.....	183
6.4. Grupo popular e atividade comunitária.....	189
6.5. A arte como método vivencial de facilitação de grupos populares: a experiência na comunidade do Marrocos.....	194
6.5.1. Compreendendo o grupo vivencial como um espaço ritualístico.....	199
7. CONCLUSÃO.....	206
8. REFERÊNCIAS.....	214
9. APÊNDICES.....	224
10. ANEXOS.....	226

1. INTRODUÇÃO

O interesse pelo tema dessa pesquisa vem sendo gestado desde anos atrás, no início da década de 90, quando eu ainda era estudante do Departamento de Psicologia da U.F.C.- Universidade Federal do Ceará. Experiências, reflexões, inquietações, práticas, estudos, sentimentos e descobertas foram emergindo concomitantemente naquele momento a partir do trabalho em psicologia comunitária, da participação em grupos de Biodança¹, da experiência pessoal e profissional com arte. Neste contexto, algumas questões centrais que surgiram em cada um desses âmbitos foram se entrecruzando, articulando-se, formulando interrogantes, direcionando caminhos trilhados em âmbitos e experiências diversas que me possibilitaram chegar hoje até aqui: propondo investigar a arte como método vivencial de facilitação de grupos populares. Parto, então, para introduzir a temática proposta, de uma sucinta reconstrução do fio condutor - não tão linear como se pode supor a partir desta sintética e sistematizada apresentação - desde o qual o trabalho comunitário, a arte e a vivência puderam construir nexos significativos e dar sentido a essa pesquisa.

O marco histórico desse percurso surgiu mediante inquietações situadas no âmbito acadêmico, fruto de uma tensão entre reflexões epistemológicas e a realidade que me circundava. Questionava-me profundamente sobre o valor do conhecimento científico, especificamente no que se refere a sua tarefa de formação e desenvolvimento humano, de sua capacidade de dar subsídio e orientação para o viver. Apesar do reconhecimento de todas as vantagens tecnológicas e materiais que o progresso científico nos havia possibilitado, percebia uma contradição fundamental entre o saber teórico metodológico pautado em uma razão instrumental - e a sua possibilidade real de aplicação ética. É que o saber teórico parecia não coincidir com a prática cotidiana daqueles que o professavam, revelando uma incoerência entre conhecimento, sentimentos, ações e modos de relacionamento. Afinal, pensava eu, acordando como a concepção de Dilthey (1994): “toda filosofia autêntica deve deduzir de seus conhecimentos teóricos os princípios da conduta de vida do indivíduo e da orientação da sociedade” (p13), deve enfatizar a coesão da dimensão ética implicada em todo saber e

¹ Segundo Rolando Toro (2005), criador dessa abordagem, a Biodança é um sistema voltado para o desenvolvimento humano, a integração da identidade, a reeducação afetiva, a renovação orgânica e a reaprendizagem das funções originárias da vida. Pode ainda ser compreendida como um sistema teórico, mas, sobretudo, como um método vivencial que visa o estudo e o fortalecimento da expressão dos potenciais humanos através da estimulação de vivências integradas por meio da música, do canto, do movimento corporal e de situações de encontro em grupo (Góis, 2002).

a orientação para os princípios do que tem “importância e valor na vida e para a vida.” (DILTHEY, 1994, p.14)

Fruto dessa inquietação fundamental, busquei respostas para além do substrato teórico e metodológico da psicologia em sua forma acadêmica mais tradicional. Fui caminhando para um exame epistemológico mais apurado de suas bases, descobrindo novos paradigmas e práticas da ciência psicológica que pudessem superar uma visão positivista, explicativa, reducionista e mesmo elitista dos fenômenos humanos: que fossem eficazes, afinal, para mudar a nós mesmos e a sociedade. Dentre estas, me encontrei simultaneamente com a Psicologia Comunitária, a arte e a Biodança.

Com efeito, a Psicologia Social na América Latina, contexto maior na qual se insere o ramo comunitário, partia de uma profunda problematização dos seus pressupostos como ciência humana, delimitando uma possibilidade concreta de reformulação da visão de ser humano, de mundo, da inter-relação entre subjetividade e objetividade e, inclusive, problematizando o próprio papel e propósito da psicologia (LANE, 1996). Esta vertente voltava-se primordialmente para a construção da cidadania, optava pela construção de um corpo teórico-metodológico que apontasse para uma práxis de libertação dos excluídos (SAWAIA, 1996), da grande maioria do povo latino-americano.

Segundo Lane (1996), desde a década de 70, a atuação de psicólogos e de outras categorias profissionais norteadas por estes objetivos se voltava para o desenvolvimento de atividades de prevenção da saúde mental e para a educação popular. Atividades como dinâmicas de grupo, encontros, assembleias, mutirões, reuniões de quarteirões, dentre outras, eram realizadas como modos de deflagrar uma práxis comunitária de organização e participação popular que redundasse, por sua vez, em um processo pedagógico reflexivo e dialógico de conscientização (FREIRE, 2005), crescimento humano (GÓIS, 1993) e transformação social.

Já naquela época, o grupo popular era o espaço básico onde estas atividades se realizavam. Segundo Góis (2008), este se caracteriza primordialmente por ser formado por moradores da própria comunidade, atuando no próprio local de moradia onde há interação cotidiana e direta, afirmando o meio comunitário como “a raiz que nutre a vida dos moradores e dos grupos” (p.186), deflagrando um processo de identificação e pertença, de construção de novos sentidos, de expressão de sentimentos, de construção de conhecimento crítico, resgatando a identidade de lugar. Enfim, unindo e integrando os moradores para a superação conjunta de suas problemáticas.

Entretanto, desde minha experiência em Psicologia Comunitária como aluna extensionista do NUCOM², ocorrida no período de 1991 à 1993, o mesmo interrogante ético-epistemológico primordial emergiu em minha prática, embora envolvido nesse novo contexto em outras roupagens e diante de novos desafios. Para mim, era intrigante perceber como moradores participantes de grupos populares do Bairro do Pirambu³ apresentavam certas contradições e ambiguidades entre seus modos de pensar, sentir e agir. Era certo que algumas lideranças comunitárias, por exemplo, apresentavam um discurso bastante crítico e consciente das contradições sociais nas quais sua comunidade estava imersa (exclusão, violência, pobreza, fome, etc.). Assim como apresentavam um engajamento e uma participação comunitária efetiva, um compromisso sincero com a resolução das problemáticas locais.

Porém, o desafio de facilitar um processo de conscientização e libertação (FREIRE, 1980) parecia tornar-se mais profundo e complexo diante da proximidade das relações, da autenticidade das expressões emocionais, da intimidade dos afetos pessoais, do íntimo relacionamento cotidiano com a experiência existencial daquelas pessoas. Particularmente, ressalto os espaços diferenciados nos quais buscávamos criar condições especiais de expressão e vivência através da proposição de atividades artísticas realizadas em grupo, que focavam a expressão criativa, afetiva e corporal. Aí também outras facetas da realidade pessoal dos moradores se desvelavam, evidenciando que havia um grande desafio a ser superado pela práxis de libertação em relação à dimensão afetiva: a possibilidade de expressão de sentimentos e emoções, de movimentos espontâneos e criativos, de gestos e palavras de afeto, de valorização e credibilidade em si e nos outros; a capacidade de expressão estética, de construção de relações de não dominação e opressão.

Nesse momento a prática em Psicologia Comunitária no NUCOM já vinha avançando em direção a intervenções que transpunham o poder da palavra e da reflexão, numa tentativa de penetrar mais profundamente na subjetividade, como um desafio para a construção do sujeito comunitário (GÓIS, 1993). Atividades artísticas (colagens, escultura em argila, dramatizações, exercícios de Biodança e mesmo grupos de Biodança) eram fortemente incorporadas às práticas de intervenção, concebendo estas, em sua configuração global, integradas aos espaços de reflexão e diálogo, como um

² Núcleo de Psicologia Comunitária (NUCOM) é um projeto de extensão da UFC vinculado ao Departamento de Psicologia desde 1992. Abrange atividades de ensino, pesquisa e extensão em psicologia comunitária.

³ Bairro do Município de Fortaleza no qual desenvolvíamos uma intervenção em Psicologia Comunitária

modelo reflexivo-vivencial que se aplicava aos modos de facilitação do desenvolvimento da vida comunitária e de construção da identidade pessoal a partir dos grupos populares (BRANDÃO; BONFIM, 1999; GÓIS, 1993).

Concomitante a esta experiência comunitária, iniciei pessoalmente a realização de produções artísticas, descobrindo que a arte podia fazer parte do meu cotidiano, do meu viver. E ela passou deveras a fazer. Comecei a pintar, a esculpir, a escrever poesias e na arte, como uma sábia companheira, fui aos poucos me descobrindo, como aqui ilustro:

Poesia, tanto queria que tu me inundasses e com teu estranho vento em mim retornasse e me fizesse mais uma vez viva e inteira. Busco, no labirinto dos teus versos, o meu nexo. Busco, no esplendor dos teus murmúrios, o meu grito. Procuo em ti o que de mim está perdido!

(Escritos, PINHO, 1994)

Precisamente, meu primeiro contato com a arte e com a Biodança se deu em uma disciplina intitulada “Teoria da vivência” ditada pelo professor Cezar Wagner de Lima Góis⁴. Nesta matéria, as expressões artísticas e corporais eram deflagradas como um tipo de metodologia, como um tipo de experiência regressiva e meditativa, como uma possibilidade de entrar em contato intuitivamente com nossa mais íntima experiência interior (PINHO, 2003).

Góis (2002) fundamentava a proposta dessa disciplina na concepção de vivência de Wilhelm Dilthey, na concepção de “corporeidade vivida,” proposta pela fenomenologia de Merleau-Ponty, mas, sobretudo, na Biodança. A partir destes conceitos, a vivência era considerada o solo primordial e fundamental da consciência, do conhecimento e do contato com o núcleo vital da identidade. Especialmente nesta disciplina, o corpo não era uma expressão mecânica. Tampouco a dança, a expressão estética plástica e poética uma pura execução técnica. Mas todas estas manifestações representavam uma possibilidade expressiva, um modo espontâneo e autêntico de manifestar a emoção, de vivenciar, de perceber a realidade, de tornar presente e viva a própria identidade.

Assim, a partir de ambas as circunstâncias (grupo popular e experiência pessoal) nas quais a arte se afirmou como uma metodologia vivencial se evidenciou para mim a enorme dissociação que nosso modo moderno pedagógico - e mesmo terapêutico -

⁴ Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará- UFC, fundador do NUCOM e facilitador/didata da Escola de Biodança do Ceará.

provoca entre o desenvolvimento intelectual e o desenvolvimento afetivo. Tornou-se claro o enorme desacordo que esse modo de conhecimento moderno promove entre mente e corpo; a grande discordância que criava entre saber e atuar, entre expressar-se verbalmente e racionalmente ou estético-corporalmente; o enorme abismo que abre entre o que um indivíduo pode chegar a ser e a sentir como pessoa e a elaborar racionalmente ou manipular tecnicamente. Estas me pareceram ser várias das graves implicações e consequências de uma cultura fundamentada num saber científico, construído unicamente sobre as bases de um conhecimento racional, positivo e empírico, distanciando do afeto, da experiência vivencial (PINHO, 2003).

Esta temática vem, desde então, permeando todo o meu percurso profissional e pessoal, fundamentando minhas atuações em diversos âmbitos da psicologia, motivando a realização de formações e especializações em Arte-Terapia e em Biodança, norteados meus interesses de investigação para realização dessa pesquisa.

Especificamente no âmbito da Psicologia Social, Sawaia (1995) vem postulando que para facilitar a superação do sofrimento psicossocial dos indivíduos e alcançar uma potência de ação para a mudança social é necessário que esse campo da ciência busque a construção de estratégias de ação que possam alimentar bons encontros e transpor a ditadura imposta às emoções. Esta é uma base epistemológica que busca superar uma visão puramente racionalista dos processos subjetivos, dos modos de facilitação do desenvolvimento humano e das mudanças sociais (SAWAIA, 2004).

Góis (2008) vem postulando que, para além de uma imersão no cotidiano dos moradores através das atividades de interação social e reflexão, é imprescindível propor espaços onde os indivíduos vivenciem sua corporeidade e sua afetividade. Mais precisamente, essa proposta traz em seu cerne um fundamento epistemológico diferenciado, original, pois postula a vivência como uma categoria chave e, sobre tudo, como um novo marco epistemológico que permeia a totalidade de sua compreensão de mundo, de ser humano e de práxis libertadora (PINHO, SOMBRA, XIMENES *et al.*, 2009). Góis (2005a) acredita que é na vivência da cooperação e na reflexão dialógica dessa experiência que dialeticamente as consciências podem se aprofundar, que os sujeitos podem se inserir de forma mais crítica no mundo, que a identidade pessoal pode superar a opressão e fortalecer o seu valor pessoal e seu poder pessoal, redundando na transformação coletiva dos valores anti vida que permeiam suas próprias condições sociais.

Diante desse desafio é que formulei para essa investigação a seguinte pergunta de partida: qual o significado da atividade artística realizada como método vivencial de facilitação de grupos populares? O objetivo da pesquisa é, portanto, compreender o significado das atividades artísticas realizadas como método vivencial de facilitação de um grupo popular. Tem ainda como objetivos específicos: 1) Compreender os sentidos dados pelos participantes às atividades artísticas vivenciadas no grupo; 2) Relacionar os sentidos construídos pelos participantes sobre as vivências artísticas e o contexto sociocultural no qual estão inseridos; 3) Analisar as repercussões das atividades artísticas vivenciadas no grupo nos modos de vida dos participantes.

O Grupo investigado era facilitado a partir de uma metodologia “dialógica-vivencial” (reflexões, diálogos, expressão corporal e estética da identidade), configurado dentro de um contexto de intervenção comunitária, tendo sido denominado de grupo de autoestima. Foi implantado no Bairro do Grande Bom Jardim, na localidade do Marrocos, bairro da periferia de Fortaleza. Seu surgimento foi fruto de um trabalho comunitário em parceria entre a ONG Movimento de Saúde Mental Comunitário do Bom Jardim (MSMCBJ)⁵, Rede de Saúde Mental da SER V (Secretaria Executiva Regional V) e o NUCOM.

A relevância desse estudo se refere à possibilidade de aprofundar, teorizar e sistematizar sobre instrumentais vivenciais, que vêm cada vez mais sendo incorporados às práticas da psicologia e, particularmente, às práticas comunitárias. Certamente, o compromisso com uma práxis de libertação vem afirmando cada vez mais o desafio dessa área de construir-se mediante um diálogo epistemológico (BRANDÃO, 1999), buscando uma interlocução com novos paradigmas capazes de oferecer novas possibilidades para lidar com a subjetividade da realidade humana, ampliando os recursos em Psicologia Comunitária capazes de alcançar dimensões afetivas da identidade pessoal (SAWAIA, 1995; 2004).

A perspectiva de focar a arte como método vivencial de facilitação de grupos populares no âmbito da psicologia comunitária surge neste referencial, por um lado, desde uma compreensão abrangente do fenômeno da estética no campo das ciências

⁵ O MSMCBJ é uma ONG atuante no Bairro do Grande Bom Jardim, fundada a partir do trabalho de missionários combonianos, que realizavam escuta e acompanhamento terapêutico de famílias em situação de risco, a partir da metodologia da Terapia Comunitária. Fundada institucionalmente em 1998, esta ONG vem trabalhando com a clientela de adultos, adolescentes e crianças, através de diversas atividades terapêuticas e pedagógicas: grupos de terapia comunitária; grupos de autoestima; atendimentos de massoterapia; atendimentos psicológicos e psiquiátricos; acompanhamento de crianças e adolescentes; trabalhos de formação profissional; grupos de Biodança, horta comunitária, dentre outras.

humanas, em relação as suas funções antropológicas, sociológicas e psicológicas. Especificamente no âmbito da psicologia, toma como fundamento ideológico, epistemológico e prático, o enfoque da experiência estética como uma experiência psicossocial de ordem vivencial, imediata, pré-reflexiva, pré-verbal, fundada na intersubjetividade de uma corporeidade vivida, relacionada com uma experiência original e fundante de estar vivo. Estes fundamentos estão pautados em aportes filosóficos fenomenológicos, existencialistas e humanistas (RUSSO, 1993).

Ao mesmo tempo e de forma especial, desdobrando-se e recriando-se a partir destes aportes, o marco teórico-metodológico da Biodança afirma-se como referencial fundamental para este estudo. Toro (2005), ao construir o Sistema Biodança, fundamentou-se nas manifestações antropológicas originárias da arte, onde principalmente a dança e o canto cumpriam um papel fundamental para a realização dos ritos religiosos e para o acesso às experiências mitológicas e transcendentais da realidade, colocando esta atividade em um lugar sociocultural privilegiado para o processo evolutivo dos indivíduos e das sociedades. A prerrogativa de qualificar, denominar ou conceber a arte como método vivencial nessa investigação irá se referenciar, então, na compreensão de que a arte pode funcionar como um caminho para retornar à vivência.

Toro (2005) embasa suas elaborações teórico-metodológicas na concepção de vivência proposta por Wilhelm Dilthey (AMARAL, 1987). Porém, construiu um conceito de vivência próprio com o qual a Psicologia Comunitária vem trabalhando (GÓIS, 1993, 2005, 2008). Segundo o autor:

A vivência é a percepção intensa e apaixonada de estar vivo aqui e agora. É a intuição do instante de vida capaz de estremecer harmonicamente o sistema vivente humano. O ponto de partida em Biodança é a vivência e não a consciência (...). (TORO, 1991, p. 11).

Nesse sentido, serão consideradas aqui todas as proposições metodológicas que utilizam a arte em suas mais variadas modalidades (dança, música, expressão plástica, poesia, teatro, etc.), como linguagem vivencial, como modalidade expressiva, como contato íntimo com a vida, como modo de aprendizagem, crescimento e transformação que transponham a lógica da racionalidade instrumental, a coerência analítica da linguagem verbal e o contato puramente intelectual com a realidade (PINHO, 2003).

No âmbito da psicologia clínica é grande o número de estudos que vêm se desenvolvendo desde o início do século XX sobre a psicologia da arte, sobre seus

efeitos psicoterapêuticos, sobre seu valor para a educação e para formação humana. A Arte-terapia, por exemplo, abordagem que emergiu destes estudos, considera a produção artística como um valioso instrumento no processo de recuperação da saúde mental, pois possibilita uma comunicação simbólica, viabilizando o acesso as representações inconscientes dos indivíduos e a articulação verbal de emoções reprimidas (PAIN, 1996; KRAMER, 1982). No campo da educação, os movimentos da arte-educação e educação pela arte vêm resignificando e afirmando o valor da arte para a formação integral e saudável da personalidade (BARBOSA, 1999). Lowenfeld e Brittan (1977) ressaltaram a importância da expressão criadora para a autoexpressão, a autoidentificação e para o “desenvolvimento de sensibilidades criadoras” (p.26), pressupostos para a construção de uma sociedade democrática.

Entretanto, como aprofundarei ao longo desse trabalho, especificamente o enfoque dessa temática inserida no âmbito da Psicologia Comunitária é relativamente recente e encontra-se profundamente vinculada a estas referidas práticas pioneiras desenvolvidas pelo NUCOM na década de 90, nas quais as atividades artísticas, os exercícios e os grupos de Biodança eram fortemente incorporados na construção de um modelo de facilitação comunitário reflexivo-vivencial (BRANDÃO, 1999), como já referido.

Nestas intervenções se encontravam os primórdios das oficinas de Arte-Identidade que, segundo Góis (2005b), foram criadas a partir dos trabalhos da Biodança que davam ênfase a linha da criatividade. Atualmente, ressalto a dissertação de Geísa Sombra (2009), intitulada “Diálogos e vivências com Arte(e)Identidade”, que busca fazer um resgate histórico e aprofundar essa temática, realizando articulações e contribuindo valiosamente para uma sistematização teórica dessa proposta de facilitação de grupos a partir da análise dos seus efeitos no desenvolvimento da identidade pessoal de um grupo de adolescentes. Nessa linha, ainda encontrei trabalhos como os de Kelen Gomes Ribeiro (2008), que enfoca a Biodança no campo da saúde a partir de um olhar biocêntrico e o de Pablo Huascar A. Pinheiro (2008), que enfoca a dramatização como mediação simbólica no âmbito da Psicologia Comunitária.

Sombra (2009) destaca os poucos registros, sistematizações e práticas atuais vinculadas a essa temática no âmbito específico da Psicologia Comunitária. Resgata, entretanto, textos como os de Ana Luíza Teixeira de Menezes e Altamir Aguiar (1993), que representaram um dos primeiros esforços de sistematização dessas oficinas. Ainda assim, ressalta as elaborações de Góis (1993, 2005a, 2005b, 2002, 2008), que vêm

concebendo as oficinas de Arte-Identidade como uma técnica de facilitação em Saúde Comunitária e em Psicologia Comunitária.

Particularmente Góis, ao longo de sua trajetória docente, vem incentivando práticas, pesquisas, realizando proposições e sistematizações sobre essa temática. Suas contribuições sobre o tema vêm se dando tanto de forma específica, a partir de algumas construções conceituais sobre a Biodança e a Arte-identidade, como também, de modo abrangente, em suas construções teórico-metodológicas sobre a Psicologia Comunitária. Sobretudo, a partir da proposição de um método dialógico-vivencial como metodologia de intervenção comunitária (Góis, 2005a, 2008), o autor vem postulando a vivência como uma categoria chave, como um novo marco conceitual que permeia a totalidade de sua compreensão de mundo, de ser humano e de práxis libertadora (PINHO *et al.* , 2009).

Dentre reformulações conceituais e avanços metodológicos, a Psicologia Social vem dirigindo seu olhar para a categoria da afetividade. Considero que este substrato corrobora também de forma importante para esta construção. É que pesquisas e estudos nesse campo apontam para a importância das emoções e dos sentimentos para a mediação dos processos de transformação da consciência e humanização, ressaltando a importância da arte para a expressão dessas dimensões que dificilmente podem ser verbalizados (LANE, 1994).

Sabe-se que na Psicologia Comunitária ainda predominam intervenções pautadas na palavra e na racionalidade, limitando as possibilidades de realização do desafio de libertação e de desenvolvimento humano. Compreendo que esta pesquisa, ao objetivar um aprofundamento na compreensão da arte como método vivencial de facilitação em grupos populares, pode revelar-se como uma contribuição significativa para construção dos arcabouços teórico-metodológicos da Psicologia Social e da Psicologia Comunitária. Esta contribuição visa abrir caminhos para a construção de novas alternativas metodológicas de facilitação do processo humano de desenvolvimento e libertação, concebidas a partir da integração da dimensão afetiva.

No capítulo denominado “*O percurso metodológico*”, explícito primeiramente o processo de construção da pesquisa para, então, trazer discussões e reflexões sobre a metodologia de pesquisa elegida, apontando para uma abordagem de caráter qualitativo, utilizando o método etnográfico e fenomenológico. A opção foi trabalhar com a observação participante e a entrevista qualitativa coletiva como formas de obtenção de dados no campo. A análise dos dados foi construída como uma compreensão do

fenômeno investigado, através de uma articulação teórica- reflexiva, de modo a permear e integrar todos os capítulos, criando um corpo teórico-metodológico desde o qual os referenciais teóricos estão constantemente articulados com as captações e compreensões da realidade pesquisada.

No capítulo “*Construindo uma práxis em Psicologia Comunitária no Marrocos: por uma psicologia que liberte deveras!*”, abordo primeiramente as problematizações profissionais no âmbito da saúde mental que me levaram a retornar a uma atuação comunitária. Passo a abordar as características da comunidade do Marrocos e o modo de vida de seus moradores. Posteriormente, abordo a questão da condição de oprimido daquela população e os desafios implicados no processo de libertação das participantes do grupo. Finalmente, lanço antigos e atuais desafios teórico-metodológicos da Psicologia Social e Comunitária em função do desafio de libertação.

No capítulo “*Da afetividade a categoria vivência: integrando novas possibilidades metodológicas na intervenção comunitária no Marrocos*”, proponho, a partir da integração da categoria da afetividade na Psicologia Social, a integração da categoria vivência no âmbito da Psicologia Comunitária. Passo a focar o contexto sociocultural do surgimento do conceito de vivência, assim como o contexto epistemológico no campo das ciências humanas. Por fim, parto para a reflexão dos fundamentos que justificam a importância da integração da categoria vivência para a construção de metodologias vivenciais de facilitação em Psicologia Comunitária, como uma nova possibilidade para a facilitação do desenvolvimento humano, do processo de libertação e de transformação social.

No capítulo “*A arte como um método vivencial: o significado construído na Comunidade do Marrocos*”, me debruço sobre as possibilidades de compreensão da arte como um método vivencial de facilitação do desenvolvimento humano e do processo de libertação, a partir da articulação de concepções no âmbito da estética e de diversas concepções sobre a função da arte, em suas dimensões antropológicas, culturais, sociais e psicológicas. Enfatizo, especialmente, o referencial da Biodança como um marco teórico- metodológico relevante para a compreensão da concepção de arte abordada nessa investigação. Articuladamente, aproximo-me dos sentidos dados pelos moradores da comunidade do Marrocos e pelas participantes do grupo de autoestima investigado. Assim mesmo, abordo todos os sentidos que emergiram da convivência e da observação participante realizada nos diversos espaço e situações da comunidade e na entrevista qualitativa em grupo que foi realizada. Ao final, trago reflexões sobre a compreensão da

arte, enquanto método vivencial de facilitação, em função da busca de uma resposta ao desafio de libertação.

No capítulo “*O grupo popular da comunidade do Marrocos: o significado da arte num contexto grupal*”, busco considerar a validade da proposição da metodologia da arte a partir de um espaço grupal de interação humana. Trabalho a concepção de sujeito a partir de sua constituição social, assim como o pressuposto da libertação em seu aspecto ético-político como o reconhecimento da alteridade. Posteriormente, abordo o espaço grupal como possibilidade de desenvolvimento do indivíduo, assim como o grupo popular, como espaço legítimo de realização da atividade comunitária. Por fim, coloco em evidência reflexões sobre a experiência vivida a partir da vivência da arte no grupo popular do Marrocos, compreendendo-o também como um espaço ritualístico e transcendente.

Na conclusão, denominada “*O significado da arte no viver e conviver humano: caminhos de libertação e humanização*”, realizo uma articulação entre os aspectos relevantes encontrados e analisados em cada capítulo. Trago reflexões sobre a importância da arte como uma atividade fundamental para o desenvolvimento das potencialidades humanas e para o viver humano. Ao mesmo tempo, ressalto sua função vital para a constituição das culturas. Considero ainda que a arte, como método vivencial de facilitação de grupos populares no âmbito da Psicologia Comunitária, representa um marco epistemológico desde o qual se pode construir uma práxis de libertação, fundamentada em metodologias capazes de acessar as dimensões afetivas, instintivas, estéticas, intuitivas e pré-reflexivas da identidade humana.

2. UM PERCURSO METODOLÓGICO

Este capítulo está dedicado a evidenciar os caminhos metodológicos percorridos nesta pesquisa, nos quais continuamente surgiram indagações sobre “qual a melhor maneira de enfrentar meu objeto?” (BAUER; GASKELL, 2004, p.7-8). Estas indagações perpassaram todo o processo de reflexão teórica, de inserção comunitária e de contato com a realidade vivida durante a investigação. Por isso, concentra-se aqui o esforço implicado no processo histórico de delimitação do campo de pesquisa, de minhas escolhas teórico- metodológicas, de afirmação de interesses, de desvelamentos da realidade, de reconhecimento de limites e possibilidades de realização desta investigação.

Dedico-me, também, a uma reflexão teórica das questões mais fundamentais envolvidas nos caminhos metodológicos propostos, debruçando-me sistematicamente sobre as vantagens e problemas de cada método elegido, sobre a abertura que cada um possibilitou para a aproximação do fenômeno que busquei pesquisar. Ressalto o caráter de inacabamento das escolhas aqui explicitadas, já que não se configuram em uma estrutura aberta pelas problematizações, princípios e diretrizes que num determinado momento e sobre determinadas circunstâncias puderam orientar-me para encontrar formas possíveis de empreender e tornar viável minha tarefa investigativa.

Bauer e Gaskell (2004) ressaltam que de acordo com os interesses do conhecimento surgem aspectos da qualidade e da quantidade, embora advertindo que em ambas as dimensões se deve preservar o não envolvimento e implicação pessoal do pesquisador, para que de fato possa ser realizado o campo da observação sistemática. Para estes autores, a observação, diante dos diferentes graus de imparcialidade, é a problemática central da pesquisa social. Entretanto, como adverte Becker (1999), “quando estudamos as pessoas e organizações envolvidas em tais atividades “desviantes”, temos que conceber métodos novos apropriados para o segredo que nos confronta” (p.13), podendo desenvolver teorias e métodos próprios à medida que as circunstâncias da pesquisa o exigem. Oponho-me a exigência de imparcialidade de Bauer e Gaskell (2004), para apoiar-me na prerrogativa de Becker (1999), pois a partir dos referenciais teóricos nos quais me fundamentei (materialismo histórico dialético, fenomenologia existencial e princípio Biocêntrico), a compreensão do “objeto” desta pesquisa exigiu-me olhar para a complexidade que o constitui.

Como já exposto, a delimitação do objetivo geral desta pesquisa foi compreender o significado das atividades artísticas realizadas como método vivencial de facilitação de um grupo popular, tendo como objetivos específicos: 1) Compreender os sentidos dados pelos participantes às atividades artísticas vivenciadas no grupo; 2) Relacionar os sentidos construídos pelos participantes sobre as vivências artísticas e o contexto sociocultural no qual estão inseridos; 3) Analisar as repercussões das atividades artísticas vivenciadas no grupo nos modos de vida dos participantes.

Parti, então, do princípio: da própria problemática original e fundante da construção das ciências humanas (FIGUEIREDO, 1996), posto que considerei que o objeto pesquisado não era um objeto, mas um fenômeno. Este se referia a manifestação de uma realidade humana complexa, constituída por múltiplas dimensões em interação, já sejam biológicas, psíquicas, sociais e cosmológicas (MORIN, 2003b). O fenômeno a ser investigado apontava, portanto, para a consideração de aspectos estéticos, emocionais, corporais, relacionais e culturais da experiência humana. Implicava, também, na consideração de minha própria experiência vivida ao buscar captar e compreender estes fenômenos, constituindo um diálogo intersubjetivo entre eu - pesquisadora - e os sujeitos da pesquisa.

O desafio principal que se apresentou foi o seguinte: as experiências vividas pelos sujeitos nos espaços do grupo vivencial estudado não deveriam ser consideradas como experiências fechadas em si mesmas, mas interligadas a um contexto social e cultural ao qual cada indivíduo estava inserido e era construído. Quer dizer, como contextualizar as experiências singulares no processo mais amplo do modo de vida comunitário daquelas pessoas? Busquei, então, a partir dessa problematização, propor algo que viabilizasse aceder a ambos os aspectos simultaneamente.

Desse modo, esta investigação se fundamentou em bases epistemológicas da pesquisa em Psicologia Social e Comunitária, assumindo um caráter qualitativo. Minha opção foi trabalhar desde os fundamentos dos métodos etnográfico e fenomenológico. Com ambos, busquei aproximar-me da singularidade das experiências dos sujeitos investigados, contextualizando-as na cultura e nos modos de vida da comunidade, aos quais estes estavam inseridos.

A principal técnica utilizada foi a observação participante (DA MATTA, 1991), tomada como forma de aceder aos sentidos dados as experiências, as expressões e manifestações estéticas, aos modos de relacionamento interpessoal, assim como a realidade sociocultural da comunidade, emergidas dentro e fora do espaço do grupo

pesquisado. A entrevista coletiva (BAUER; GASKELL, 2004) foi utilizada como modo de complementar e aprofundar os sentidos atribuídos as experiências vividas no grupo vivencial pelos seus participantes. A análise dos dados foi construída ao longo de todos os capítulos, de modo a ir criando um corpo teórico-metodológico desde o qual os referenciais teóricos pudessem ir sendo constantemente articulados com as captações e compreensões da realidade pesquisada. Foi tomando como referência para o tratamento e organização dos dados a análise de conteúdo, na modalidade de análise temática (MINAYO, 2008).

Neste capítulo irei abordar o processo de construção da pesquisa, assim como princípios conceituais sobre a abordagem qualitativa em metodologia científica, explicitando as concepções do método etnográfico e fenomenológico. Posteriormente, irei expor os instrumentos de coleta de dados e o modo buscado para a análise dos dados, aqui concebido como uma compreensão do fenômeno investigado, através de um relato reflexivo-conceitual do vivido.

2.1. O processo de construção da pesquisa

Opto neste tópico, como pressuposto de rigor científico, por dar visibilidade (SPINK, 1999) ao percurso mais recente do delineamento dessa investigação, sendo este um pressuposto metodológico que me possibilitou não falsear ou idealizar a realidade. Considero importante evidenciar os desdobramentos dessa trajetória: por um lado, que reafirmou temas existenciais “antigos” e interesses profundos da minha experiência profissional; por outro, possibilitou uma reformulação de minhas percepções e compreensões, representando a construção de novas tramas e sentidos. Desse modo, a escolha, definição e delimitação do fenômeno a ser investigado e do campo de investigação foram se dando a partir da relação dialética e dialógica entre teoria e práxis, do constante contato com as possibilidades e limites de realização desta pesquisa.

Já no início do mestrado, em março de 2008, eu vinha buscando reformular e construir meu projeto, em função da realidade que se apresentou e da viabilidade da investigação. A princípio meus interesses e inquietações estavam mais vinculados a um passado fecundo e rico, situado em minhas primeiras atuações em Psicologia Comunitária realizadas no Bairro do Pirambú que, como explicitado na introdução, estavam vinculadas a experiências com arte e Biodança. Ou seja, no primeiro projeto

que elaborei, busquei pautar-me nas práticas em Psicologia Comunitária que estavam vinculadas com as oficinas de Arte-identidade e Biodança, realizadas na década de 90. Acreditava que esta prática era ainda um modelo valioso e atual de intervenção, que merecia uma investigação mais aprofundada.

Entretanto, a partir do contato com o NUCOM, descobri que nas práticas atuais da Psicologia Comunitária realizadas por esse núcleo de extensão e pesquisa, os grupos populares pautados em modos de intervenção através da arte estavam sendo pouco utilizados, ainda que permanecesse um olhar atento a estes modelos de facilitação. Ao mesmo tempo detectei que a Biodança vinha se reapresentando como um campo de interesse para investigação e pesquisa pelo Mestrado de Psicologia da UFC, já que vinha sendo considerada um dos marcos teórico-metodológicos da Psicologia Comunitária⁶, principalmente a partir das obras de Cezar Wagner de L. Góis (1993, 2005, 2008) e das práticas de Educação Popular pautadas na Educação Biocêntrica, postuladas pela educadora Ruth Cavalcante (1999).

Encontrei, então, trabalhos recentes tais como o de Kelen Gomes Ribeiro (2008), que enfoca a Biodança no campo da saúde a partir de um olhar biocêntrico e o de Pablo Huascar A. Pinheiro (2008), que enfoca a dramatização como mediação simbólica no âmbito da Psicologia Comunitária. Ainda assim, Geísa Sombra vinha realizando sua pesquisa de mestrado, a partir de 2007, sobre o tema da Arte- Identidade. Estes trabalhos enfocavam a implantação tanto de grupos de Biodança e como a aplicação de atividades artísticas de cunho terapêutico e pedagógico em comunidades populares, vinculados a um propósito de ação social.

Desse modo, a primeira proposição de projeto de pesquisa com o qual concorri em 2007 à seleção do Mestrado em Psicologia da UFC foi “A arte na facilitação da identidade pessoal em um grupo popular”, para depois, em 2008, mudar para a “A Biodança na facilitação do desenvolvimento da identidade pessoal em um grupo popular”. A escolha do tema no segundo projeto foi investigar um grupo de Biodança que acontecia no bairro do Grande Bom Jardim (território da Secretaria Executiva Regional V do Município de Fortaleza), do qual faziam parte lideranças e educadores comunitários, além de moradores dessa comunidade. É que a partir do trabalho do

⁶ Compartilhando ainda com os marcos teórico-metodológicos da Psicologia da Libertação (Martin-Baró), da Educação Libertadora (Paulo Freire), da Teoria Histórico-Cultural da Mente (Vygotsky) e da Teoria Rogeriana (Carl Rogers).

MSMCEBJ (Movimento de Saúde Mental Comunitário do Bom Jardim), os grupos de Biodança puderam ser mais popularizados e acessibilizados à população carente, ainda que não estivessem inseridos em uma atuação ampla em Psicologia Comunitária propriamente dita.

Ocorreu que, no exercício da função de Coordenadora Regional de Saúde Mental da SER V (Secretaria Executiva Regional V do Município de Fortaleza), cargo que assumi de outubro de 2006 à julho de 2009, novas tramas e realidades foram emergindo a partir da tarefa de direcionar a implantação da política de saúde mental, pautada nos princípios do SUS (Sistema Único de Saúde), da reforma psiquiátrica e da luta anti manicomial, concepções que fundamentavam a Política Municipal de Saúde Mental. Nesse novo contexto foi que surgiu o desafio de implantar estes inovadores princípios de promoção e prevenção à saúde, de modo a reverter os graves problemas de saúde mental sofridos pela população em direção a construção da qualidade de vida dos indivíduos e comunidades.

Movida por esta compreensão, em novembro de 2007 entrei em contato com o NUCOM, buscando dialogar com este projeto de extensão e refletir, diante das suas atuais propostas e campos de atuação, sobre possibilidades de parceria e colaboração para esse campo da saúde. A princípio não havia uma proposta clara, havia sim uma necessidade de atuação dentro dos moldes acima evidenciados, já que os profissionais da saúde ainda tinham uma experiência mais distante dessa perspectiva. A hipótese era de que os extensionistas de psicologia pudessem contribuir tanto na formação dos profissionais da saúde como em intervenções no âmbito comunitário, nos moldes da Psicologia Comunitária.

A partir de agosto de 2007, então, formalizou-se uma parceria entre NUCOM, MSMCEBJ (Movimento de Saúde Mental Comunitário do Bom Jardim) e CAPS (Centro de Atenção Psicossocial), desde a qual foram implantadas três frentes de trabalho, cujo objetivo maior seria realizar uma intervenção comunitária conjunta e intersetorial no âmbito da saúde mental, voltada para a formação de grupos populares.

A partir da entrada do NUCOM nesse território, do meu envolvimento e participação profissional direta na construção desse trabalho, a despeito do meu projeto de mestrado já em andamento, ao término de 2008 optei por investigar os grupos populares que do referido trabalho em parceria foram implantados. Particularmente optei pelo grupo constituído na comunidade do Marrocos. É que vislumbrei nesta proposição uma estratégia de atuação mais ampla, fundamentada, por um lado, nos

moldes da Psicologia Comunitária e, por outro, nos modos de facilitação vivencial através das diversas linguagens artísticas. Esse me pareceu um campo mais aproximado das minhas inquietações e interesses de investigação.

O grupo popular em questão teve início em setembro de 2008, aberto a comunidade e dirigido a adultos homens e mulheres, com a proposta de acontecer semanalmente. Sua divulgação foi feita através de visitas domiciliares e de algumas lideranças comunitárias informais que convidaram os moradores. A proposta do grupo (de acordo com relatos dos profissionais responsáveis) foi que este pudesse funcionar como um espaço de mobilização e participação comunitária, enfocando o cuidado individual e a construção de vínculos comunitários.

A metodologia de facilitação elegida pelos profissionais foi de caráter dialógico-vivencial, em coerência com o referencial teórico-metodológico da Psicologia Comunitária (GÓIS, 1993, 2005, 2008). Como já explicitado na introdução (o que ainda será aprofundado posteriormente), a abordagem da Biodança (desdobrada também na construção das oficinas de Arte- Identidade) é um referencial relevante para a construção de uma concepção de arte como método vivencial. Desse modo, através do diálogo, pretendia-se estimular problematizações reflexivas sobre as condições de vida em geral, individuais e sociais. Por sua vez, através da utilização das diversas modalidades de expressão artística, tais como música, dança e produções plásticas, buscou-se deflagrar vivências criativas, afetivas e transcendentais, capazes de facilitar o processo de desenvolvimento e de libertação dos indivíduos.

Ressalto, entretanto, que o grupo popular em questão foi nomeado de “grupo de autoestima”, decisão justificada pelas facilitadoras e consensuada com os parceiros institucionais pela facilidade com que a comunidade tinha em aceitar e compreender os objetivos dessa abordagem. Na verdade, os grupos de autoestima eram baseados numa abordagem já instituída e divulgada pela prática do MSMCBJ. O conceito dessa terminologia para os trabalhos em grupo relaciona-se à seguinte concepção, como explica Sombra (2009, p. 82):

Em diálogo com os coordenadores da instituição- MSMCBJ-, estes nos esclareceram que o termo “autoestima” é visto na comunidade como o “mais popular”, sendo, portanto mais bem aceito pelos participantes do que outros, tais como Biodança, Psicologia Transpessoal, Arte-terapia ou Arte-identidade. Ou seja, o trabalho desenvolvido na perspectiva da autoestima no MSMCBJ integra várias

abordagens de facilitação de grupos, a depender do facilitador, o que faz com que alguns foquem mais no corpo, outros na arte, outros na dança, enfim.

Assim, fruto de um amadurecimento reflexivo-teórico próprio do processo de elaboração do projeto de pesquisa e da minha realidade prática atual, considerei que nestes tipos de abordagem a “vivência” emergia como categoria básica dos modos de facilitação dos grupos populares (PINHO *et al.*, 2009), apresentando-se para mim como uma dimensão abrangente, fundamento principal tanto da Biodança como das múltiplas intervenções terapêuticas pautadas na dimensão corporal, na expressão estética e não-verbal que vinham se afirmando no âmbito de intervenções na comunidade.

Entretanto, aos poucos fui compreendendo que a vivência em si, como categoria ontológica e epistemológica, não se configurava diretamente como método, mas sim como uma experiência psíquica. Ela necessitava, então, de um sistema simbólico capaz de mediar e realizar essa vinculação metodológica, de objetivá-la: afirmou-se aí a compreensão da arte como método vivencial, concepção que será posteriormente amplamente explorada em um dos capítulos dessa pesquisa.

A ênfase desta problematização aqui em questão foi um dos pontos chaves questionados pela comissão julgadora do Exame Geral de Conhecimento que prestei, ocorrido no mês de junho de 2009: o que eu buscava investigar era a Biodança, a Arte-Identidade, a vivência ou a arte? Enfim, era a arte, em seus múltiplos usos e funções, a partir de suas originais formas de manifestação na vida humana. Este percurso foi interessante, por que eu já havia iniciado o projeto pela arte, mas somente depois de tantas voltas, pude novamente afirmá-la como campo válido e viável de investigação: por fim pude retornar aos meus interesses mais profundos de pesquisa.

Cheguei, então, a consideração de que a expressão artística, em suas diversas manifestações antropológicas e psicológicas mais originais, era o aspecto mais global e sintético que fundamentava os diversos modos de facilitação vivencial através da linguagem estético-expressiva, inclusive que fundamentavam a própria construção do modelo teórico-metodológico da Biodança e as concepções sobre a Arte-Identidade, assim como outras abordagens no campo da psicologia. Foi diante dessa trajetória que fui chegando a proposição de investigar sobre “a arte como método vivencial de facilitação em grupos populares”, afirmando o grupo de autoestima do Marrocos como um campo propício para esta pesquisa.

2.2. O contexto do grupo de autoestima do Marrocos

O grupo popular focado nesta pesquisa situa-se territorialmente no Bairro do Grande Bom Jardim, por sua vez, inserido no território da Secretaria Executiva Regional V do Município de Fortaleza. Segundo dados da CDVHS- Centro de Defesa da Vida Herbert de Souza (2005), esta é uma das áreas mais populosas deste município, contendo uma população de 205.090 habitantes, distribuída em uma área geográfica de aproximadamente 18.700ha no total. Nesta população predomina um contingente feminino e uma faixa etária de 0 a 15 e 25 a 59 anos (predominância da população adulta produtiva e de crianças). A grande maioria de seus habitantes provém do interior do Estado do Ceará e de outros bairros periféricos e metropolitanos de Fortaleza.

As classes socioeconômicas predominantes desse bairro são a classe média baixa e classe baixa, configuradas a partir de condições socioeconômicas de pobreza. Esta população conta com pouco investimento das Políticas Públicas de Saúde, Educação, Assistência Social, Habitação e Meio Ambiente, apresentando altos níveis de desemprego, baixo desenvolvimento local e problemas sociais de violência, alcoolismo e drogadição. As condições de moradia que predominam são domicílios feitos de alvenaria, tendo, a maioria, até dois quartos. Aproximadamente nos 50% desses domicílios convivem cinco ou mais residentes. Há uma infraestrutura de esgoto e abastecimento de água em geral, mas nas áreas de assentamento os moradores possuem apenas ligações clandestinas, improvisando muitas vezes torneiras coletivas para seu consumo (NUNES; BRITO; MENDONÇA *et al.*, 2006), sem contar tampouco com saneamento básico.

Segundo Nunes *et al.* (2006), historicamente, o Grande Bom Jardim foi, no início do século XX, uma região de grandes propriedades rurais privadas, característica do modo de ocupação Cearense. Estas propriedades foram posteriormente loteadas na década de 60 e vendidas por preços acessíveis, acolhendo retirantes sertanejos que neste momento migraram para Fortaleza. Aos poucos, novos grupos populacionais provindos do interior do Estado foram fazendo crescer o número de moradores do bairro, que terminou assim por desmembrar-se (devido a sua grande proporção) em cinco bairros: Bom Jardim, Siqueira, Granja Portugal, Granja Lisboa e Canidezinho. Ainda assim, cada um desses bairros é por sua vez formado por várias localidades.

É dentro do Grande Bom Jardim que se encontra a comunidade do Marrocos, onde foi realizada a pesquisa, estando esta inserida oficialmente na localidade Santa

Cecília que pertence ao bairro da Granja Portugal, mas considerada pela comunidade inserida no bairro do Bom Jardim. Esta comunidade surgiu há aproximadamente 8 anos, a partir da ocupação de um grande terreno, que era considerado espaço de “desova” de corpos assassinados (relato dos moradores, D.C.9. 05/11/2008)⁷. A origem do nome provém de uma associação com a cidade do “Marrocos”, focada pela novela exibida pela Globo “O Clone”, em 2001, época em que se deu a ocupação do referido terreno. Tal como o bairro do Bom Jardim, essa localidade possui alto índice de violência, alcoolismo e drogadição. A população é constituída predominantemente por mulheres e crianças, poucos têm emprego de carteira assinada: a maioria vive de “bicos” ou serviços autônomos. Sendo esta uma área de ocupação, é quase que absolutamente desprovida de assistência educacional, saúde, saneamento básico, segurança pública e equipamentos de lazer (CDVHS, 2005), não possibilitando aos seus moradores o acesso ao trabalho e a oportunidades de desenvolvimento local.

2.2.1. O grupo

O grupo de autoestima do Marrocos iniciou-se no quintal da casa de uma das moradoras, permanecendo aí por um período de aproximadamente seis meses. Posteriormente, foi se deslocando por outros espaços improvisados nas casas de outras moradoras, devido a inexistência de um espaço específico na comunidade para a realização desse tipo de atividade. Em junho de 2009 foi inaugurada uma “telhosa” construída pelos moradores a partir de recursos da Prefeitura Municipal de Fortaleza, repassados através do MSMCBJ, espaço que serviu em alguns momentos para a realização das sessões, embora também de forma instável, pois sua estrutura física total ainda permaneceu em processo de construção pelos meses seguintes.

Era um grupo aberto, destinado a trabalhar com homens e mulheres adultos, embora tenha sido formado exclusivamente por mulheres. Iniciou-se com um número de quinze participantes, embora, durante todo o período de um ano, manteve uma matriz estável de apenas seis mulheres. Acontecia semanalmente, todas as quartas-feiras, no horário das 15:00 h às 17:00 h. Inicialmente, era facilitado de forma rotativa por quatro profissionais, sendo dois dos CAPS e dois extensionistas do NUCOM. Posteriormente, passou a ser facilitado pelas duas profissionais do CAPS, de modo que no decorrer do

⁷ D. C. é uma sigla que será utilizada nesta pesquisa para designar Diário de Campo, como mais adiante, ainda neste capítulo, será explicado detalhadamente.

trabalho os outros dois extensionistas do NUCOM passaram a dedicar-se a realização de outras atividades naquela comunidade. Como profissional da saúde mental, minha participação no grupo deu-se inicialmente como apoiadora, mediando e articulando a implantação daquela ação comunitária no território da SER V. Posteriormente, a partir da definição desse campo de pesquisa, assumi o papel de pesquisadora.

Havia um planejamento prévio básico das sessões, que acontecia logo no início da tarde no espaço do CAPS, onde se reuniam as facilitadoras e os extensionistas, momento no qual também eu participava. Estes momentos eram bastante ricos, repletos de reflexões e discussões sobre as possibilidades de atuação, sobre a temática que se iria abordar, sobre os resultados e dificuldades do trabalho. Já em campo, no tempo prévio ao início das sessões, visitávamos as casas e caminhávamos pela comunidade, momentos que possibilitaram conversas informais, interação com os moradores, conhecimento de seus modos de vida e o estabelecimento de vínculos.

As dinâmicas das sessões eram organizadas a partir de uma proposição metodológica dialógico-vivencial, como já explicitado. No início, havia uma conversa na qual eram enfocados os relatos das participantes sobre fatos do seu cotidiano, ideias e sentimentos despertados, reflexões e mesmo impressões sobre a sessão anterior. Nas falas, muitas mulheres traziam problemáticas pessoais e da comunidade, tais como: a questão do alcoolismo e da drogadição, os conflitos relacionais e conjugais, a relação com os filhos, com o trabalho, dentre outros. Também nesta ocasião, os profissionais expunham algumas ideias sobre os objetivos do grupo, as temáticas a serem abordadas e as compreensões sobre as questões levantadas pelas mulheres.

O momento vivencial era dedicado à atividade artística, no qual eram utilizados exercícios de Biodança (dança, música), expressão estética plástica (colagens, pinturas, massinha, costura, etc.). Nos seis primeiros meses, prevaleceu a utilização de exercícios corporais, mesclados com a construção de produções artísticas onde a música era um elemento de “fundo” constante. No segundo semestre de 2009, devido a dificuldade do espaço, prevaleceu na dinâmica grupal a utilização de produções plásticas sem a utilização da música ou de trabalhos corporais. Em outras ocasiões, as sessões focavam apenas o diálogo. Ressalto também que as sessões foram intercaladas com momentos de organização e planejamento para outras ações na comunidade.

De janeiro à junho de 2009 houve uma quebra no funcionamento do grupo, tanto devido as férias dos profissionais, como a posterior dificuldade de encontrar um espaço mais apropriado para sua efetivação. Foi nesse período que houve uma maior dedicação

a organização de outras atividades comunitárias, tais como visitas a área e mutirões. De fato, desde sua concepção original a formação desse grupo buscou objetivos mais amplos, tais como articular-se com outras instituições e grupos atuantes nessa comunidade e ao mesmo tempo ser um espaço chave de organização comunitária. Aí também se podia conhecer necessidades e mobilizar ações comunitárias capazes de influir na transformação da realidade. Assim, a partir da matriz do trabalho nesse grupo, foram se desdobrando inúmeras outras ações, como mutirões de saúde (atendimento médico e mediação com as unidades básicas de saúde de referência), interlocução com a Política de Assistência Social, formação de um grupo de criança, atividade de escuta terapêutica, visitas domiciliares, mutirão para construção da telhoça, dentre outras.

O grupo voltou a funcionar em seu modo inicial a partir de junho de 2009, acontecendo, entretanto, a partir daí, de forma pouco sistemática e instável, devido a já citada dificuldade de espaço. Considero que o trabalho de campo desta pesquisa foi realizado integralmente desde o início do grupo até novembro de 2009, momento no qual se deu novamente uma interrupção em seu funcionamento, devido a uma desmobilização das participantes e a aproximação das festas de final de ano. Neste momento ainda pude participar de reuniões com as facilitadoras que tiveram o objetivo de avaliar o trabalho comunitário e, inclusive, buscar novas estratégias para mobilizar a comunidade e redirecionar as ações no campo.

Devido a estas características e a sua acessibilidade, elegi este grupo para a realização da minha pesquisa, por considerar que ele reúne as condições importantes relacionadas com o tema que busquei investigar. Como já explicitado, o grupo foi formado exclusivamente por mulheres, mas este fato não determinou que a configuração dessa pesquisa focasse especificamente uma questão de gênero. Minha proposta foi assim acompanhar sistematicamente as sessões do grupo, ao mesmo tempo em que busquei inserir-me na vida comunitária de seus participantes, a partir de uma inserção etnográfica.

2.2.2. As participantes da pesquisa

Dentre as oscilações do funcionamento do grupo de autoestima, muitas mulheres passaram por este espaço, algumas vinham uma vez, curiosas; outras se mudaram da comunidade; outras desistiram; outras tiveram que voltar a trabalhar; algumas simplesmente não se interessaram mais em estar ali. Muitos moradores e moradoras

foram convidados a participar, mas somente seis permanecerão persistentemente. Considerarei estas seis mulheres, que afirmaram uma matriz grupal, as elegidas como participantes da pesquisa. Estas vieram ao longo do trabalho mostrando compromisso e envolvimento tanto com o grupo, através de sua participação assídua, como com as inúmeras ações comunitárias que a partir desde se desdobraram, sendo estes critérios para essa escolha.

O nome de cada uma delas soa em mim com força, garra e admiração, afirmando a identidade e a lembrança afetiva dos rostos em minha memória e em meu coração. Entretanto, seus nomes serão aqui fictícios, sendo este um modo de resguardar e cuidar da intimidade da vida dessas pessoas, mas sobre tudo, podendo ser a possibilidade de ressaltar o respeito e a admiração que desenvolvi por elas, por suas histórias de vida, por seus processos de superação e por suas lutas para conquistar a felicidade. A eleição dos nomes fictícios foi feita a partir da vinculação que cada nome em mim suscitou, aparentemente de forma aleatória, mas guardando uma relação subjetiva e intuitiva com a personalidade de cada uma. Outras moradoras da comunidade também serão citadas, e farão parte dessa trajetória de inserção comunitária, sem, entretanto, terem uma nomeação específica.

Gardênia

Era a mais alta do grupo, tinha um cabelo longo e loiro, olhos verdes e pele clara, tinha vinte e poucos anos de idade. Era bonita e cheia de garra, naturalmente alegre, afetiva e vivaz. Costurava tapetes coloridos com pedaços de retalhos para vender na feira, daí tirava seu sustento. Essa atividade era realizada por suas outras duas irmãs, pois elas haviam aprendido esse ofício com a mãe. Tinha dois filhos, um menino de dez anos e uma menina de treze. Estes em muitos momentos participaram das sessões. Fez parte do grupo desde o início, tendo sido uma das mais assíduas, além de se disponibilizar para mobilizar e articular a comunidade: foi uma das participantes que divulgou e convidou muitas pessoas para o grupo de autoestima, realizou as inscrições e organizou em conjunto conosco o mutirão da saúde, dentre outras ações comunitárias. Sua casa estava sempre aberta, lugar onde na maioria das ocasiões preparávamos o lanche, um cafezinho, nos encontrávamos antes das sessões. Em várias ocasiões, o grupo foi realizado em sua casa. Sua dificuldade maior era a relação conflituosa com o marido, que era usuário de drogas, passando por diversos momentos nos quais tentou se separar.

Maria

Era uma senhora de meia-idade. Tinha três filhos, dois ainda crianças e um deles tinha uma deficiência contraída no parto, talvez uma paralisia cerebral leve, o que o impedia de andar. Maria era uma mulher sofrida que constantemente expressava sua experiência de sofrimento nas sessões. Suas queixas se relacionavam principalmente com o conflito que tinha com o marido, com sua dependência da bebida alcoólica e com a condição de deficiência do seu filho mais novo. A dependência do álcool vivida por ela e por seu marido gerava uma série de situações de violência e agressões, que permeava sua vida e seus relacionamentos. Ao mesmo tempo, mostrava-se uma mulher de fibra, pois vivia nessa situação há muitos anos, buscando manter sua estrutura familiar. Vivia em uma casa feita de tábuas de madeira, bastante precária, que havia sido construída pelo marido com material que ele juntava como catador. Entretanto, o terreno que morava era grande e bastante arborizado, lembrava a estrutura de um sítio da zona rural. Maria também participou do grupo de forma assídua, embora tenha faltado algumas sessões.

Fátima

Era uma mulher forte, de estrutura física encorpada, muito afetiva, alegre e decidida. Morava na esquina da rua principal, onde funcionava um pequeno bar/mercearia no qual ela e o marido vendiam bombos e bebidas, além de fazerem um churrasquinho de espeto no final da tarde. Esta moradora se destacou como uma liderança informal. Na verdade, ela já tinha um histórico de realização de trabalhos comunitários naquela localidade, tendo participado de várias mobilizações de uma antiga associação comunitária, da organização do grupo de oração e mesmo da organização e mobilização do grupo de autoestima. Atualmente seu marido realiza um grupo de futebol com as crianças. Este casal foi um dos pioneiros da ocupação daquele território. Foi no quintal da sua casa que iniciamos as sessões do grupo, espaço onde também eram concentradas muitas atividades da igreja e com as crianças. Ela era o pilar da sua família, pois sustentava financeiramente e emocionalmente a todos: uma das filhas e sua neta; a mãe com cegueira já avançada e uma irmã acamada que havia sofrido de um derrame cerebral. Cuidava ainda dos dois filhos gêmeos dessa irmã, que

tinham apenas um ano de idade. Estes familiares não moravam em sua casa, mas em casas que compartilhavam o quintal com o seu. No grupo, Fátima era bastante participativa, sempre se colocando com sinceridade, trazendo reflexões importantes sobre a vida e as pessoas, buscando aprofundar e compreender a realidade. Era muito cuidadosa conosco e com as demais participantes.

Lúcia

Era uma baiana jovem, que havia chegado ao Marrocos por haver casado com um cearense. Não trabalhava fora, dedicando-se ao cuidado da casa e do filho de dois anos. Sempre trazia o filho para as sessões, pois não tinha com quem deixá-lo. Era muito cuidadosa com este, preocupada com sua aparência, com sua higiene, atenta para que ele não se machucasse nem se sujasse. Esta preocupação constante lhe dificultava concentrar-se nas atividades do grupo. Era doce e carinhosa, afetiva com as outras mulheres. Às vezes ficava mais calada e observando, outras, conseguia interagir e se expressar mais fluentemente. Lúcia tinha hábitos diferentes daquela comunidade e constantemente relatava sentir saudade da sua terra natal e da sua família, tinha vontade de voltar. Também participou assiduamente do grupo e de outras atividades realizadas.

Milagro

Era a mais jovem do grupo, não tendo ainda completado dezoito anos. Ela ainda estudava e trabalhava cuidando de crianças da comunidade. Participava também de atividades da igreja. No início, era muito calada, quase não se expressava, tinha um “ar de mistério”, pois nós pouco sabíamos o que se passava com ela ou sobre sua vida. Interagia pouco, tinha um aspecto triste e fechado, embora sua participação nas sessões fosse bastante assídua. Posteriormente, começou a participar e a falar mais, interagindo e criando vínculos com as outras mulheres do grupo, realizando produções artísticas muito criativas. Num determinado momento, passou a cuidar da casa da Gardênia, pois precisava trabalhar para ganhar algum dinheiro, já que dividia as despesas da casa com a mãe, com quem morava.

Francisca

Era uma mulher forte e séria, aparentava um semblante de calma, mas ao mesmo tempo, de tristeza. Ela havia projetado e construído sua própria casa, que era conhecida como a “mansão” do Marrocos, devido as suas proporções (bem ampla e arejada, maior que as demais) e por seu estilo arquitetônico (tinha sala de visita, de jantar, três quartos, varanda e até cozinha americana). Cuidava de um neto de três anos e vivia com uma filha adolescente e o marido. Trabalhava como faxineira diarista, mas atualmente estava com pouco serviço. Nas horas vagas, dedicava-se a fazer redes, de uma forma bastante original e criativa. Ela havia desenvolvido uma técnica de fazer os fios da rede com pedaços de sacos plásticos: muito criativa. Trazia também muitas reflexões importantes para o grupo, demonstrando muita maturidade e sensatez. Não tinha um bom relacionamento com o marido, pois este bebia muito. Havia feito algumas capacitações em costura e artesanato pelo SEBRAE. Na construção da “telhosa” trabalhou como “pedreiro” e “servente”. Seu sonho era criar uma cooperativa de mulheres no Marrocos para fabricar as redes de plástico.

2.3. A escolha de uma abordagem qualitativa

Holanda (2006) faz um questionamento que considero importante, referente a seguinte consideração: a opção pela abordagem qualitativa ou quantitativa se define pelo objeto de estudo ou pela forma de tratamento dos dados? Justamente, Chizzotti (1991) compreende que a pesquisa qualitativa toma como pressuposto que a legitimidade de seu conhecimento advém não de um processo de quantificação do fenômeno, mas de uma possibilidade de compreensão interpretativa do mesmo, construída a partir das significações que os indivíduos atribuem ao mundo e aos fatos da realidade vivenciados por eles.

Segundo Holanda (2006), os esboços para definir o que é considerado qualitativo em metodologia representam a escolha de um modelo que “destaca ou revela certos elementos característicos da natureza humana, os quais as metodologias quantificadoras têm dificuldade de acessar” (p. 364). O foco é o estudo dos processos vivenciados pelos sujeitos, considerando os significados que estes atribuem a seus comportamentos, ações, atitudes, como definem e significam situações e acontecimentos (QUEIROZ, VALL, SOUZA *et al*, 2007). Ressalto que aqui, também a

pesquisadora se insere como sujeito, pois para além de ser mera observadora, também se confunde com a realidade estudada, já seja pela convivência com os participantes, já seja pelos modos subjetivos de perceber e interpretar a realidade a partir de si mesmo (MORIN, 2003b).

A partir da consideração da singularidade da realidade humana é que Becker (1999) concebe que as situações de pesquisa qualitativa incentivam e até exigem a improvisação, diante da busca de soluções para os problemas de campo mais adequados a situação que as evocou, abrindo para inúmeras possibilidades e reformulações metodológicas. No caso, situo minha investigação do campo da pesquisa qualitativa em Psicologia Comunitária.

Montero (2006) ressalta que este ramo da psicologia agrega ao já reconhecido desafio do método científico - de saber o que fazer e o que se deseja fazer para lidar com as significações dos sujeitos - há outra circunstância que torna mais complexa a tarefa investigativa ou ao mesmo tempo a facilita:

(...) trabalhar com seres humanos que atuam, pensam, têm sentimentos positivos e negativos, são portadores de uma cultura e de uma história que ao mesmo tempo constroem dia-a-dia e que, igualmente como os investigadoras e investigadores, têm interesses e intenções e ainda mais formam parte de uma intrincada trama de redes relacionais⁸ (MONTERO, 2006, p.19).

Sendo assim, o próprio investigador é reconhecido como membro desses seres complexos que investiga, pois o âmbito de atuação da Psicologia Comunitária está constituído por indivíduos que constroem e são construídos por uma comunidade. Montero (2006) ressalta ainda que na pesquisa social, os principais métodos e instrumentos provêm, desde sua origem e ainda na atualidade, dos métodos qualitativos tradicionais da psicologia e das ciências sociais. Entretanto, diante de uma história de 30 anos de pesquisa nessa área, ressalta as diversas variações, modificações e diferenças que foram sendo construídos ao longo desse processo em função de uma aplicação participativa e de um compromisso ético-político com a transformação social.

Desse modo, a orientação metodológica da Psicologia Comunitária e sua aplicação como método qualitativo, pressupõe referir-se ao método como um sistema de

⁸ Tradução realizada por mim, cujo texto original é: “trabajar con seres humanos que actúan, piensan, tienen sentimientos positivos y negativos, son portadores de una cultura y de una historia que a la vez construyen dia a dia y que, al igual que las investigadoras e investigadores, tienen intereses e intenciones y además, forman parte de una intrincada trama de redes de relaciones”.

ações para investigar e intervir com o objetivo de produzir transformações, desde uma perspectiva crítica de cunho participativo, ativo e generativo de transformações. Trata-se de incluir passos que considera imprescindível igualmente na investigação e intervenção comunitária, como um só projeto, relevando necessidades e aspectos de mútuos interesses entre pesquisador e pesquisado, de modo a que também as pessoas e comunidades ganhem nesse processo, através do seu próprio crescimento, conscientização, autonomia, capacidade de transformar e desenvolver a si e sua comunidade. Relembremos que o objetivo da psicologia comunitária é a construção do sujeito comunitário, o fortalecimento da identidade, o desenvolvimento comunitário (GÓIS, 1993; MOTERO, 2006).

Considerando estes fundamentos, encontrei modos de dar coerência e unidade epistemológica a minha pesquisa, buscando não dissociar teoria e método. Optei, assim, por empreender uma combinação entre método etnográfico e fenomenológico, já que buscava destacar ao mesmo tempo a vivência singular dos participantes e a dimensão sociocultural da realidade. Acreditei que a união de ambos os métodos poderiam atender a necessidade de compreensão da experiência vivida em sua mútua constituição como realidade sociocultural. Ressalto ainda, a opção por uma construção dialógica de sentidos negociados, pois a captação do outro, das subjetividades, do alter-ego, foi aqui uma realidade vivida no fluxo da consciência do próprio pesquisador (RABELO; ALVES; SOUZA, 1999).

Apontar para o método fenomenológico como modalidade do método qualitativo, neste caso, dentro do campo de pesquisa social, representou para esta investigação uma forma de buscar adentrar na qualidade dos fenômenos para além do que era dito sobre eles, pois meu objetivo foi penetrar nas experiências inefáveis, estéticas, pré-reflexivas, pré-verbais, que estavam para além da explicação racional e da descrição verbal analítica. Neste sentido, a coerência que busquei foi tomar as próprias categorias de vivência e de corporeidade vivida como fundamento epistemológico para uma construção metodológica. Como me aproximar o máximo possível da vivência ontológica, podendo esta ser comunicada, sem, contudo reduzi-la drasticamente a um discurso explicativo? Justamente, como aprofundarei em capítulo posterior, Almeida (1994) fala da distinção entre vivência ontológica e vivência epistemológica, distinguindo a qualidade em que o vivido é uma experiência em si, do próprio Ser, ou quando esta se desdobra, num momento posterior ao instante vivido, como um esforço por ser apreendida pela consciência.

A problemática trazida pela fenomenologia - existencial de Merleau-Ponty é, segundo Rabelo *et al* (1999), que o conhecimento através do qual se vive não é necessariamente idêntico ao conhecimento através do qual se explica a vida. Nesse sentido muitos cientistas sociais buscam explicar as práticas sociais pelas ideias ou representações expressas *a posteriori* pelos atores. Entretanto, na perspectiva do método fenomenológico, a experiência não se reduz ao modelo dicotômico, desde o qual se contrapõe sujeito e objeto, modelo de muitas das teorias sociais que tomam a expressão apenas como uma modalidade de experiência, forjada pela atividade reflexiva. Neste enfoque, o fundamento está em outra modalidade de experiência, pré-reflexiva ou pré-objetiva, desde a qual o mundo se apresenta primeiro como esfera de ação ou de prática, antes de ser objeto de conhecimento, sendo este um esforço de retornar as coisas mesmas.

Segundo Moreira, Nogueira e Rocha (2007), o método fenomenológico busca a compreensão da experiência vivida, tendo como objetivo maior a busca do significado da experiência, o foco é a compreensão do significado dos fenômenos, não estabelecendo qualquer tipo de definição rígida *a priori* acerca do tema. “Busca-se alcançar o significado de um fenômeno para um sujeito que é encarado como protagonista de sua própria vivência” (MOREIRA *et al*, 2007, p.10) Os autores ressaltam a variação que traz a perspectiva mundana de Merleau-Ponty, que é de que o fenômeno passa a ser descrito e não explicado ou analisado, devendo ser apreendido a partir deste olhar imediato, como mundo vivido e pré-reflexivo, como fenômeno que se apresenta a consciência.

Ainda segundo Moreira *et al* (2007), a perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty ressalta o aspecto mundano da experiência, a “corporeidade vivida”, a contextualização da experiência singular em suas dimensões concretas, históricas, sociais e culturais desde as quais são forjadas, resgatando a dimensão do vivido humano em interação com o coletivo. Questões relevantes sobre esta perspectiva se referem a possibilidade de compreender algo como experiência vivida e significada em contexto de ação e interação (RABELO *et al*, 1999), expressando uma preocupação em problematizar e compreender como os indivíduos vivem seu mundo, o que nos remete as ideias de consciência e subjetividade, mas também e especialmente, de intersubjetividade e ação social.

Uma das implicações desta teoria é que o domínio da prática se define por um engajamento ou imersão na situação, não destacando a ação do mundo. Subjacente a

esta ideia, ressalta-se uma cumplicidade ontológica entre Ser e mundo, restaurando o sentido de presença. Assim a experiência vivida torna-se situada, estando os seres em situação, de modo que a subjetividade é compreendida como consciência-corpo ou corpo-consciência, e onde o corpo, por sua vez, pode estar perpassado por uma construção de sentido (RABELO *et al* , 1999). Desse modo, esta perspectiva possibilita uma aproximação com a pesquisa de enfoque etnográfico, sendo esta uma possibilidade de articular esta vivência em toda sua singularidade com a rede de significações social, de valores e ideologias do grupo ao qual aquele indivíduo se insere.

Segundo Da Matta (1991), a etnografia é uma metodologia desenvolvida pelos antropólogos para estudar as culturas e sociedades. Podendo ser compreendida em seu aspecto mais prático como um conjunto de técnicas para coletar dados sobre valores, hábitos, crenças, práticas, relacionamentos, ideologias e comportamentos de um grupo social em geral. Entretanto, o olhar etnográfico define não somente uma técnica, mas uma postura, que pressupõe uma concepção da realidade onde o real não se encontra predefinido. Como enfatiza Da Matta (1991), o trabalho de campo obriga a inserção na cultura, de modo a lidar com aquilo que parece estranho, exótico e não familiar para o pesquisador, podendo este, então, começar a partilhar da realidade do outro para compreender o seu ponto de vista e dar-lhe sentido.

O modo de operar da etnografia caracteriza-se pela descrição sociocultural de um determinado grupo, que assume formas de descrições verbais. Seu traço mais marcante é a investigação por dentro da realidade de um grupo, sendo o conhecimento científico gerado a partir do ponto de vista do outro. Trata-se de realizar um esforço de captar informação em fonte primária, sem intermediações, ao mesmo tempo em que põe todo o seu próprio acervo cultural como construções relativizadas, posto que os significados encontrados não podem ser visto concebidos como absolutos, mas no contexto em que acontecem: esta é a possibilidade de compreender o outro nos seus próprios valores e não nos do pesquisador.

Clifford Geertz (1989) apresenta o método etnográfico como “descrição densa”, buscando fazer uma descrição em profundidade das culturas como teias de significado e de símbolos interligados, que devem ser apreendidos, cabendo o pesquisador fazer a sua interpretação sobre essas interpretações elaboradas coletivamente. Desse modo, a subjetividade e a singularidade se inserem em um elenco de fenômenos sociais. Geertz (1989) propõe que através de um conhecimento intensivo de um universo pequeno, chega-se a estruturas conceituais que criam valores presentes nas vidas dos sujeitos

investigados. O trabalho do antropólogo é visto assim como microscópico, ocupando-se de “subculturas da cidade”, por exemplo, olhando com atenção para os detalhes, para os pequenos gestos, para a vida privada e cotidiana, reveladoras da vida social enquanto eventos políticos e econômicos.

O olhar etnográfico define não somente uma técnica, mas uma postura, uma atitude que exige não uma mera observação, mas um conviver intimamente, compartilhar experiências sociais e culturais da realidade que se investiga, partilhando da realidade do outro para compreender o seu ponto de vista. Segundo Góis (2008), o método de análise e vivência da comunidade é imprescindível para o conhecimento de um grupo social e dos seus indivíduos. A vida em comunidade implica em um modo de vida próprio, desde o qual são construídos sentidos atribuídos a realidade, modos de interagir e de construir instituições, o que permite a construção de um cotidiano dentro de uma determinada lógica social, afetiva e simbólica. O modo de vida é assim a matriz ideológica e psicológica para cada morador.

Compreendo que a postura etnográfica, como modo de conhecimento a partir dessa perspectiva de Góis (2008), deve conceber que a observação participante exige uma imersão na atividade comunitária, um compartilhar a experiência, o conviver, sendo este o lugar central da análise, da vivência e da atuação do profissional. Ressalta o autor: “É necessária a inserção tanto observacional e analítica como vivencial, com profundidade e compromisso comunitário, para junto com os moradores, definir caminhos de pesquisa e de transformação social” (GÓIS, 2008, p.152). Particularmente “a vivência nos faz entrar sensível e emocionalmente no lugar, identificar-nos com ele, levando-nos a sentir a realidade social profunda acontecendo em seu cotidiano de luta, sofrimento e esperança” (GÓIS, 2008, p.152).

Foi a partir destas referidas concepções e escolhas metodológicas que essa pesquisa foi construída, buscando ao mesmo tempo ascender às experiências singulares dos participantes, a partir dos sentidos construídos e dos seus modos de vida comunitário, não negando minhas próprias impressões e sentidos profundos daquela realidade. Assim é que a “análise” dos dados aqui se coloca a partir dos próprios sentidos dos participantes, mas dialogando com os próprios sentidos atribuídos por mim a essa realidade.

2.4. Coleta de dados

Diante do propósito desta investigação, a observação participante e a entrevista grupal foram eleitas como fontes geradoras de dados. Sendo esta uma pesquisa de campo, ressaltei a captação dos dados no contexto em que eles aconteciam, a comunicação das vivências dos sujeitos e os sentidos atribuídos ao fenômeno enfocado.

Ressalto que para a realização da coleta de dados, o projeto dessa pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Ceará-COMEPE, o qual o aprovou de acordo com as normas que regulamentam a pesquisa em seres humanos. A partir dessa aprovação, foi elaborado um Termo de Consentimento e Esclarecimento (vide ANEXO I), que foi apresentado às participantes da pesquisa, de modo a explicar-lhes os objetivos, procedimentos e instrumentos utilizados nessa investigação, assim como, os aspectos éticos implicados, referentes à garantia do sigilo e a não exposição das pessoas a nenhum risco. Esse termo foi entendido e assinado pelas mulheres, concordando com a participação na pesquisa por livre e espontânea vontade.

2.4.1. Observação participante

Sendo a observação participante uma das técnicas básicas no método etnográfico (DA MATTA, 1991), esta se tornou a ferramenta fundamental da minha pesquisa. Segundo Queiroz *et. al.* (2007), a observação participante consiste na inserção do pesquisador no interior do grupo observado, tornando-se parte dele, interagindo em várias circunstâncias sociais, buscando partilhar do seu cotidiano para sentir ele próprio o que significa estar naquela situação, e a partir daí compreender a realidade social que o rodeia. É um modo de unir o objeto ao seu contexto global, percebê-lo em seu conjunto interligado em um sistema complexo (MORIN, 2003b), buscando captar todas as manifestações humanas: sociais, históricas, culturais e psicológicas.

Da Matta (1991) ressalta que o que se busca aceder neste modo de inserção são os valores e ideologias, sentimentos e representações contidos nas relações sociais observáveis de um dado grupo, de modo a encontrar sentido no sistema concreto de ações sociais visíveis e percebidas pelo pesquisador, descobrindo uma série de dimensões internas ligadas ao modo como cada papel é vivenciado, determinações de

relações, elo e interligações, instituições que são reproduzidas e sustentadas pelas pessoas.

Também se ressalta nessa perspectiva a integração entre observador e observado, desde a qual a subjetividade do observador está implicada em seus próprios registros. Esta compreensão implica em uma interação complexa entre os agentes, de modo que o pesquisador, por um lado, será desafiado a relativizar sua própria cultura (valores, representações, ideologias, modos de relacionamentos, etc.) para abrir-se a novidade de uma nova cultura. Ao mesmo tempo, as interpretações devem construir-se integradas com as perspectivas dos agentes observados (DA MATTA, 1991). Sobretudo, o etnólogo tem que ajustar-se, na sua observação participante, não somente a novos valores, mas a todo um modo de vida cultural e social, pela convivência propriamente dita com o mundo social que busca conhecer.

No trabalho de campo, parte da observação foi realizada sistematicamente no próprio grupo vivencial, lugar no qual busquei compreender a situação que ali era criada, as expressões estéticas, corporais, emocionais, verbais e não-verbais, os modos de relacionamento, assim como os elementos e modos de facilitação que constituíam aquele espaço específico, buscando captar o significado dessa atividade a partir dos sentidos atribuídos a esta, por mim e pelas participantes.

Ao mesmo tempo, busquei observar os outros espaços de interação e de atividade comunitária, de modo a alcançar um registro amplo e detalhado da realidade da vida cotidiana dos participantes da pesquisa. Esta observação foi realizada a partir dos diversos momentos de convivência prévios ou posteriores ao início das sessões, onde se estabeleciam contatos com os moradores, visitando as casas, caminhando pela comunidade, conversando informalmente, interagindo com os moradores, conhecendo seus modos de vida.

Esta perspectiva justificou-se por pressupor, como já ressaltado, que as experiências vividas no grupo de autoestima estavam situadas no modo de vida comunitário como um todo. Nesse sentido, a qualidade participativa se referiu a possibilidade de conhecer os fenômenos desde uma posição interna e a partir de minha própria vivência (GÓIS, 2008).

O diário de campo foi o instrumento de registro de dados utilizado (MOTERO, 2006). Nele, registrei falas e diálogos que me pareceram significativos, descrevi eventos e acontecimentos, as sessões do grupo e minhas impressões da realidade vivenciada. As referências a estes registros se apresentarão nessa pesquisa a partir da sigla D.C.,

estando esta acompanhada de uma numeração sequencial das sessões ou visitas a comunidade em suas respectivas datas.

2.4.2. Entrevista qualitativa grupal

Segundo Bauer e Gaskell (2004), a entrevista qualitativa em profundidade ou grupal, pode desempenhar um papel fundamental na combinação com outros métodos. Destinada a descobrir as perspectivas dos sujeitos, os pontos de vistas sobre os fatos, acessar o seu mundo vivencial, compreender suas crenças, atitudes, valores, motivações, em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos, ajudando a evidenciar os significados dos fatos. A entrevista de grupo foi um instrumento utilizado nesta pesquisa para completar os dados da observação participante, de modo a adentrar mais profundamente no sentidos das experiências vividas, buscando alcançar aspectos subjetivos das participantes, suas compreensões, sentimentos, sensações e reflexões sobre as experiências vivenciadas.

Seguindo a compreensão de Bauer e Gaskell (2004), a escolha da entrevista grupal qualitativa referiu-se a questão prática de viabilizar explanar todos os pontos de vista que estavam em questão das participantes do grupo popular investigado. O objetivo principal da entrevista qualitativa é justamente oferecer uma amostra do espectro e da variedade dos pontos de vista sobre um fato e não contar opiniões das pessoas. As vantagens que os autores postulam para este tipo de entrevista se referem há uma maior ênfase na qualidade da situação social, desde a qual há uma maior interação e comunicação entre os participantes, uma construção dialógica mais diversificada dos sentidos dos fatos em questão. Ao mesmo tempo, os autores consideram esta situação social mais autêntica, espontânea, emocional e criativa, possibilitando emergir sentidos e representações a partir da influência da interação social no grupo, caminhando para uma identidade temática compartilhada.

Tomei como referência para a configuração da entrevista qualitativa grupal que realizei a proposição do círculo de cultura concebida por Paulo Freire (1979 *apud* GÓIS, 2008), no sentido de realçar uma discussão democrática desde a qual todos pudessem contribuir para a construção de um saber. Góis (2008) enfatiza que o círculo de cultura é uma metodologia desde a qual o diálogo é a categoria do encontro entre os homens e da construção de um conhecimento construído a partir das experienciais

vividas, das problematizações e reflexões críticas realizadas conjuntamente a partir destas, sendo esta uma situação própria do aprendizado da libertação.

Círculo quer dizer o modo como as pessoas estão sentadas fazendo a palavra circular por entre todas, estando cada uma em pé de igualdade para falar e ouvir atentamente. Cultura, por que todos ali têm um conhecimento e uma experiência de vida, fazendo parte daquele lugar; pensam, agem, criam e têm algo a dizer para os outros, contribuindo para o conhecimento coletivo e a transformação da realidade (GÓIS, 2008, p. 192).

Assim, em conformidade com os objetivos dessa pesquisa, a escolha de trabalhar com a entrevista qualitativa grupal sob o referencial do círculo de cultura representou a possibilidade de facilitar um processo grupal voltado para fazer dialogar e fazer a “palavra rodar” sobre a temática proposta, possibilitando a expressão da realidade humana e social, sobretudo, numa construção coletiva do conhecimento e do desenvolvimento humano.

Foi realizada uma entrevista grupal qualitativa, que ocorreu no final da pesquisa de campo, no dia 23 de outubro de 2009. Esta foi realizada no próprio espaço da sessão do grupo popular, na casa de uma das participantes. Apesar de ter sido marcada antecipadamente (por duas vezes), explicando o caráter diferenciado com que esta atividade iria ocorrer, a entrevista contou apenas com a presença de 4 participantes da pesquisa, já que as outras duas não puderam comparecer por questões laborais. Estavam presentes ainda as duas profissionais que facilitavam o grupo, de modo que ambas me auxiliaram no registro dos dados, uma anotando observações sobre os fatos ocorridos no momento da atividade, a outra na organização dos materiais. Foi utilizado um gravador para o registro direto das falas. A entrevista teve a duração de três horas aproximadamente.

Na condução da entrevista foi realizada inicialmente uma dinâmica vivencial, desde a qual as participantes ouviram uma música, estando com os olhos fechados e em pé formando um círculo. Foi solicitado que estas buscassem evocar imagens e sentimentos sobre o grupo, sobre o significado do grupo para elas, tendo sido este um modo de buscar ressaltar um contato mais emocional com essa experiência. Depois, foi proposto que estas fizessem um desenho (com giz de cera) de uma cena ocorrida no grupo que mais as havia marcado.

A dinâmica e as temáticas levantadas tiveram o objetivo de estimular as participantes a falarem, refletirem e expressarem-se, de modo a compartilharem sentidos. Foram pensadas previamente algumas indagações-chaves orientadoras para estimular as falas a partir dos objetivos da pesquisa. Foram abordados os seguintes pontos: o que significa esse espaço para vocês? Qual a diferença entre este espaço e os outros que vocês vivenciam (igreja, casa, escola, trabalho, etc.)? O que é arte para vocês? Como vivenciam a atividade artística no grupo? Quais as atividades que mais gostam de realizar? Quais os efeitos que a atividade artística realizada no grupo traz para as suas vidas? Como a arte faz parte do seu dia-a-dia?

Os relatos não ocorreram dentro de uma característica dialógica mais dinâmica, quer dizer, de modo a se configurar com falas interpeladas em respostas umas às outras. Estes ocorreram de forma mais pausada, como um diálogo que se estabelecia muito mais pela escuta atenta e reflexiva da fala de cada uma, nas quais se estabelecia um tempo próprio para refletir e, então, relatar sobre suas percepções, pensamentos, sentimentos e sentidos. Posteriormente foi realizada a transcrição dessa entrevista por uma profissional especializada (vide ANEXO II).

A referência e a citação das falas das mulheres (transcritas) que ocorreram na ocasião da entrevista qualitativa irão se apresentar no texto a partir da sigla E.Q., estando esta acompanhada do nome fictício da participante e da data em que ocorreu.

2. 5. Compreendendo o fenômeno investigado

Levando em consideração a eleição tanto do método etnográfico como do fenomenológico para a realização desta pesquisa, a análise dos dados refere-se aqui à busca da compreensão do significado da realidade estudada, a partir das experiências singulares vividas tanto na comunidade como no grupo de autoestima e dos sentidos a elas atribuídos, tanto por mim quanto pelos sujeitos da pesquisa. Assim, a compreensão do fenômeno investigado foi emergindo e sendo elaborada a partir da articulação dialogada entre descrições, impressões, falas, sentidos expressados, percepções, emoções, reflexões e conexões teórico-conceituais, atribuindo-lhe, então, significado.

A análise dos dados foi construída, portanto, através da integração teórica-reflexivo-vivencial que se estendeu ao longo de todos os capítulos, de modo que em cada um estão inseridos os relatos da realidade comunitária vivida e os sentidos atribuídos a esta. Ressalto, entretanto, que em alguns capítulos, enfatizei o

desenvolvimento de reflexões teóricas relevantes para a contextualização conceitual e compreensão dos fenômenos captados.

Considero que a elaboração dessa análise foi se dando de forma processual, pois a partir dos registros de cada diário de campo, já era possível ir realizando reflexões. Muitas vezes, como não era possível fazer todas as anotações no campo - dado a exigência de participação, interação e atenção a realidade e as pessoas - os registros eram construídos mais detalhadamente logo após o término da atividade, em casa. Aí eu tratava de descrever todas as lembranças, falas e diálogos, de modo que nesse momento iam também emergindo reflexões.

Na medida em que eu ia lendo e refletindo posteriormente sobre estes registros, era possível já ir visualizando conteúdos, compreensões, valores e significações, o que me possibilitou ir gradualmente organizando-os e vinculando-os às temáticas e categorias já abordadas no referencial teórico do projeto de pesquisa, assim como com os objetivos propostos. A partir da transcrição da entrevista qualitativa coletiva, foi possível também realizar esse mesmo procedimento descrito acima, integrando e organizando os sentidos e valores capturados nas falas das mulheres aos conteúdos e temáticas já sistematizadas.

Considero, assim, que a construção conclusiva do corpo da pesquisa foi se realizando, em parte, a partir de passos que podem ser encontrados no referencial da modalidade da análise temática, pertencente a técnica da análise de conteúdo proposta por Minayo (2008). “Fazer uma análise temática consiste em descobrir os núcleos de sentido que compõem uma comunicação, cuja presença ou frequência signifiquem alguma coisa para o objeto analítico visado” (MINAYO, 2008, p. 316). A autora concebe que na análise temática se concretizam as seguintes etapas: pré-análise, exploração do material obtido, tratamento de seus resultados e interpretação. Entretanto, a configuração global desta investigação manifestou-se como um texto construído a partir da integração constante e dialógica entre referencial teórico, realidade vivida no campo, sentidos capturados e compreensão do fenômeno.

2.6. A devolução dos resultados da pesquisa à comunidade

Na concepção de Montero (2006), a pesquisa e o procedimento metodológico em Psicologia Comunitária visam não somente investigar, mas principalmente gerar transformações. Nesse sentido, considero que a devolução da pesquisa já está implicada

no próprio processo de transformação que foi gerado nas participantes do grupo ao longo do trabalho de pesquisa. Ainda assim, considero que um passo imprescindível será realizar uma devolução das conclusões dessa pesquisa, tanto para a comunidade estudada quanto para os profissionais envolvidos na referida intervenção comunitária abordada.

O objetivo dessa ação é, por um lado, contribuir para a construção das intervenções em Psicologia Comunitária a partir dos resultados obtidos. Por outro, é possibilitar o crescimento e a transformação das participantes e da coletividade da qual elas fazem parte. Assim mesmo, espero poder contribuir para que a intervenção aqui investigada possa seguir acontecendo na comunidade do Marrocos, a partir de novos sentidos, compreensões e possibilidades de atuação.

3. CONSTRUINDO UMA PRÁXIS EM PSICOLOGIA COMUNITÁRIA NO MARROCOS: POR UMA PSICOLOGIA QUE LIBERTE DEVERAS!

Parti, para a construção desse capítulo, do contexto das indagações originais e fundamentais da Psicologia Social e Comunitária na América Latina, com o intento de situar meu olhar e os significados da realidade a partir da vivência na comunidade do Marrocos. Em princípio, a temática que me impulsionou para a realização desta articulação, a qual buscarei discorrer especificamente nesse capítulo, foi a de sair novamente em busca de novas respostas sobre a verdade que liberta o homem da opressão (FREIRE, 1980), buscando compreender mais profundamente como pode se dá o processo de libertação, quais os desafios que estão implicados neste processo, sob quais condições ele pode ser facilitado.

Nessa perspectiva, os referenciais teórico-metodológicos da Psicologia Social e da Psicologia Comunitária se apresentaram como um “solo” desde o qual me apoiei para lançar-me em busca de novos horizontes, de novas dimensões da realidade, de novos modos de conhecer e intervir: de novas perguntas e respostas coerentes com a afirmação e o resgate de um Projeto de uma Psicologia da Libertação, proposta originalmente pela obra de Ignacio Martín-Baró (LACERDA JUNIOR; GUZZO, 2009).

Segundo Lacerda Júnior e Guzzo (2009), o conceito de libertação emergiu inicialmente numa época histórica em cujo contexto político-econômico e social reforçava uma insatisfação com teorias e práticas científicas, pois estes não eram capazes de explicar a realidade de subdesenvolvimento dos povos Latino- Americanos, não conseguindo atender as reivindicações dos movimentos sociais que aspiravam a uma nova sociedade, baseada em valores humanistas e comunitários. Nasce assim, a Libertação como uma nova consciência histórica, sendo ela uma maneira de se situar na totalidade da história humana (BOFF, 1980).

A partir daí, a libertação constitui-se como um pressuposto epistemológico (GUARESCHI, 2009) que fundamentou a construção dos conceitos e práticas de vários campos de reflexão e saber, preocupados em reconhecer, compreender e transformar a realidade de subdesenvolvimento dos países da América-Latina. Boff (1980) considera que dentro de uma perspectiva hermenêutica, as ciências humanas, todas elas, filosofia, psicologia, pedagogia, teologia, etc., são transpassadas pela necessidade, pelo desafio e pelo compromisso com a libertação humana. A libertação afirma-se, assim, como uma perspectiva ampla para olhar, compreender e analisar a realidade, em especial, para

explicar e compreender as graves problemáticas sociais e de desenvolvimento humano. Como marco epistemológico, fundamenta-se em três eixos paradigmáticos: o conceito de relação como superação da dicotomia entre individual e o social, a superação da dicotomia entre teoria e prática, a imprescindibilidade da dimensão ética da ciência (GUARESCHI, 2009).

Com efeito, meu objetivo neste capítulo é realizar uma análise dos dados obtidos no campo a partir de uma articulação com aspectos conceituais já tão amplamente explorados, teorizados e referenciados em várias autorias e pesquisas no âmbito da Psicologia Social e Comunitária. Mas na configuração que aqui se segue, pretendo confrontá-los, problematizá-los e redesenhá-los a partir de uma realidade que emergiu de forma desafiadora ao longo dessa pesquisa, que exigiu recriar e reiniciar processos antigos sob a perspectiva de aproximação do meu objetivo principal: compreender o significado da arte como método vivencial de facilitação de grupos populares.

Acredito que investigar acerca desse tema é uma possibilidade de seguir comprometendo-se e indagando sobre o desvelar do processo de libertação dos indivíduos e sociedades. Afinal, como afirma Montero (2009, p.99), “o processo de libertação é uma constante batalha e a crítica é um dos meios para conquistá-la”. Sobretudo, porque “a proposta de pensar a questão da libertação só tem validade quando a análise da realidade se associa com a busca de alternativas a ela” (LACERDA JÚNIOR; GUZZO, 2009, p.16).

Justamente, a articulação desse referencial com a experiência vivenciada no campo me permitiu dar novos passos para a compreensão do fenômeno da libertação, ambos emergidos/emergindo da dinamicidade e complexidade da realidade social viva, pulsante e sempre em transformação (MORIN, 2003a) com a qual me relacionei e vivenciei. Por um lado, deparei-me com desafios teórico -metodológicos por superar. Por outro, no âmbito da vida mesmo, apresentaram-se processos a serem compreendidos, respeitados e cuidados.

3.1 Antigos e atuais desafios da Psicologia

Enquanto profissional atuante no âmbito da saúde mental - como já explicitado no capítulo anterior - afirmou-se para mim a necessidade de buscar uma prática em psicologia que correspondesse às possibilidades de implantação dos princípios de promoção e prevenção à saúde, preconizados pelo SUS e pela Reforma Psiquiátrica.

Essa perspectiva implicou, por sua vez, na busca de novos modos de intervenção, capazes de reverter os graves problemas de saúde mental sofridos pela população e caminhar em direção a construção da qualidade de vida dos indivíduos e comunidades. Foi nessa busca que me reencontrei com o arcabouço teórico-metodológico da Psicologia Comunitária e com o paradigma da libertação. Daí, pude recuperar uma perspectiva psicossocial do ser humano, o sentido e a importância dos diversos fundamentos humanos da vida em comunidade.

Em princípio, parti da tentativa de reverter, na prática, uma concepção de saúde que tradicionalmente se pautava em uma lógica biomédica e técnico-assistencialista, estando esta desde muito tempo arraigada aos pensamentos, concepções, ideologias, relacionamentos e práticas em saúde (CAMPOS, 2000). No modelo biomédico ou médico centrado, o foco da ação e da compreensão é o tratamento sintomatológico, concentrando-se em dar respostas mais imediatas a dimensão orgânica da doença, agindo unicamente sobre o sintoma como algo isolado e individualizado da totalidade do indivíduo e de sua realidade existencial. Nessa perspectiva, o conceito de saúde se limita a ausência de doença.

Ao contrário, desde uma perspectiva ampla de saúde estabelecida pela Lei 8080 da Constituição Brasileira de 1988, a doença é concebida como uma realidade multifacetada e integral, produzida e relacionada à totalidade da vida dos indivíduos, as condições sociais, econômicas, culturais, históricas e concretas. A saúde, nessa perspectiva, relaciona-se com a qualidade de vida dos indivíduos. Desse modo, a assistência aos indivíduos deve direcionar-se para uma abordagem psicossocial, inserida no território e na comunidade, buscando realizar ações de prevenção e promoção da saúde, no sentido de desenvolver potencialidades e contribuir para a mudança coletiva das condições de vida adversas (ANDRADE, 1999).

Porém, lidar com o sofrimento mental das pessoas e criar estratégias verdadeiramente efetivas de enfrentamento a partir de uma abrangência das problemáticas socioeconômicas não foi uma prática tão fácil de ser realizada. Era evidente que a realidade de vida das pessoas produzia muitos estados de adoecimento, tais como dores de cabeça, insônias, ataques de pânico, psicoses, diabetes, hipertensão, taquicardia e tantas outras sintomatologias que se encontravam mais diretamente vinculadas a algum tipo de sofrimento psíquico. Na prática, lidar com os transtornos mentais e apontar para uma prática resolutiva, implicava necessariamente em lidar com as relações sociais, com a falta de trabalho, com a violência, com a drogadição, com a

fome, com a falta de lazer, dentre outros aspectos. Enfim, implicava em lidar com uma realidade sociocultural e concreta que definia modos de viver mais saudáveis ou adoecedores (ANDRADE, 1999).

Especificamente, a atuação do psicólogo no âmbito da saúde mental muitas vezes limita-se à parâmetros clínicos e abordagens técnico-assistencialista, desde a qual o sofrimento e o adoecimento psíquico são tratados como conflitos internos, como reflexo de uma realidade subjetiva ou de uma determinação genética, como um conflito privado e individualizado entre forças do consciente e do inconsciente. O paradigma tradicional da psicopatologia clínica preconiza e propõe, portanto, como possibilidade de tratamento, um processo psicoterapêutico solitário e longo (FIGUEIREDO; RODRIGUES, 2004). Este dificilmente se adéqua a perspectiva de buscar respostas mais efetivas ao enfrentamento dos graves problemas socioeconômicos envolvidos de fato no adoecimento dessa clientela, que considere e respeite a cultura e o modo de vida das pessoas (MOFFATT, 1984).

Segundo Wolff (2009), a Psicologia da Libertação assume uma posição de questionamento sobre as razões do sofrimento humano e das intervenções sociais de alcance limitados e localizados. A autora ressalta que a psicologia deve se comprometer com o desafio de responder ao exame objetivo das condições reais que prevalecem no cotidiano das pessoas, sendo este a possibilidade de fazer uma leitura clara da realidade e propor práticas e mecanismos de intervenção para a transformação.

Assim, se por um lado minha experiência passada no âmbito da psicologia comunitária (como explicitada na introdução) emergiu de uma insatisfação geral com a ciência psicológica, no âmbito de minha atuação atual em saúde mental deparei-me com problematizações e desafios semelhantes aos que emergiram naquele momento, assim como com a mesma esperança de encontrar na Psicologia Comunitária novas possibilidades de atuação. Encontraram-se para mim, antigas e atuais questões implicadas na construção de uma psicologia contextualizada nas necessidades da maioria da população, levantadas em função da busca de intervir sob os determinantes sociais, culturais, econômicos e históricos da saúde mental de uma maioria excluída da sociedade.

Estas velhas questões a que me refiro estavam relacionadas a presente esperança de seguir lutando por um antigo sonho que se renova: como contribuir para a mudança dessa realidade humana tão adversa, desumana e injusta? Como ajudar estas pessoas - as mais necessitadas - a superar seu sofrimento e modificar suas vidas, tão cheias de

desencantos e penúrias? Como não cair na armadilha e ineficácia das práticas assistencialistas e imediatistas? Como favorecer verdadeiramente a possibilidade de construção da autonomia, emancipação, mudança, qualidade de vida e desenvolvimento dessas pessoas? Como potencializar a mudança? Como descobrir saúde, alegria e beleza nesse viver nestas condições e ao mesmo tempo, a partir delas, vislumbrar a construção de um futuro melhor?

Sem dúvida, estas indagações me remeteram as próprias origens históricas da Psicologia Social e da Psicologia Comunitária, desde os pressupostos da Crítica e da Libertação (MONTERO, 2009). Nunca é demais lembrar que as raízes dessa ciência se situam dentro de um processo histórico pelo qual a Psicologia Social vem se construindo na América Latina (LANE, 1989), tendo como marco, a partir do encontro em Lima em 1979, uma profunda problematização dos seus pressupostos como ciência humana, delimitando uma possibilidade concreta de reformulação da visão de ser humano, de mundo, da inter-relação entre subjetividade e objetividade e, inclusive, problematizando o próprio papel e propósito da psicologia (LANE, 1995). Nesse momento questões tais como “psicologia para quem? De que homem falamos? Foram norteadoras de uma práxis, mas sobretudo, afirmaram uma crise histórica que não se limitava a especificidade de uma área de atuação, mas se estendia aos pressupostos epistemológicos que embasavam a ciência psicológica como um todo (LANE, 1995).

Desse modo, a Psicologia Comunitária emergiu novamente para mim, numa perspectiva do meu exercício profissional, como uma possibilidade de buscar respostas mais efetivas para as problemáticas psicossociais da saúde mental no território da SERV. Já não como mera prática clínica terapêutica, mas como vem propondo Góis (1993, 2005a, 2008), como uma possibilidade de facilitar a dinâmica comunitária, o desenvolvimento do sujeito comunitário, de compreender e agir sob as condições que o fazem sujeito de mudanças, capaz de conquistar a partir de sua prática e participação coletiva, condições para humanizar-se e humanizar suas próprias condições concretas de vida, transpondo e transformando as situações psicopatogênicas de sua realidade sociocultural e econômica.

Os referenciais da Psicologia Social e da Psicologia Comunitária se referiram nessa intervenção, a possibilidade de perceber e atuar sob uma perspectiva desde a qual a realidade social e comunitária não seria considerada meramente um aspecto a ser integrado: consistia em uma nova compreensão sobre a natureza do ser humano, sobre o processo de hominização e humanização, sobre a construção da subjetividade.

Ressalto ainda que, sob a prerrogativa de atuar sobre estes fundamentos, evidenciou-se necessariamente a estreita relação entre ética e ciência. É que a perspectiva “libertária” da Psicologia Comunitária (GÓIS, 2005a), se baseia em primeira instância em uma epistemologia que se compromete com a construção da cidadania e com a opção pela libertação dos excluídos (SAWAIA, 1996), dos oprimidos. Afirma o resgate de uma postura ético-humanista na construção e aplicação do conhecimento (GARCIA, 2003), estando esta ciência desde o princípio consciente da indissociabilidade entre teoria, prática e compromisso social (XIMENES; GÓIS, 2006).

A partir da parceria estabelecida com o NUCOM e dos referenciais acima expostos foi que se buscou efetivar uma prática em saúde mental nos moldes da atuação em Psicologia Comunitária, surgindo daí a criação do grupo de autoestima na comunidade do Marrocos.

3.2. Chegando a comunidade do Marrocos: descobrindo a convivência

Lembro-me bem o quanto me senti comovida quando realizamos a primeira sessão do grupo de autoestima do Marrocos (D.C.1., 03/09/2008). Naquele dia éramos um grupo de seis pessoas (profissionais do CAPS, CRAS e extensionistas do NUCOM) e parte do grupo decidiu ir caminhando até a comunidade desde o CAPS, que estava a aproximadamente 2 km de distância. Era início da tarde quando saímos: o sol estava quente e fazia calor.

A entrada na comunidade do Marrocos foi impactante, experiência que sempre se fez presente, mesmo depois de tantas idas àquela localidade. Havia muito lixo, lama e esgotos, em uma rua não pavimentada, que tinha ao lado um galpão de catadores de lixo. Essa disposição física gerava uma condição para caminhar nas ruas que me deflagrou uma das primeiras reflexões sobre o modo de vida daquele lugar: é que se constituía como um fator que levava as pessoas a dirigir seu olhar e atenção para o chão. As casas da rua principal eram todas muito simples e pequenas, feitas de alvenaria sem reboco, sem plantas, umas coladas nas outras. Em algumas outras áreas mais adentro desse território, as casas eram de extrema precariedade de habitabilidade, feitas de barro e madeira, compreendendo um espaço muito reduzido, formado por um único ambiente onde habitavam muitas pessoas.

É imprescindível reconhecer o meu estranhamento diante dessas condições de vida, pois como membro de classe média, senti o impacto diante de uma infraestrutura

tão distinta dos meus padrões. Questionava-me, constantemente, sobre minhas impressões e conceituações sobre a condição de pobreza. Sobretudo, por que eu a relacionava diretamente com o sofrimento, indagando-me se aí poderia existir algum tipo de preconceito da minha parte. Seriam minhas representações e interpretações dessa realidade pautadas em parâmetros de conforto de uma sociedade de consumo? Como diferenciar o que eu poderia considerar como uma condição de simplicidade de uma condição de desigualdade de direitos, de injustiça, de subdesenvolvimento humano contextualizadas na condição do que é denominado pobreza? Paradoxalmente, o sentir a brisa, o ver os pés de carnaúba ainda nativos que restavam nas áreas ainda não ocupadas, a vista da Serra de Maranguape, o modo simples de estar e de ser das pessoas, me despertavam sensações de bem-estar.

Da Matta (1991) ressalta que o entrar em contato com outras culturas e outras configurações sociais pode provocar novas revelações teóricas e novos esquemas interpretativos (p.147). Nesse sentido, o autor afirma a necessidade de uma constante postura crítica do pesquisador, capaz de relativizar suas impressões e concepções para lidar com a diversidade da vida humana “na essência dos seus dilemas, problemas e paradoxos” (DA MATTA, 1991, p.150). O autor enfatiza ainda que o ritual de passagem do trabalho de campo realiza uma retirada do pesquisador da sua sociedade, sob a possibilidade de redescobrir novas formas de viver.

É necessário realizar um controle do preconceito, já que o pesquisador deverá viajar para um novo universo social, uma nova visão que o leva para fora do seu próprio mundo: o campo é cheio de estranhezas e semelhanças. O estranho, o exótico, o que gera repulsa, medo ou angústia, é o encontro com outras classes sociais ou grupos, que estão fora do nosso universo ideológico. Assim é que o pesquisador tem que compreender que as suas condições de percepção, classificação e interpretação são complexas: “temos de enfrentar a nossa própria posição, história biográfica, educação, interesse e preconceitos” (DA MATTA, 1991, 22p), pois é quando se depara com o costume diferente que o pesquisador reconhece o próprio costume.

A relativização do costume é uma forma de superar os preconceitos que acabam por desmoralizar o “outro”, a partir de um determinado padrão ou referencial. Da Matta (1981) ressalta o quanto a postura etnográfica exige que o pesquisador entre em contato com um “processo profundamente relativizador de todo o conjunto de crenças e valores que lhe são familiares” (p.144).

O grupo seria realizado semanalmente, num espaço do quintal de uma das moradoras que sempre esteve envolvida em projetos para a comunidade, embora não fosse uma liderança formal. O local era de piso de areia e parte de cimento, tinha um pequeno portão de ferro que dava para a rua. Dentro, no canto do fundo, havia muito entulho e lixo, junto a um galinheiro: mas as galinhas estavam todas soltas, algumas subiam no telhado. Sentia certa familiaridade com aquela paisagem, era como estar em uma zona rural. Sentamo-nos em banquinhos pintados de várias cores feitos de caixas de madeira, organizados em círculos. Enquanto as pessoas iam chegando, nós ficamos na rua ao lado do muro, conversando, aproveitando a vista do entorno e a brisa.

Por um momento tive uma sensação forte que transcendeu aquela pobreza, algo bom em poder estar ali, naquele lugar, daquele modo, de forma simples e despretensiosa, reunindo as pessoas em um fundo de quintal: aquilo me pareceu algo tão fundamental da vida humana! Uma brisa leve e gostosa entrava pela abertura da porta, daí também podíamos ver o céu, as folhas das carnaúbas balançando, as pessoas que passavam caminhando, algumas mais curiosas que olhavam para dentro. (D.C. 1., 03/09/2008)

Nesse primeiro dia, iniciamos o grupo com uma apresentação geral dos profissionais e dos equipamentos que cada um representava. Explicamos a proposta do trabalho, ressaltando que este buscava inserir-se e acontecer na comunidade, cuidar das pessoas em seu próprio local de moradia. Ao longo do trabalho de campo, fui percebendo que o simples fato de estar ali, participando do mundo próprio daquelas pessoas, comungando das mesmas condições de vida, modificava significativamente a qualidade da nossa intervenção, das nossas percepções e compreensões dos fenômenos. Estar na comunidade de fato transformava todos os relatos individuais-subjetivos - em realidades concretas, dava-lhes carnalidade e vida.

A aproximação com a realidade vivida por aquelas pessoas, que passou a ser vivida por nós, situou as individualidades em uma coletividade, contextualizando as problemáticas em condições comunitárias. Situou, inclusive, a minha experiência corporal, pois eram muitas as sensações que eu buscava elaborar a partir dessas vivências tão distintas das minhas, como já explicitado. De fato, em várias ocasiões, por exemplo, sentíamos na pele o medo e a insegurança de ser atingido por uma bala perdida, pois era real a proximidade com situações de violência e assassinato. Também o fato de estarmos ali era algo significativo para as pessoas da comunidade, era um

marco ter tantos profissionais “disponíveis” a escutá-las e cuidá-las, pois a experiência comum era que os profissionais da saúde eram uma realidade inacessível àquela população. Não era raro escutar as queixas dos moradores de que eles sempre eram esquecidos por todos, que ali era como terra de ninguém, que eles tinham que se virar sozinho.

Osório (2009) ressalta que no contexto da sociedade capitalista, desde o qual os cientistas e as tecnologias estão à serviço da produção e do capital, a população latino – americana sofre uma exclusão social, pois as estruturas de poder e do Estado não se colocam a serviço da população mais carente. Assim, a maioria da população pobre vive à margem dos direitos à cidadania, da assistência as necessidades básicas, o que implica pensar em uma sociedade injusta, que não consegue realizar a igualdade de direitos. Particularmente, segundo o autor, os profissionais de psicologia, “continuam sonhando com o exercício liberal de uma profissão que atende aos privilégios e que considera os excluídos como fontes de contaminação e violência patológica” (OSÓRIO, 2009, p.69).

Justamente, atuar em psicologia a partir de uma inserção na comunidade e nas circunstâncias de vida das pessoas significava não limitar-se a uma prática clínica unicamente curativa e terapêutica, exercida sob os limites de uma sala de consultório. Mas apontava para a formação e o desenvolvimento das potencialidades humanas, na perspectiva de trabalhar para a construção da qualidade de vida dos indivíduos (ANDRADE, 1999) e da promoção da saúde comunitária (GÓIS, 2008).

Segundo Góis (2008, p.104), pensar a saúde em uma concepção multidimensional é:

(...) concebê-la referenciada na vida, dentro de uma trama maior - a rede de saúde sendo uma teia de vida que inclui a potencialidade, a experiência acumulada e o drama social e humano de uma coletividade, a qual se busca compreendê-la em sua história, em seu cotidiano, em seus significados e sentidos, em seus sonhos e problemas. Fica claro, então, que é preciso, para se pensar a saúde, estar onde o povo está, convivendo e aprendendo, construindo com ele conhecimentos sobre sua própria vida e lugar.

Góis (2008) ainda ressalta que a saúde comunitária, concebida como um conceito positivo e coletivo, que leva em consideração o potencial de vida de cada morador e moradora, também deve ser pensada como uma ação potencializadora, como:

(...) um conjunto de atividades voltadas para facilitar/favorecer processos relativos mais à saúde que a enfermidade, mais à prevenção e promoção que à enfermidade. Propõe como alternativa crítica aos serviços tradicionais e envolve todas as atividades realizadas na e com a comunidade em nome da saúde dos moradores. (GÓIS, 2008, p.104).

Ao mesmo tempo, no decorrer do trabalho, a condição de atuar no local de moradia não se mostrou como uma realidade idealizada, de fácil atuação. Ao contrário, representou um grande desafio para a realização do próprio grupo, exigindo uma reformulação de valores, modelos e metodologias dos profissionais. Refiro-me, por exemplo, a falta de privacidade que foi se gerando por não ter um espaço próprio e adequado para a realização da atividade, já que o grupo iniciou-se no galpão da casa da Fátima e depois teve que ser realizado rotativamente nas casas das outras participantes do grupo. Mesmo posteriormente, quando passamos a utilizar a “telhosa” do MSMCBJ, que deveria ser um espaço permanente e apropriado para esse tipo de atividade, essa dificuldade permaneceu.

O fato é que os filhos das mulheres de algum modo sempre tinham que participar das sessões, assim como os problemas domésticos facilmente levavam as moradoras a interromper a atividade. Lembro que quando chegávamos à comunidade, as participantes ainda estavam resolvendo outras coisas domésticas e só então iam tomar banho e arrumar-se. Lúcia sempre trazia o filho pequeno, que tinha dois anos, e sempre estava atenta, preocupada, às vezes se irritava, o que não lhe permitia entregar-se concentradamente a atividade. Assim como ela, Francisca também trazia o neto pequeno. Gardênia, por sua vez, permitia que os dois filhos já pré-adolescentes participassem e estes às vezes interrompiam a atividade para solicitar algo da mãe. Em algumas ocasiões eles participaram da atividade. Fato “curioso” era que até mesmo, em algumas ocasiões, animais, como cachorros, participavam do contexto.

Para nós - profissionais e pesquisadores - todas estas “variáveis” não idealizadas soavam como uma realidade de difícil manejo para a facilitação do grupo, às vezes interpretadas como aspectos que comprometiam o trabalho, pelo menos nos moldes metodológicos em que este estava pensado. Percebia, entretanto, que para as mulheres estas situações eram algo natural, espontâneo, parecendo não haver de fato, para elas, uma diferenciação de espaço, de momento. Elas estavam sempre à vontade, relaxadas, pouco apressadas e nós em alguns momentos também passamos a nos sentir assim.

Muitas vezes nós também perdíamos “a hora” do grupo, esperando as participantes e conversando, pois de algum modo nos adaptávamos a esse ritmo de vida mais lento e simples.

Refletindo sobre essas circunstâncias compreendi o quanto estas revelavam um modo de vida comunitário, no qual não havia uma diferenciação entre comportamento doméstico e formal, entre o comportamento em casa e no “grupo de trabalho”. Prevalencia uma espécie de espaço/tempo contínuo, sem separações. Ainda mais, as mulheres não tinham babás para deixar os filhos, ou outra pessoa para a qual pudessem delegar as tarefas domésticas a elas destinadas.

Maturana e Vender-Zoller (2004) trazem uma reflexão que me pareceu importante para entender esses fenômenos em questão. Os autores falam de dois modos culturais desde os quais as pessoas vivenciam a cultura: um patriarcal e outro matrístico. Estes modos determinam modos de operar, de conviver, de experienciar as disposições emocionais do comportamento, de realizar atividades e afazeres humanos.

O modo patriarcal é o que corresponde ao das sociedades contemporâneas, nas quais impera a competição, a hierarquia, a sistematização, a racionalização, a apropriação, a separação e a dominação nos modos de conviver e operar. A cultura matrística, por sua vez, se estabeleceu nos povos antigos antes de Cristo e precedeu à patriarcal (GIMBUTAS, 1982 *apud* MATURANA; VENDER- ZOLLER, 2004). Esta se caracteriza por um modo cultural de viver centrado na estética sensual das tarefas diárias, “com muito tempo para contemplar a vida e ver o seu mundo sem urgência” (p.41).

Há nesse modo cultural matrístico uma vida cotidiana de coexistência e uma coerência hierárquica entre todos os seres, homem e natureza. A vida não está centrada numa justificativa racional das ações, pois existe um tempo contínuo e espontâneo, um coexistir não refletido nem hierárquico, centrado numa participação e numa confiança, de não controle ou autoridade. Para os autores (MATURANA; VENDER- ZOLLER, 2004), a cultura matrística ainda pode encontrar-se presente na vida cotidiana de certas comunidades, implícita nas malhas das redes que constitui a cultura patriarcal de hoje.

Kusch (1986), por sua vez, ressalta a existência de uma raiz cultural do mundo pré-colombiano que ainda se mantém viva na América Latina atual. Para este autor, um dos modos de pensar o americano é pensar na conjunção que existe entre dois polos: o ser e o estar. O primeiro como herança da colonização Europeia e o segundo, o estar aqui, como “una modalidad profunda de la cultura precolombina” (KUSCH, 1986, p. 7).

Ambos os modos constituem raízes profundas da nossa mente mestiça, que se dá em todos os âmbitos da vida humana e, inclusive, na psique. Penso que na comunidade do Marrocos ainda permaneciam vivos vários aspectos dessa cultura matrística ou pré-colombina e estes aspectos foram para nós (pesquisadora e facilitadoras) fontes de estranhamentos, reencontros, relativizações e aprendizados.

Por um lado, considerávamos que havia uma “informalidade” no modo como os moradores lidavam com o funcionamento do grupo de autoestima, inclusive em relação ao cumprimento do horário, o que pareceu gerar dificuldades para a efetivação da dinâmica do trabalho, para a motivação e mobilização das pessoas. Nesse sentido, enfrentar constantemente esta realidade despertou muitos questionamentos e reformulações na busca de encontrar uma melhor adequação para a realização do trabalho. Nas reuniões de facilitadores, esta temática era discutida e refletida, pensada em sua viabilidade e efetividade, trazendo reflexões e amadurecimentos sobre as possibilidades de atuação e facilitação. Houve, por exemplo, o levantamento da hipótese de realizá-lo no espaço de alguma instituição mais distanciada da comunidade, alternativa que não se consolidou.

É que, a despeito de todas as dificuldades por nós vivenciadas, o “estar” na comunidade sempre emergiu como uma condição fundamental para uma atuação nos moldes da Psicologia Comunitária: representava a possibilidade de lidar com as problemáticas a partir da vivência do modo de vida comunitário (GÓIS, 2005a), da convivência com aquelas pessoas e a partir do seu lugar de moradia. Estas se afirmaram no decorrer do trabalho como as condições necessárias para conhecer e desvelar aquela realidade humana e intervir sobre ela. Se por um lado, os aspectos acima referidos “dificultaram” o trabalho, por outro, vários outros aspectos fundamentais emergiram daquelas mesmas condições. Certamente era bem diferente de trabalhar em um contexto ideal, isentos de muitas variáveis, mas era também uma possibilidade de caminhar efetivamente para uma prática dentro de uma realidade concreta.

Compreendo que estas eram condições que justamente geravam a necessidade do diálogo entre culturas, de mudanças de posturas e métodos de intervenção, circunstâncias que se estabeleciam efetivamente como possibilidades de construção conjunta de saberes e práticas, de crescimento mútuo para profissionais e comunidade. Barros e Nepomuceno (2007) enfatizam que o processo de intervenção característico de uma prática comunitária/libertadora, pressupõe um despojamento de um suposto saber do profissional, em detrimento de uma abertura para uma ação de cooperação. A

cooperação pressupõe uma ação compartilhada e construída coletivamente pelos sujeitos, de modo que “o saber popular e o saber acadêmico afirmam-se e se reinventam” (BARROS; NEPOMUCENO, 2007, p.51) a partir da singularidade de uma realidade.

Em vários momentos houve, de fato, a busca de um dialogar e aprofundar essa questão com as moradoras, buscando estabelecer conjuntamente alguns acordos de funcionamento do grupo, iniciativas que não foram efetivas para uma mudança de hábitos. Em algum momento, pensei que uma tentativa para superar essa dificuldade seria expressar para as mulheres, de forma sincera, nossas experiências, angústias, vontades e limitações e ouvir delas suas compreensões e sugestões. O fato é que o grupo se manteve em funcionamento por um ano a partir de uma matriz grupal de apenas seis mulheres. Durante este período houve momentos de interrupção.

Estas circunstâncias fizeram-me refletir profundamente sobre a compreensão de Martín-Baró (2009), que afirma que a contribuição da psicologia para o desenvolvimento social e para a libertação somente pode ser elaborada a partir de uma redefinição da sua bagagem teórica e prática. Nesse caminho, como afirma o autor, a verdade prática tem primazia sobre a teórica, pois o conhecimento deve emergir da realidade das maiorias populares oprimidas, de modo a “pensarmos e teorizarmos com elas e a partir delas” (MARTÍN-BARÓ, 2009, p.192). Somente com base nessa realidade, as teorias e modelos mostrarão sua validade ou sua deficiência, sua utilidade ou sua inutilidade “(...) suas potencialidades libertadoras ou suas sementes de submissão” (ibidem, p.193p). De fato, não é fácil “trabalhar lado a lado com os grupos populares” de modo a “abrir mão dos nossos esquemas e projetos” (ibidem, p.194).

O autor ainda ressalta que a psicologia deve descentralizar-se de si mesmo, quer dizer, da busca de consolidar seu status de ciência, sendo esta uma forma de “romper com sua própria escravidão” (MARTÍN-BARÓ, 2009, p.194), pois “todo conhecimento humano está condicionado pelos limites impostos pela própria realidade” (ibidem., p.193). O que exige que a psicologia, sob o prisma da libertação, além de transformar a realidade, possa transformar a si mesmo e aos próprios profissionais de psicologia. Essa é, na opinião do autor, “a atividade transformadora da realidade que permite conhecê-la não apenas no que é, mas no que não é, orientada para aquilo que deve ser” (MARTÍN-BARÓ, 2009, 194p).

3.3. A vida em comunidade no Marrocos

Segundo Sawaia (1995), a apropriação do conceito de comunidade pela psicologia constituiu um marco epistemológico, político e ideológico importante, na medida em que, para além dos pressupostos individualistas da sociedade ocidental, busca superar a dicotomização e o dualismo entre coletividade e individualidade. Considerar a vida coletiva, nos espaços particulares do cotidiano, passa a ser uma condição fundamental para a gênese, a formação e a afirmação do indivíduo, para o desenvolvimento do potencial humano em seu substrato ético-simbólico e de autonomia. Segundo Heller (1987 *apud* SAWAIA, 1995, p.47): “comunidade é um sistema de relação que remete ao mais alto grau de desenvolvimento de generacidade”.

Góis (2005a), por sua vez, considera que a comunidade representa a instância da vida de um povo que reflete uma dinâmica própria, sendo esta um lugar de permanência duradoura e de interações diretas. Para este autor, a comunidade significa para o ser humano um espaço de crescimento, orientação e proteção da individualidade frente à natureza e à sociedade, representa as condições primordiais para o processo de hominização e humanização.

A comunidade do Marrocos é, na concepção dos moradores, localizada territorialmente dentro do Grande Bom Jardim, embora esteja inserida oficialmente na Comunidade Santa Cecília que pertence ao bairro da Granja Portugal. Como já evidenciado, essa comunidade tem uma história recente, que se iniciou há oito anos, quando se deu a ocupação daquela área por algumas famílias que estavam buscando um local de moradia próprio. Segundo as primeiras famílias a chegar (D.C.9., 05/11/2008), as pessoas vieram de vários lugares, muitas coabitavam nas casas dos pais. Como também já explicitado no capítulo anterior, os terrenos que foram ocupados eram “baldios” e utilizados para “desova” de corpos assassinados. A maioria das casas foi construída pelos próprios moradores, tendo inclusive a participação das mulheres na obra.

A história das famílias pioneiras dessa ocupação é cheia de dificuldades, pois tiveram que enfrentar situações difíceis para sobreviver no local, tais como falta de água (um poço único onde iam pegar água), falta de energia, fome, doenças, violência e desemprego. Segundo o relato da Fátima (D.C.9., 05/11/2008), as pessoas não podiam sair de suas barracas, pois corriam o risco destas serem tomadas por outra família. Por um bom período, as habitações eram como barracas, o que obrigava os moradores a

dormirem ao relento, sem poder contar nem com fogão nem geladeiras. O mato ao redor era grande e denso o que representava também perigo de picadas de cobra ou outros animais do tipo peçonhentos. O medo e a insegurança era algo constante, pois era uma área frequentada por bandidos e as habitações eram bastante separadas umas das outras. Atualmente, muitas das construções precárias foram substituídas por casas de alvenaria cobertas com telhas, construídas aos poucos pelos próprios moradores. Muitas outras casas ainda são de barro e com precárias condições de habitabilidade, como a casa da Maria, que é feita parte de barro e parte com tábuas de madeira que o marido juntou pela cidade. Em parte dos terrenos ainda não ocupados, permanece ainda uma vegetação nativa.

Assim como o bairro do Grande Bom Jardim, o Marrocos apresenta alto índice de violência, alcoolismo e drogadição. Não há saneamento básico, coleta de lixo adequada, nem equipamentos de lazer (praças, igrejas, quadras esportivas, etc.), escolas ou unidades de saúde destinadas especificamente para atender essa população, sendo esta constituída predominantemente por mulheres e crianças. Poucos moradores têm emprego de carteira assinada: a maioria vive de “bicos” ou serviços autônomos. Para alguns a energia elétrica e água já é uma realidade, para outros ainda não (NUNES *et al.*, 2006).

Tal como o concebe Góis (2005a), há na comunidade valores e representações sociais compartilhadas, lugares de convivência, um modo de vida particular, um território comum, dentre outros aspectos, características que na atualidade, tornam-se cada vez mais difíceis de serem identificadas, diante da complexidade e desorganização das realidades sociais contemporâneas. No Marrocos, uma vez que as famílias eram provenientes de vários bairros da cidade e com uma história ainda recente de convivência e permanência territorial, as pessoas pareciam não compartilhar uma identidade cultural.

Nesse contexto, não era fácil para eu reconhecer aí uma perspectiva de comunidade, digo, na sua concepção mais homogênea e positiva. Assim como a realidade própria dos grandes centros urbanos modernos, nos quais prevalece a desorganização urbana e social, era difícil reconhecer uma estrutura sociocultural coesa, definida e bem unificada, no sentido da existência de uma religião, de tradições, de representações e valores sociais compartilhados, de uma construção histórico-cultural comum. O mais imediatamente evidente era a percepção das contradições e dos

conflitos sociais, do isolamento, da violência, da dificuldade de agir de forma solidária e cooperativa entre as pessoas.

O reconhecimento dessas características comunitárias mais positivas foi se dando com o tempo, pois mesmo na diversidade, alguns fundamentos dessa vida em comunidade foram se revelando e se construindo, já seja como potencial ou realidade, ainda que pela busca dessas referências perdidos, desses fundamentos da vida humana encobertos, dessa identidade cultural dissolvida.

Segundo Martín-Baró (2009), dentre as três tarefas urgentes que deve realizar a Psicologia da Libertação está a de resgatar o sentido da própria identidade cultural. Para o autor é fundamental os indivíduos poderem contar com uma tradição e uma cultura, de modo a realizar o que é mais importante, que é encontrar as raízes da própria identidade, “tanto para interpretar o sentido do que atualmente se é, quanto para vislumbrar possibilidades alternativas sobre o que se pode ser” (p.195). Sobretudo, cabe ainda a psicologia a tarefa de:

(...) resgatar aqueles aspectos que serviram ontem e que servirão hoje para a libertação. Por isso a recuperação de uma memória histórica supõe a reconstrução de certos modelos de identificação que, ao invés de encadear e alienar os povos, lhes abrirão o horizonte para a sua libertação e realização. (MARTÍN- BARÓ, 2009, p.195)

Uma das vezes em que fomos visitar uma moradora que estava apresentando sintomas de transtorno mental, a fragmentação da identidade cultural dessa comunidade me soou evidente (D.C.17.,10/06/2009). Quando chegamos à sua casa, estavam todas as portas fechadas, mas ouvimos da varanda gritos de um homem falando em voz alta: “*Afasta-te dela...!*”. Ao aproximar-me da janela, pudemos ver que havia um grupo de pessoas reunidas em um círculo, todos de pé e um homem com uma bíblia na mão falando em tom alto e forte. Ele estava fazendo uma espécie de “exorcismo”, dizendo que queria tirar daquela moradora as forças que a estavam fazendo ficar agressiva e descontrolada.

Quando o grupo saiu, a moradora nos atendeu e com uma voz triste e numa postura cabisbaixa, disse que ela não acreditava naquilo, que não gostava daquele ritual, pois preferia mesmo era a sua religião, que era a católica. Ela somente havia aceitado aquela ação porque a irmã havia indicado e porque estava de fato precisando de ajuda. Essa moradora tampouco conseguia acreditar no tratamento psiquiátrico medicamentoso, não tinha um bom relacionamento com a família e nem com as pessoas

da comunidade. Percebi que todo esse contexto a deixava em uma situação de desamparo diante da compreensão do seu adoecimento e da busca do restabelecimento de sua saúde mental.

Em outra circunstância (D.C.24., 02/09/2009), Lúcia também se queixou de ter que participar do culto da igreja dos crentes, já que o marido havia aderido recentemente a essa religião. Ela discordava de várias questões, mas ao mesmo tempo sentia-se grata por que através dessa doutrina o marido havia deixado de beber e estava uma pessoa melhor de se relacionar. Nesse mesmo dia, conversando na calçada, as mulheres falaram sobre esse tema, comentando que seria construída uma igreja de “crente” em frente ao bar da Fátima. Nesse momento, todas elas fizeram muitas críticas, em tom de ironia e num clima de risos, dizendo que os pastores proibiam tudo, que julgavam muito as pessoas, que não as deixavam se divertir. Entretanto, essas pequenas igrejas eram as que mais estavam se expandindo no território. Ao mesmo tempo, as mulheres ressaltaram nessa conversa a importância das orações, da leitura da bíblia, das poucas missas (católicas) realizadas na comunidade. Para elas, estes eram momentos importantes, pois possibilitavam reflexão, encontro e conforto.

A despeito de uma visão sociológica negativa sobre a religião de um modo em geral presente na teoria marxista, concebendo-a como o “ópio do povo”, a Teologia da Libertação (BOFF, 1980) vem para afirmar tanto o compromisso que a igreja católica, em específico, deve ter com os pobres - partindo de uma análise social e do reconhecimento de uma injustiça social a qual deve ser superada - como a ligação existente entre fé e libertação. Segundo Boff (1980), a religião pode dar uma contribuição específica e fundamental para o processo de libertação, na medida em que revela uma vinculação com a configuração global da vida, pela adesão ao Mistério de Deus, manifestado na própria vida e no sentido fundamental do destino do ser humano e do mundo.

A verdade sobre a vida humana, fundada, por exemplo, na verdade de Jesus que se fez homem, ensina um modo de caminhar pela existência, de relacionamento humano: ensina um modo de assumir, comportar-se, suportar e aceitar a totalidade da vida, em função de um sentido maior e transcendente. Viver essa dimensão do Mistério Divino abre o ser humano para os “infinitos horizontes do Mistério do amor” (BOFF, 1980, p. 66), do perdão e da fraternidade, para os valores e as instruções que se fundamentam em princípios humanitárias universais.

A fé desvela um sentido para o sofrimento humano e para suas possibilidades de superação, pois abre para todos os indivíduos à possibilidade de realização concreta do Reino de Deus na terra, em toda a sua abundância e plenitude, através de um desvelar da história da libertação humana, partir da realização das condições políticas, econômicas, sociais e culturais. Afirma Boff (1980) que quando há uma ligação com a vida através da fé, ligando-nos com o absoluto, nos tornamos livres da carga desumana do sofrimento do mundo, pois:

(...) sou mergulhado no oceano da esperança humana que sabe: a morte foi vencida; o anelo de realização e libertação do homem se tornou evento da doçura humana e divina; há um fim bom para o homem e para o cosmos, um fim de todos os mecanismos da opressão. Com isso, toda a existência, a luta secular dos oprimidos e dos opressores (manifestação da morte dentro da vida) e o sentido do futuro da história são iluminados. (BOFF, 1980, p.64).

Compreendo que nas condições comunitárias do Marrocos aqui explanadas, mostrou-se, em parte, uma realidade na qual o corpo social encontrava-se fragmentado e fragilizado, não se apresentado efetivamente em sua globalidade para os moradores como um aparato social com referência cultural desde o qual as pessoas pudessem contar. Quer dizer, que de fato pudesse exercer a função de ser para o humano um espaço de crescimento, orientação e proteção da individualidade frente à natureza e à sociedade, como o concebe GÓIS (1993, 2005^a, 2008), de modo a criar condições favoráveis para o enfrentamento e a superação das dificuldades do viver de cada indivíduo e daquela coletividade. Percebi que prevalecia naquele contexto, assim como nas condições das sociedades modernas em geral, condições de desamparo, anomia, exclusão e solidão.

Mas também, foi revelada a existência de valores e representações sociais enraizados nas experiências familiares passadas que, ainda que diante da diversidade de procedência das pessoas e da diversidade de princípios, principalmente considerando a diferença de gerações, evidenciava, além de uma necessidade, um potencial, uma vontade de descobrir-se, afirmar e construir parâmetros saudáveis para o viver coletivo e pessoal.

3.3. 1. Modos de conviver: a dialética indivíduo/comunidade

A perspectiva de convivência na comunidade para as mulheres do grupo de autoestima era ambígua. Em muitos relatos as pessoas falavam como eram isoladas umas das outras, estando mais ligadas somente aos familiares, mas que não residiam ali naquela localidade. Muitas moradoras relataram que não saíam de casa, nem no fim de semana, que preferiam ficar trabalhando dentro de casa.

Apesar da proximidade das habitações, as pessoas não conversavam mais aprofundadamente entre si. Por um lado, a sociabilidade ali estava marcada por uma convivência cheia de conflitos entre vizinhos, fofocas, brigas e mesmo atos de violência verbal e física. Por outro, irrompia a solidariedade e a cooperação, quando as pessoas se juntavam para ajudar algum morador com problemas. Lembro do dia em que a irmã da Gardênia chegou ao grupo, falando com voz irritada e intolerante, que já não aguentava mais aquele lugar, pois seus vizinhos se metiam muito em sua vida, queriam saber de tudo o que ela estava fazendo, viviam criticando-a “*só pra falar mal*” (D.C.3., 17/09/2008). Esse era um motivo para ela querer se mudar do Marrocos, não gostar dali. Mas lembro também de outra ocasião na qual as mulheres se juntaram para fazer lembrancinhas para distribuir no dia das crianças.

A violência era algo muito presente na comunidade, havia muitas histórias de assassinatos por vingança, por crime de drogadição, por brigas, ciúmes e assaltos. Para citar algumas situações, uma das mulheres do grupo foi atingida por uma bala perdida, na ocasião em que houve na sua vizinhança uma briga de namorados. Esta mesma senhora havia perdido o filho assassinado por traficantes dentro da própria casa. Essa moradora, por fim, mudou-se da comunidade, não suportando mais lidar com essa realidade. Lembro também do filho da Maria, que em dezembro de 2008 foi assassinado, segundo suposições dela, por vingança de uma enteada.

Uma vez, andando pela rua, me chamou a atenção algumas grades de ferro existentes nas janelas e portas (D.C. 24., 02/09/2009). Fátima me explicou que agora o Marrocos estava um paraíso, mas que há pouco tempo atrás, ninguém podia dormir a noite porque os “bandidos” arrombavam as portas e janelas durante a madrugada e levavam tudo o que tinha na casa. Também a relação entre os casais era cheia de rivalidades, violência, marcada pela dificuldade de expressar carinho e cuidado, revelando ainda uma postura “machista”, embora as mulheres em sua maioria fossem

chefes de família e ganhassem seu próprio dinheiro com atividades artesanais ou domésticas. Não por coincidência, nenhum homem participava do grupo, ainda que todos fossem sempre convidados. Mais adiante no próximo tópico aprofundarei essa relação.

A comunidade do Marrocos não tem praça, não tem igreja, não tem espaços de lazer voltados para oportunizar com que as pessoas possam se encontrar, cultivar e construir uma cultura própria, afirmando valores de solidariedade e de uma convivência saudável. Fato que nos relatos se revelavam, com ar de tristeza e desapontamento, era que nos fins de semana as famílias não tinham nenhuma diversão, ao contrário, para as mulheres “*era pior*”, pois os maridos iam para os bares e bebiam durante todo o fim de semana, “*enchendo a cara*” de sexta a domingo. Alguns colocavam o som na porta de casa e ficavam bebendo e dançando, realidade que provocava muita indignação das mulheres. As moradoras, por isso, preferiam ficar dentro de casa, trabalhando mesmo em seus afazeres domésticos ou em alguma atividade artesanal de sustento ou passa tempo.

Porém, nessas condições mesmas tão pouco favoráveis, percebi um potencial de socialização e de encontro se manifestar. Quando, por exemplo, as mulheres se organizavam para realizar eventos comemorativos. Era significativo observar as ruas, no final da tarde, onde se aglomeravam muitas pessoas. Havia um grande movimento de crianças chegando do colégio e brincando, as pessoas ficavam fora das casas, muitos adolescentes conversando, andando de bicicleta e soltando pipas. A rua era suja e não tinham bancos, mas isso não impedia as pessoas de se sentarem nas bordas da porta da casa. Lembro do churrasquinho que o marido da Fátima fazia no horário do pôr-do-sol, na esquina do seu bar/mercearia. Ali também muita gente se juntava. Nesse sentido, eu percebia um aspecto positivo, pois de um modo ou de outro a disposição das casas pequenas e muito próximas umas as outras favorecia o contato entre os vizinhos, o que representava uma possibilidade de encontro.

Certamente, em todas estas circunstâncias, a correlação entre indivíduo e comunidade era um aspecto da realidade que à todo momento se evidenciava, pois quanto mais penetrávamos na realidade concreta e sociocultural do lugar, mais compreendíamos a construção da individualidade daquelas pessoas, a constituição do modo de ser de cada uma. Ao mesmo tempo, nos modos de resistência e superação das problemáticas, eu vislumbrava as potencialidades para a mudança, a construção da singularidade de cada uma a partir do desejo, da reflexão, da ação conjunta, da vontade

de ser mais do que lhes havia sido dado ser. Assim, evidenciava-se a inter-relação entre subjetividade e objetividade (homem-homem e homem-mundo), afirmada na vertente da Psicologia Social materialista-dialética como realidades indissociáveis, superando uma perspectiva mecanicista desde a qual o indivíduo era considerado apenas uma determinação do meio social ou completamente abstraído deste (LANE, 1995).

Senti que é bem assim como na compreensão dialética e interacionista do ser humano, pois cada uma das moradoras participantes da pesquisa era, ao mesmo tempo, produto e produtora de uma realidade histórica e sociocultural: criadora e criatura, capaz de transformar a sociedade e a si mesmo ao mesmo tempo em que era formada e transformada por esta. De fato, conhecendo bem a realidade de cada uma das mulheres, muitas vezes me surpreendi com o grau de sabedoria, amadurecimento e criatividade que haviam desenvolvido.

Chamava-me atenção o caso da Francisca, por exemplo, que não somente havia construído ela mesma sua casa, como também a havia projetado, feito uma planta de dar inveja a muito engenheiro ou arquiteto e por isso era considerada a “mansão” do Marrocos. Esta mesma moradora fazia redes com pedaços de plástico de embalagem, criando, a partir desses, um fio muito resistente. Para mim, estas mulheres pareciam ir muito além da realidade dada, pois construíam uma sabedoria popular própria, para além das condições de educação e estudo formal que puderam ter usufruído.

Percebi que, a partir das atividades do grupo de autoestima, algo foi se processando, nos moldes de uma construção comunitária, caminhando assim para o que Heller (1987 *apud* SAWAIA, 1995) considera uma resignificação da vida coletiva, passando esta a ser compreendida como espaço/condição de amadurecimento e desenvolvimento humano e social, não somente como negação da individualidade. Segundo a autora, a comunidade deve ser um espaço privilegiado de passagem da universalidade ética humana à singularidade individual, onde o movimento permanente de recriação da vida coletiva é também o de recriação de si mesmo e vice-versa. As experiências sociais são vividas e partilhadas intersubjetivamente como realidades do Eu que por sua vez reconstróem o social, possibilitando a busca de um consenso democrático e subsidiando formas coletivas (e não somente individualizadas) de luta pela libertação, legitimando o sujeito a partir de um processo dialógico-democrático.

As mulheres passaram a se conhecer, a trabalhar juntas, a se envolverem mais em atividades comuns. Antes, por exemplo, Lúcia achava que a amiga era “*besta*”, por

isso passava pela rua e não falava com ninguém, já que as pessoas gostavam muito de fofocar. “*Agora- afirmou- eu visito a Francisca, passo na casa dela e agente conversa*” (D.C.17., 10/06/2009). As participantes do grupo também passaram a se ajudar mutuamente.

Como no caso da Maria, que na ocasião em que seu filho mais novo estava doente, todas as outras foram apoiá-la, fazendo visitas e conversando, auxiliando-a nos encaminhamentos dos problemas. Quando seu outro filho mais velho foi morto, as mulheres organizaram uma confraternização de natal em sua casa, como forma de confortá-la e apoiá-la. Em várias ocasiões no grupo, onde elas relatavam sobre seus problemas, sempre havia uma troca de ideias, condição pela qual elas conseguiam ter uma compreensão umas das outras, maior aceitação entre si, identificando e compartilhando experiências e soluções comuns. Muitas vezes davam conselhos umas às outras ou mesmo pediam conselhos quando estavam confusas.

3.4. Desvelando uma realidade de opressão/libertação

Vinculo aqui o conceito de libertação ao amplo processo de desenvolvimento humano que engendra superação, crescimento, realização, transformação e vida plena (ROGERS, 1982; BOFF, 1980; GÓIS, 2008). Para Boff (1980), o Ser da humanidade está dirigido para um devir, que ao longo da história se constrói como uma forma de crescente emancipação na construção do seu destino, orientado para um Ser Mais e para a construção de uma sociedade qualitativamente mais humana, livre de toda escravidão. Para Rogers (1982), a vida plena não é um estado fixo, mas um processo contínuo de ser cada vez o que se é e em coerência com as mais profundas necessidades e anseios do Eu, encarando as condições da vida de forma criativa, abrindo-se de forma crescente para a intensidade da experiência emocional de si mesmo e do viver. Para este autor, a vida plena implica num processo de “expansão e a maturação de todas as potencialidades de uma pessoa, a coragem de ser e mergulhar em cheio na corrente da vida” (ROGERS, 1982, p.176). Para Góis (2002, p.34), inspirado no princípio Biocêntrico, há “a existência de uma essência humana libertária”, um núcleo vital que impulsiona e conspira o Ser para a vida, para as infinitas possibilidades de ser em singularidade, condição sempre presente em qualquer situação.

Particularmente Góis (2002) e Boff (1980) vinculam o desafio de desenvolvimento humano ao de libertação, quer dizer: forjado a partir de condições socioculturais e econômicas de extrema opressão, exclusão, marginalização, pobreza e miséria a que estão submetidos uma grande parte da população dos povos ameríndios. Especificamente, à população com a qual lidei no processo dessa pesquisa. Segundo Góis (2008), o compromisso com uma práxis de libertação advém, em primeira instância, do reconhecimento da existência de indivíduos e de um povo negado, coisificado, subordinado e submetido a uma condição de dominação e opressão. Quer dizer, estas condições socioeconômicas a que estão submetidos a grande maioria da população dos povos ameríndios criam, segundo Freire, Boff e Dussel (GÓIS, 2008), a existência de uma vida humana inferior, subdesenvolvida, uma “vida de menos”.

Para Góis (1993), o mundo do “oprimido” é o da miséria, da ignorância e da marginalização, considerando que esta população tem poucas oportunidades de buscar satisfação e realização de necessidades pessoais mais plenas, pois sua existência esta mergulhada profundamente na luta pela satisfação de necessidades primárias, pela sobrevivência mesma, de modo que toda sua estrutura psíquica se organiza em função dessa questão central. Assim - da reflexão sócio-analítica sobre o atraso, a pobreza, a desigualdade social, a ausência de autonomia, a dependência, o anseio de libertar-se de todas estas amarras que oprimem em direção ao crescimento e a plena realização humana- nasce na história a temática da libertação, a consciência da libertação (BOFF, 1980).

O campo desde o qual situo a temática da libertação é o da comunidade do Marrocos. Como já explicitado, violência, fome, abandono, morte, drogadição, alcoolismo, desamor, desemprego, doença, condições de vida insalubre, lixo..., são algumas das circunstâncias concretas que engendram o cotidiano dos moradores dessa localidade, fatos que se configuram na tessitura de uma rede complexa que parece fechar-se sobre si mesma.

Como já mencionado, a dimensão física do Marrocos é bastante precária, sobretudo a falta de estrutura e habitabilidade das casas, a falta de espaços, a sujeira insalubre das ruas. Estas condições tornavam-se um agravante na época das chuvas. Lembro-me da angústia que os moradores sentiam pelas casas que desabavam ou ficavam inundadas, a rua enlameada que tornava praticamente impossível transitar. Nas falas dos moradores percebia-se um sentimento de indignação, pela falta de assistência e cuidado do Poder Público, por se sentirem desfavorecidos, como se não fossem gente,

não tivessem os mesmos direitos a uma vida humana digna como os “ricos” tinham. A falta de direito à educação (que nas queixas da população se referiam a uma escola que estava sempre fechada ou faltando professor), a falta de assistência a saúde, pois não tinham um posto de referência e muitas vezes lhes era negado o atendimento, dentre outras.

Em uma das visitas de campo na comunidade (D.C.21., 19/08/2009), ressalto a situação em que a Fátima falou de sua dificuldade para cuidar do problema de saúde da irmã. Esta estava doente há mais de um ano (havia tido um derrame cerebral) e embora tivesse tido uma recuperação, havia uma semana que estava apresentando convulsões, sem conseguir andar, lembrar das pessoas, sem comer e muito agressiva. Esta irmã, desde que há um ano seus filhos gêmeos haviam nascido, vivia deitada em uma cama, sem nenhuma assistência profissional. Os filhos vinham sendo cuidados pelas tias.

Diante dessa nova situação, Fátima era a única da família que se disponibilizava a tentar resolver o problema, dentre tantas outras responsabilidades que ela já assumia. Essa moradora relatou, com um aspecto cansado e olhos mareados, que fazia uma semana que rodava pelos hospitais e postos de saúde, sem um encaminhamento resolutivo, pois a irmã continuava convulsionando em casa. Os médicos que a atendiam não davam nenhuma explicação do caso, indicando apenas remédio para febre e o retorno à casa. Concomitantemente a esse problema, sua mãe estava ficando cega e sua filha adolescente mais velha já estava por dar à luz ao seu segundo filho. Ela lembrava que todas dependiam dela, afirmando que *“tudo fica sobre minha responsabilidade. Não é fácil!”*. Muito sensibilizada e ofegante, repetia o quanto *“tava difícil”* para ela. Eu escutando atenta o seu relato, refletia e me admirava da força, firmeza e resistência com a qual aquela mulher conseguiu lidar com as dificuldades. Ao mesmo tempo, pensava também na dureza da sua vida e na sua luta para sobreviver e manter seus familiares, na falta de apoio e assistência que ela vivenciava do poder do Estado (D.C.21., 19/08/2009).

Gaborit (2009) ressalta que as sociedades latino –americanas vêm estando por décadas imersas em uma realidade caracterizada pela exclusão, onde além das pessoas sofrerem o crescente empobrecimento, vivenciam a violação dos mais básicos direitos humanos e a falta de assistência e responsabilização social do Estado. A força da cotidianidade a partir dessas condições é marcante, pois obriga a grande maioria da população a se concentrar nessa sobrevivência diária (GABORIT, 2009). Góis (2008) enfatiza que a condição de marginalização da população, se refere justamente pelo fato

dos indivíduos estarem de fora das possibilidades de desenvolvimento humano, marcada por uma injustiça social e por uma desigualdade de direitos.

Por isso, compreendi que a história de vida da Fátima não era a única a apresentar essa dura e constante luta pelo viver, essa falta de oportunidades para o desenvolvimento e de assistência para superar as problemáticas. Na ocasião da terceira sessão do grupo (D.C.3.,17/09/2008), todas as mulheres relataram histórias muito penosas sobre suas realidades. Foi nesse dia que Maria falou pela primeira vez que era alcoólatra, assim como o marido, e que devido a este fato o casal brigava muito e de forma violenta. Falou que sempre ia parar em alguma emergência do hospital “*furada*” pelo companheiro ou ela tendo-o “*furado*”. Gardênia relatou que o marido era “*viciado*” em droga e que sofria muito, tinha muitas brigas, ela tinha que trabalhar muito para não passar fome. Outras tantas mulheres falaram do alcoolismo dos maridos, aspecto quase unânime da condição dos homens naquela área, além da drogadição.

Estas circunstâncias traziam muito sofrimento, pois geravam relações de violência e insegurança. Nestes relatos também emergiam as perdas de parentes por assassinato ou problemas de saúde, emergia a falta de emprego e a fome (uma vez, constatamos que os filhos de uma moradora às 15:00 h ainda não tinha tido nenhuma refeição), a falta de educação adequada e de possibilidades de capacitação profissional, de geração de emprego e renda, dentre outros.

As problemáticas dos moradores eram assim de tal complexidade que pareciam constituir-se como um nó que dificilmente se deixava desatar. Como estas pessoas sobrevivem? Como suportam tanto sofrimento? Como podem transformar essa realidade socioeconômica tão injusta e dominadora? Como podemos ajudá-las a transformar suas vidas, melhorar suas condições? Por onde se pode começar a puxar o fio que desemaranha esse nó e iniciar algum processo de mudança? Será esse um “muro” de uma prisão intransponível? O que consiste, então, a partir dessa realidade libertar-se? Estas foram indagações - pensamentos e sentimentos - que transpassaram o decorrer da pesquisa.

Compreendi o quanto todas estas circunstâncias significavam formas cotidianas de serem excluídos, constituíam uma vida inferiorizada, contribuía para a construção de uma identidade de oprimido (GÓIS, 2005a). Como bem conceituou Sawaia (1995), sobre a constituição do sofrimento ético-político, as experiências corporais e psicossociais de sofrimento ou felicidade são decorrentes das situações concretas, sociais e cotidianas de exclusão e da falta de direitos as quais estão submetidos os

indivíduos, constituindo sua subjetividade. Para Gaborit (2009, p.10), a “força da cotidianidade é especialmente importante nos contextos latino-americanos”, pois estes sofreram durante décadas a pobreza que os obriga a concentrar-se na sobrevivência diária, que os tentam destruir como sujeitos.

Foi deste solo que busquei olhar para o desafio da libertação com maturidade e esperança: minha trajetória profissional cheia de tantas conquistas e desencantos, meu convívio íntimo, próprio e diário com a tão grandiosa e contraditória natureza humana, me impediram de iniciar esta pesquisa a partir de uma visão dicotomizada: nem idealizada, nem pessimista. Sobre as possibilidades concretas de realização desse processo, pensei que é bem assim como nos adverte Boff (1980, p.87): a liberdade humana “nunca é simplesmente dada, mas sempre conquistada”, ressaltando a necessidade de não “espancarmos falsas expectativas e dissiparmos ilusões oriundas de uma ingênua ou má compreensão do que seja a estrutura do processo de libertação”.

Nesse sentido, busquei ancorar-me no pressuposto de que o processo de libertação não se dá de forma linear, mas por caminhos tortuosos muitas vezes jamais pensados, por um esforço constante e diário de superação da realidade e de si mesmo, de vitórias e derrotas, de superações e recaídas, de reconhecimento amoroso e paciente de si, do outro e da vida: de uma longa, sutil e progressiva transformação individual/coletiva. Libertar-se é essencialmente um processo humano complexo e multifacetado, assim como o processo da vida: é orgânico, criativo, concreto, cultural e social. Por isso mesmo, requer paciência, coragem e perseverança, para ver esse processo revelar-se minimamente em sua manifestação consciente individual e ao mesmo tempo coletiva, social e concreta. Como explica Boff (1980), é necessário acolher o processo de libertação tanto nos fracassos como nas vitórias, para que este se torne ele mesmo livre face Aquilo que é Maior sendo a consciência da libertação a revelação desse Maior. Ainda assim, a libertação ocorre em face do processo de desenvolvimento cultural, e nesse sentido é também um processo de aprendizagem e educação.

Esse pressuposto muitas vezes me alentou e ajudou a compreender a realidade das mulheres que participaram do grupo de autoestima do Marrocos, seus processos de crescimento caracterizados por tantas idas e vindas, cheios de ensaios, erros e acertos, por inúmeras tentativas de libertação que nem sempre conseguiam ser realizadas tal como eram planejado ou sonhado por elas, ou em muitos momentos, como era esperado por nós (pesquisadora, facilitadoras e colegas de grupo), e nem sempre lograram ser

convertidos e compreendidos como uma luta coletiva. Ao mesmo tempo, esse pressuposto me ajudou a perceber os sutis desdobramentos e transformações que ocorreram em suas vidas e nas redes sociais as quais elas integravam. Ressalto, a partir de agora, o processo de duas integrantes do grupo.

3.4.1. A dialética do processo de libertação nas participantes do grupo: o binômio opressão/libertação

Desde as primeiras sessões, Maria dizia que queria se libertar da bebida, das brigas constantes e violentas com o marido que também bebia. Seus relatos transpareciam sofrimento, magoas e revolta com as diversas situações que constituíam sua vida: perdas afetivas, violência, alcoolismo e falta de condições financeiras. Um aspecto que lhe gerava muita amargura era a situação do seu filho mais novo (10 anos), que teve um problema no parto (não sabia explicar qual) e que o impedia de andar, não tendo também controle dos esfíncteres. Nas vezes em que fomos visitá-la, vimos que esta criança se arrastava pelo chão, tinha um aspecto triste e tímido, quase não falava. Ela disse sentir muita pena dele, às vezes culpa por não levá-lo para um centro de reabilitação. Dizia que ele era inteligente, mas não queria ir para o colégio por causa desse problema, tinha vergonha das outras crianças.

Quando em 3 de junho de 2009 retornamos as atividades do grupo de auto-estima, após um período de recesso, na primeira sessão foi proposto que as pessoas construíssem alguma figura que ilustrasse a primeira página de um livro que cada uma iria começar a “escrever” (D.C.16.,03/06/2009). O trabalho deveria ser feito com retalhos de pano de diversas cores, colando-os e formando uma figura num papel. Maria, nesta ocasião, construiu, com um único retalho mais logo de um tecido cinza, um emaranhado de pano, deixando o tecido dobrar-se em várias partes por cima dele mesmo. Relatou que ali era como sua vida, um labirinto no qual ela entrava e saía, muitas vezes se perdia no caminho e não conseguia tomar o caminho certo, nem enxergar qual o caminho certo a seguir.

Essa configuração plástica me remeteu simbolicamente a uma compreensão de Boff (1980), na qual concebe que a libertação está “à mercê de um mistério que está sempre presente no processo de libertação, mas que também sempre se retrai e se recolhe na sua inacessibilidade” (p.26). Com isso, ressalta o autor, não se pode captá-lo

em si mesmo, mas apenas trazer a luz dimensões da realidade antes ocultas, através do que se revelou e também do que nele ainda permanece latente. Sem dúvida a referida imagem, e a vida mesmo de Maria, revelavam um caminhar, um devir que estava em movimento, embora manifestado de forma oscilante e ambíguo, como na vida de todos nós.

Em várias outras sessões do grupo essa moradora relatou sentir-se no fundo do poço, dizia que queria morrer, que sua vida não tinha mais jeito nem saída, que era muito sofrimento, que ela estava vivendo um “verdadeiro inferno” e não aguentava mais. Ainda assim, em outros momentos, ela surgia toda banhada, bem penteada, perfumada e arrumada para participar do grupo, mostrava-se mais sorridente, bem-humorada e esperançosa, dizia que estava melhorando. Nestas ocasiões dançava com alegria, sorria e era bastante afetuosa, abraçando espontaneamente todas as pessoas, expressando conselhos e palavras de conforto para as outras companheiras com problemas.

Também o processo da Gardênia mostrava-se intenso, repleto de “idas e voltas”, focado nos momentos nos quais ela tentava se libertar “do marido”, que por ser usuário de droga, lhe causava muito sofrimento. Segundo essa moradora, o esposo a maltratava e explorava, era violento, roubava o dinheiro que ela ganhava a partir da venda dos tapetes que ela costurava. Gardênia geralmente se sentia em conflito, pois gostava dele, sentia-se responsável e com vontade de ajudá-lo. Ao mesmo tempo, sofria muito com esta situação e em vários momentos tentou separar-se, expulsando seu companheiro da casa. Foram muitas as oscilações: momentos nos quais ela recomeçava o relacionamento, dizia que lhe queria dar uma chance e que acreditava que ele ia mudar; em outros, nos quais dizia não aguentar mais e que iria acabar se matando ou matando o marido, que queria terminar a relação, embora sentisses medo que ele a matasse.

Percebia que para ambas estas mulheres o processo era cíclico, no sentido de se realizar de forma oscilante e periódica, tal como o “processo de evolução de um sistema que cujo estado inicial é igual ao estado final” (Dicionário Aurélio, p.403). Mas a cada passo que elas davam, cada vez que elas conseguiam conquistar seus objetivos, elas se transformavam. Mesmo nas supostas “recaídas”, eu vislumbrava ali pequenas superações e mudanças nas quais, inclusive, se processavam rupturas que envolviam a rede social das suas relações.

No caso da Maria, ela tentou iniciar alguns tratamentos para deixar de beber, conseguiu ficar alguns períodos sem a bebida, mas logo retornava. Entretanto, ela

passou a participar mais das atividades voltadas para a comunidade, estava mais aberta para receber apoio e apoiar as vizinhas, para falar sobre seus problemas e pedir ajuda, comprometendo-se mais em buscar ajuda para o filho. Um fato importante é que ela conseguiu enfrentar a cirurgia que ele teve que realizar no pé, realidade que ela sempre negava e se esquivava de enfrentar. Seu filho certamente passou a ser mais assistido por ela. Posso dizer que de uma forma germinal, Maria passou a buscar a resolução dos seus problemas pessoais a partir de uma ação coletiva, pois foi movida por sua própria experiência, diante da dificuldade vivida de ter uma assistência para o filho, o que mobilizou sua capacidade de querer agir e mudar essa realidade social. Foi assim que ela participou das reuniões realizadas com o PSF e da organização do mutirão da saúde.

Boff (1980) considera que a libertação é um processo dialético que se realiza interiormente e ao mesmo tempo em uma dimensão concreta, social e histórica: integra concomitantemente aspectos subjetivos e objetivos da realidade. O autor define o processo de libertação, partindo da própria semântica da palavra como “ação criadora de liberdade. É uma palavra-processo, palavra-ação, intencionalmente orientada a uma práxis que liberta de e para.” (BOFF, 1980, p.18). Este processo pode então ser entendido como uma crescente recuperação ou conquista de uma condição de autonomia (interna e externa), desde a qual os indivíduos possam desenvolver a capacidade para serem agentes e produtores de seu próprio destino e sociedade.

Estando este processo vinculado a um valor ético, concretiza-se na medida em que se instaura como a criação de permanentes rupturas de sistemas de dependência, como despojamento de estruturas psíquicas, socioculturais, econômicas e concretas que possibilitam ao ser humano construir uma convivência mais fraterna: menos opressora, dominadora e injusta. Justamente por exigir constantes rupturas, este processo não se constitui como um movimento harmônico, linear, mas conflitante e lento, às vezes exigindo reestruturações, às vezes revoluções que vão se dando na dialética entre realidade subjetiva e objetiva. Faz-se por constantes fissuras com o já estabelecido, de modo a não reproduzir as mesmas estruturas já dadas: é fundamentalmente de natureza criativa.

Essa dialeticidade do processo de libertação (BOFF, 1980) evidenciava-se também claramente na história de vida da Gardênia, que durante o ano no qual esteve participando do grupo, atravessou por diversos momentos em que buscou romper com as circunstâncias que lhe causavam sofrimento, como já explicitado à pouco. Na verdade, o próprio casamento com o atual marido, representou em si um ato de ruptura

com a estrutura familiar, pois disse que o pai a controlava muito. Assim, ela enxergou no casamento uma forma de ser mais livre. Cito aqui mais detalhadamente alguns momentos dessa história dos quais participamos, momentos chave registrados em meus diários de campo.

No primeiro dia em que retornamos ao Marrocos depois de um recesso, no dia 03 de junho de 2009, fomos caminhando diretamente para a casa da Gardênia: lá a encontramos bastante eufórica (D.C.03/06/2009). Ela estava na cozinha e nos convidou para entrar. Enquanto preparávamos o lanche para a atividade, conversamos bastante sobre o acontecimento que lhe havia ocorrido. Gardênia expressava um sorriso aberto e falava alto, aparentemente contente, afirmando ter conseguido colocar seu marido para fora de casa. Além desse fato, ela o havia denunciado para a delegacia da mulher. Afirmou que já tinha tentando fazer isso várias vezes, mas não tinha tido coragem, pois o marido a ameaçava. Anteriormente, então, ela apenas chorava, brigava, mas não sabia o que fazer.

Essa atitude sempre foi criticada pela família, inclusive, provocando um afastamento das irmãs, pois estas não entendiam porque ela se submetia aquela situação. Mas naquela ocasião, falou que foi “*a gota d’água*”, pois ele havia roubado e vendido seus tapetes na noite anterior para comprar droga. Ela afirmava e repetia que se sentia muito feliz, mostrando os documentos da denúncia, demonstrando sentir orgulho pelo que havia conseguido realizar. Disse que estava satisfeita, que não sentia falta dele, que havia enfrentado toda a família dele para conseguir esse feito (D.C.03/06/2009).

Semanas depois (D.C.18.,17/06/2009), ela se reconciliou com o marido, afirmando que ele estava diferente e que ela queria dar-lhe mais uma chance. Logo na semana seguinte reiniciaram as brigas, os pequenos furtos para usar droga e as agressões. Numa quarta-feira posterior (D.C.23., 26/08/2009), quando chegamos a sua casa, pela primeira vez em toda a trajetória de existência do grupo de autoestima, a porta da casa da Gardênia estava fechada. Nós chamamos e o marido gritou de dentro que ela não iria participar porque estava dormindo, fato que nos souu muito estranho. Segundo o relato da Fátima (D.C.24., 02/09/2009), a situação parecia estar mais grave que antes. Fátima relatou que eles gritavam por toda a noite, que se agrediam verbalmente com palavrões. Também relatou que Gardênia não estava participando de nenhuma outra atividade, que a casa estava sempre fechada. Até que numa tarde a Gardênia apareceu para conversar conosco (D.C. 25., 09/09/2009).

Nesse dia, no qual haveria a comemoração de um ano de existência do grupo, avistei a Gardênia na esquina e acenei com a mão, ela correspondeu e eu me aproximei para cumprimentá-la. Então, começamos a conversar. Creio que ela estava com vergonha por que o marido havia vendido um tecido com o qual estávamos trabalhando no grupo. Posteriormente uma das profissionais do CAPS também se aproximou para saudá-la, perguntando como ela estava, o que havia acontecido.

Ela falou das brigas, que não sabia mais como fazer, pois queria que o marido saísse da casa. Ao mesmo tempo, sentia medo das ameaças que ele fazia, de persegui-la e matá-la. Dizia que se sentia sozinha, sem apoio, pois mesmo a polícia não iria defendê-la quando ele chegasse à noite, tentando arrombar a porta para entrar. Falou que ele a agredia com muitos palavrões, que era muito agressivo. Gardênia tinha um semblante bastante triste e cansado, dizia sentir nojo de toda essa situação, que se sentia impotente, pois ninguém da família a apoiava ou compreendia.

Nessa ocasião, sugeri que ela procurasse novamente a Delegacia da Mulher, para que ela pudesse ser aconselhada e apoiada legalmente, informando-se quanto aos modos de se defender do marido, entender seu processo e o dele. Na semana seguinte (D.C.26.,16/09/2009), Gardênia havia expulsado o marido mais uma vez de casa, tendo contado com a ajuda da mãe dele, que o levou para morar junto à ela. Mais uma vez dizia que estava contente e aliviada, que agora tinha “*um pouco de paz*” e que era “*pra valer*”. De fato, até o último dia em que estive na comunidade (D.C.29.,14/10/2009) ela não havia voltado atrás, embora ele a tivesse procurado dizendo estar arrependido.

Considereei especialmente esses dois casos como emblemáticos para exemplificar um processo de libertação presente em todas as mulheres do grupo, na realidade, em todo processo humano de vida e crescimento, ainda que configurado aqui dentro de circunstâncias e caminhos singulares. Dentro de uma hermenêutica da história universal, Boff (1980) concebe que a estrutura do processo de libertação humana se apresenta em duas dimensões: como superação de toda escravidão e como uma vocação humana para a construção de um novo modo de ser, de criar um mundo novo. A primeira dimensão manifesta-se como um dever da humanidade em seu processo de emancipação, dever de constante superação do binômio libertação-opressão, configurado historicamente em contextos específicos.

Nesse sentido, a libertação permeia todo o dever global da humanidade, mas não existe em si, não é uma essência: dar-se em articulações históricas e existenciais, pois existe nas concepções políticas, sociais, culturais, ideológicas e religiosas de cada

época. Na segunda dimensão, a libertação se manifesta como um processo que se mantém aberto para novas formas concretas em outros níveis. Desse modo, em cada contexto, como um arranjo singular, move-se entre limites e possibilidades reais, cria novas circunstâncias: “vive nessa circunstância, mas é sempre maior que qualquer circunstância dada!” (BOFF, 1980, p.22).

Boff (ibidem.) vislumbra aí nesta concepção dialética que, embora a condição humana viva oprimida dentro de seu arranjo vital, jamais ela se deixa oprimir por inteiro. A libertação consiste em viver uma circunstância de tal maneira que mesmo não sendo ela ainda sua liberdade, pode perceber nela algo mais, estando pronto para superá-la. Nesse caso, as circunstâncias são uma mediação da concreção histórica de liberdade, se sustentando como possibilidades de passagem, movimento, ponte e processo indefinido. Antes, o contexto opressor se impõe como um impedimento de repressão imposto ou sofrido para não mudar, mas contraditoriamente este também se revela como o impulsionador de uma crise para a mudança ou para uma nova estrutura de circunstância. Assim surge no arranjo vital uma “ruptura libertadora”, a possibilidade de um processo indefinido, criativo.

De fato, as problemáticas daquelas mulheres do Marrocos, como já enfatizado, para elas e para nós, pareciam intransponíveis, principalmente diante da grave precariedade das condições de sobrevivência. Na mesma medida, podíamos vislumbrar nelas essa ânsia humana por libertar-se, um impulso para superar aquelas circunstâncias, e que de fato, nessas pequenas conquistas se realizava, ainda que pela simples “emergência de uma nova consciência” que trazia a luz “novas dimensões da realidade antes ocultas e não visualizadas” (BOFF, 1980, p.26).

Era uma luta dura e constante, às vezes chegando a resultados bons, às vezes apenas resistindo ao sofrimento. A descoberta da capacidade para a mobilização e para uma ação cooperativa estava apenas germinando, se apresentado ainda de forma rudimentar em pequenas ações que não culminavam ainda em uma luta coletiva para mudar uma realidade social e concreta na qual elas estavam mergulhadas, como a relação de opressão com os maridos, a problemática do alcoolismo e da drogadição, por exemplo. Mas de algum modo, havia uma busca por soluções possíveis, embora não ideais, havia um caminhar, como se evidenciou no relato da Maria:

Pois era, eu queria desenhar uma tempestade na minha casa, mas eu não consegui né, mas aí às vez eu digo assim: não, eu acho que eu tou passando isso por causa de mim mesmo, eu tenho que dá um basta

nisso que eu to passando, eu tenho que dá um basta, eu tenho que fazer qualquer coisa pra mim sair e não to mais conseguindo viver essa vida que eu to vivendo não, eu tenho que dá um basta. Eu tenho coragem, eu tenho força e eu vou dá um basta, tenho certeza absoluta. Desde de ontem que eu to pesando nisso, não pra me prejudicar, né, mas pra melhorar a minha vida, pra melhorar. Eu já aluguei uma casa e to só esperando que o rapaz bote a luz pra mim sair daí, né. Eu vou dá os meus direito que eu tenho a ele, que ele ta me desmoralizando muito, o meu filho não pode entrar mais dentro de casa, a minha vida ta um inferno, um inferno. (MARIA, E.Q., 23/09/2009)

Compreendo que no relato acima citado, fica claro que a saída se apresenta como uma ação com consequentes dificuldades, pois Maria teria que sair de casa com os filhos, pagar aluguel, já tendo precária condição financeira, etc. Mas, aí também, se apresentava uma solução possível dentro das suas circunstâncias atuais. Tal como o concebe Boff (1980), há em todo momento histórico e sob quaisquer circunstâncias, a possibilidade de dimensionar um campo de liberdade. Esse campo é, por sua vez, limitado em suas possibilidades, porém está sempre direcionado para o mais, para a abertura, para um horizonte ainda não determinado: a abertura para o ainda não experimentado constitui-se uma experiência fundamental do humano. Em todo arranjo vital, tal como em uma sociedade, há sempre um equilíbrio difícil entre uma circunstância limitada e a abertura ilimitada que se inaugura dentro dela. Toda circunstância esconde latente dentro de si um conflito insuperável, mas que ao mesmo tempo é um germe da vida, do crescimento e de todo processo libertador.

Evidenciava-se nas falas das mulheres, a angústia e o medo em romper com essas circunstâncias de opressão, a dificuldade em encontrar saídas, em compreender suas problemáticas dentro de um contexto sociocultural e econômico coletivo, em serem capazes de se organizarem coletivamente para construírem uma nova realidade de vida. Sem dúvida, as condições socioeconômicas eram impedimentos fortes e convincentes para não mudar, pois a maioria delas de fato já sobrevivia com dificuldades. Porém, também se evidenciavam como fortes impedimentos, os valores sociais, os mandatos culturais, o isolamento social, os preconceitos e as censuras que elas poderiam sofrer ao tomarem atitudes concretas para se libertarem: se evidenciava aí uma relação de dependência. Além disso, manifestava-se aí uma compreensão individualizada, que não apontava para uma luta conjunta pela libertação.

Nessa perspectiva, pode-se entender, a partir da hermenêutica de Boff (1980), que o processo de libertação permeia toda a caminhada evolutiva humana, estando imbricado ao próprio processo de progressiva hominização e humanização. Estes se dão sob a condição de alargamento possível do espaço de liberdade, do exercício de nossa atividade livre e criadora. Assim, a liberdade pode ser entendida como uma conquista de uma dimensão da realidade, de uma condição de existência, de um estado de consciência que nos possibilita viver e conviver de forma mais harmoniosa, fraterna, construindo estruturas sociais, econômicas, culturais em consonância com essa realidade percebida, realizando modos mais humanizados de relação consigo mesmo, com o outro e com a vida.

Porém, reconhecer esse algo maior em si, esse poder, esse valor, essa capacidade, essa força para mudar, essa possibilidade de união e cooperação coletiva para mudar, não era tão fácil, mas era possível. Na maioria das vezes, realçava o sentimento de impotência, dependência, isolamento e fragilidade diante dos acontecimentos. Em muitos relatos, era comum algumas dizerem que já haviam pensado em desistir, morrer, se matar, matar o outro, porque não via saída. Lembro de como a Gardênia relatava que em um determinado momento ela havia tentado o suicídio, amarrando uma corda no pescoço.

Libertar-se do sofrimento, das ralações de violência e de desamor, lançava-as, então, diante da possibilidade de lidar com o criativo, enfrentar o novo, o indeterminado, afirmando a esperança na mudança, a possibilidade de lutarem conjuntamente diante de problemáticas comuns. Relacionava-se também com a capacidade de acreditar em si mesmas, de perceber diferentemente a realidade, de enxergar saídas, de perceber a si mesmas de um modo diferente, compreendendo a realidade para além da situação que era percebida naquele momento imediato, de aliarem-se e apoiarem-se mutuamente. Havia um desafio íntimo e coletivo também a cumprir.

3.4.2. Avançando na libertação: superando amarras internas/ externas da opressão

Para Freire (1980) três palavras-chaves configuram as principais circunstâncias a serem superadas na conquista da liberdade: a opressão, a dependência e a marginalidade. Estas condições devem ser compreendidas a partir do terrível significado que estas postulam para a construção de uma sociedade injusta a qual o oprimido está

submetido. O autor acredita que o primeiro desafio que deve ser transposto é alcançar a compreensão de que a liberdade somente pode ser conquistada a partir de uma luta própria e coletiva por libertar-se, a partir de uma práxis.

Percebi que essa compreensão emergia aos poucos no processo das participantes do grupo. O entendimento mais imediato das problemáticas limitava-se a uma percepção individualizada das situações, que as impossibilitava de agir coletivamente para a mudança, pois a força da opressão que o “outro” exercia era o foco principal, permanecendo uma forte tendência a culpabilizar e responsabilizar unicamente esse “outro” pelas circunstâncias em que se viam envolvidas. Somente aos poucos se ia evidenciando, a partir do diálogo, das reflexões e das vivências em grupo, um reconhecimento de si mesmo, das posturas, dos sentimentos e percepções próprias que contribuíam, afinal, para manter as relações e situações de sofrimento. Como se pode perceber nesse relato de Maria:

(...) eu sempre me desmoralizo, mas é porque eu me sinto mesmo uma pessoa desmoralizada, eu acho que eu não tenho aquela voz ativa de eu ser aquilo sabe que eu tento ser. (...). Eu não sei fazer nada de bom, entendeu? O meu negócio é só cuidar da minha casa e beber minhas cachaça e pronto. Eu não me acho assim em condições de fazer uma coisa de futuro pra ninguém... (MARIA, E.Q., 23/09/2009)

Freire (1980) ressalta que o desafio maior na luta pela libertação é compreender que ela deve ser concebida como uma superação da lógica da opressão e da dominação: deve “enraizar-se realmente em um ato de amor e ressurreição” (p.57), oposto à falta de amor e a violência que se encontra nos opressores. O desafio maior do processo de libertação é justamente romper com este modo opressor de relação, com este “ciclo vicioso” desde o qual oprimido/opressor alimentam-se e complementam-se mutuamente.

Em uma dimensão subjetiva, é preciso romper com o próprio opressor internalizado, pois como o compreende Freire (1981) em muitos momentos do processo de libertação, principalmente na fase inicial, invés de lutar pela liberdade, os oprimidos tendem a converterem-se eles mesmos em opressores, adotando uma atitude de “adesão” em relação ao opressor. É que sua estrutura psíquica - seus pensamentos, sentimentos, vontades, desejos - estão intimamente condicionadas pelas contradições da situação existencial concreta que os manipulou.

Seu ideal de ser humano ainda encontra-se espelhado no modelo do opressor, nos valores e ideologias da classe dominante. Esta é ainda uma condição da consciência desde a qual o opressor ainda não pode ser visto de fora de si mesmo, diferenciado e objetivado. Este estado de consciência deve-se também, segundo Freire (1980), ao fato dos oprimidos estarem imersos na realidade opressora, o que por sua vez lhes impede de perceber-se mais profundamente como oprimidos.

Freire (1980) constrói assim toda uma perspectiva do processo de desenvolvimento da consciência, vinculando níveis de consciência que, como uma infraestrutura, reflete uma superestrutura correspondente e condicionada a um tipo de estrutura de sociedade, ao mesmo tempo em que constitui um modo de percebê-la, compreendê-la e relacionar-se com ela. O autor postula desse modo três tipos característicos de consciência, sendo estes: consciência semi-intransitiva ou mágica, consciência transitiva ingênua e consciência transitiva crítica (GÓIS, 2005).

No caso da sociedade latino-americana, o nível de consciência que predomina na maioria da população é o tipo semi-intransitiva ou mágica, fruto de relações estruturais entre terceiro mundo e metrópole (dominado e dominador respectivamente). Por isso, é imprescindível compreender a dependência como um fenômeno relacional, que dá origem a diferentes formas de ser, pensar, expressar-se, fazendo com que a vontade da sociedade dirigente manipule a vontade do indivíduo de forma inautêntica, a partir da instalação de um silêncio próprio desde o qual a voz do outro (dominador) é que é instalada e prevalecente. Estas sociedades se caracterizam por serem sociedades fechadas, colonizadas, tendo uma estrutura social hierárquica e rígida. Por isso a consciência construída a partir desta é uma consciência dominada, não concebida de maneira crítica.

De um modo específico, era marcante nas relações das mulheres do grupo um estado de subordinação e ao mesmo tempo identificação com o opressor, realidade que se manifestava no modo como tratavam os filhos, os vizinhos, como lidavam com a violência, no como se relacionavam com os maridos e consigo mesmas. Ressalto um momento que vivenciamos junto à comunidade muito triste e chocante, ocorrido no dia da confraternização de Natal em dezembro de 2008, quando soubemos que o filho de Maria havia sido assassinado próximo a essa data. O evento aconteceu na própria casa dessa participante (D.C.14., 17/12/2008).

Chegando lá, encontramos Maria desolada, mas, sobretudo, cheia de revolta e de vontade de vingança, já que supunha que a mandante do crime havia sido uma enteada

do filho. Questionava, em meio a sua desolação e pranto inconsolável de mãe, como era que Deus havia permitido que aquilo acontecesse com ela, pois tanto ela havia pedido para nunca passar pela situação de ver um filho morto. Por isso, afirmava que ela não acreditava mais em Deus, em sua bondade e justiça, mas que ela iria fazer justiça com as próprias mãos, que sentia seu coração cheio de tristeza e ódio, que não ia nunca de conformar nem perdoar.

Na confraternização, compareceram muitas moradoras da comunidade, cada uma levando um prato de comida ou refrigerante. Gardênia e Fátima levaram cânticos de celebração da missa e dirigiram uma espécie de culto. Foi falado do caminho de Jesus, que era o do perdão e do amor. Em meio aquele sofrimento, exacerbou-se um clima de solidariedade, pois todas as pessoas buscavam confortá-la e apoiá-la, demonstrando afeto e compreensão. Nesse dia refleti e, com muito pesar, pensei o quanto não era fácil para estas pessoas realizar a tarefa de libertação, uma vez que estavam mergulhadas na dor, em condições onde imperava o desamor e a violência. Não é tarefa fácil poder transcender essa realidade, estando dentro dela, de modo a transformá-la e não reproduzi-la: transformar a dor e a violência em amor!

Em outra ocasião, também emergiu essa realidade, quando na atividade do grupo foi abordada a questão sobre “o que fazíamos com as mãos” (D.C.26., 16-09-2009), momento no qual elas construíram, com massinha de modelar, um símbolo. Em suas falas, as mulheres ressaltaram que além de fazer muitas coisas boas, como trabalhar, cuidar da casa, etc., elas também usavam as mãos para “*fazer o mal*”, pois reconheceram que batiam muito nos filhos. Surgiu, então, uma reflexão a partir da qual elas puderam conscientizar-se como tal atitude correspondia ao modo como elas próprias foram criadas, pois haviam apanhado muito dos pais. Ao mesmo tempo, puderam reconhecer o amor que sentiam por seus filhos e, mesmo considerando que sentiam dificuldade de expressar seu amor em gestos de carinho, amavam muito as crianças. Na verdade, acreditavam que as crianças ainda eram as poucas pessoas para as quais elas conseguiam dedicar o seu amor, manifestá-lo. Algumas delas ficaram bastante sensibilizadas nesse instante.

Numa sessão anterior (D.C.21., 12/08/09) havia sido abordado o tema sobre “o cuidado consigo mesmo”, onde surgiu o tema da relação com os maridos, que foi retomado com mais aprofundamento na sessão seguinte (D.C.22., 19/08/2009). Aí as mulheres relataram que mantinham uma postura de frieza e revolta na relação, pois tinham tornado-se duras e frias, tendo aprendido tal atitude com os próprios maridos,

depois de muito sofrer. Ficou evidente a dificuldade de dar e receber amor, de expressar esses sentimentos em gestos, pois o que prevalecia na relação conjugal era uma situação de submissão e, ao mesmo tempo, de competição e disputa de poder.

Como ressalta Freire (1980), num nível inicial da condição de transformação da consciência, o oprimido não luta para superar a contradição e libertar-se propriamente, mas aspira, sobretudo, inverter a situação, identificar-se com o seu polo oposto: o opressor. Aí, ele ainda não consegue vislumbrar um homem novo, que possa renascer da contradição em direção a solidariedade, a uma nova forma de existência, a plenitude do amor em sua realização existencial e em sua práxis. Nesta nova realidade não há mais nem opressor nem oprimido, mais surge uma nova e mais plena condição de humanidade que rompe e supera uma ordem injusta e de dominação da sociedade.

Para as mulheres do grupo de autoestima, a dependência ou independência financeira representava a possibilidade de ter autonomia, condição que algumas mulheres haviam conquistado através do trabalho, como no caso da Fátima, da Gardênia e da Francisca. Para todas elas, de algum modo, depender do marido financeiramente era ter de submeter-se a sua vontade e mando, era uma condição de humilhação, o que se contextualiza numa ainda vigente condição de submissão social histórica da mulher na sociedade. Ao terem sua própria renda sentiam-se fortalecidas, pois se sentiam no direito de mandar na própria vida, de fazer o que queriam. Montero (2003) enfatiza que, desde a aceção que se vem se trabalhando na Psicologia Comunitária, dever-se entender que o fortalecimento é um processo que pressupõe um se fazer forte, mas não para alcançar um interesse unicamente individual, mas para transformar o entorno e a si mesmo, com benefícios para o grupo como um todo.

Este modo de fortalecimento adquirido pela independência financeira relatado pelas mulheres, não correspondia integralmente como um modo de transformação de uma condição de dependência propriamente dita. De fato, a independência manifestava-se mais no discurso, pois no modo como a relação marido/mulher se estabelecia na realidade, o poder do homem ainda mostrava-se imperativo e dominante.

Nessa mesma ocasião da recém referida sessão (D.C.22., 19/08/2009), Gardênia comentou que *“homem não manda em mulher”* e que seu marido não podia se meter na sua vida, pois ele não a sustentava. Fátima relatou que já tinha sido *“mais besta”* na relação com o marido, mas agora havia aprendido com ele a ser durona e insensível, pois ele mesmo a havia ensinado a *“não estar nem aí”*: *“Quando ele tava com dinheiro, saia pra brincar e me deixava em casa”*, disse (FÁTIMA, D.C.22., 19/08/2009). Agora,

ela estava com ele somente para manter a aparência, pois já havia deixado de gostar, já não queria “*ser transparente*”. Gardênia em seguida comentou que “*precisava aprender a não gostar do marido*”, já que ele a maltratava, pois uma relação só poderia funcionar quando os dois querem. Para ela, era difícil aguentar essa situação por que “*no fundo saía ferida*”, já que gostava dele. Francisca falou que preferia ser durona e não demonstrar seus sentimentos, ressaltando que “*meu coração já ficou duro, fechado, cansado*”.

Fátima disse ainda nessa ocasião que em alguns momentos é necessário ser dura, “*se não agente desmorona*”. Prosseguiu dizendo que no começo do casamento ficava aguentando, pensando que o outro também queria. Por isso, antes ela achava que tinha de se calar, ainda que chorasse muito escondida. O fato de agora ser independente financeiramente, permitia que ela pudesse “*jogar na cara dele que eu que pago*”. Gardênia comentou o quanto se sentia ofendida com as palavras que o marido falava para ela, que tinha vontade de nunca mais falar com ele. Disse que antes tinha a ideia de que queria encontrar um marido que a sustentasse, mas diante da sua realidade, aprendeu a endurecer, teve que cuidar da filha sozinha e enfrentar seu primeiro emprego, que considerou uma tortura. Ela trabalhava a noite e não tinha experiência. Lembrou que aquela era sua batalha pela vida, que ela aí começou a “*se virar*”.

Nestes relatos evidenciou-se para mim o quanto estas mulheres se estruturavam emocionalmente a partir da relação de opressão com os maridos, ainda que, para além dos filhos, eram pessoas das quais elas haviam buscado encontrar uma relação de amor, embora na prática este desejo tivesse sido tolhido, frustrado, sufocado e mesmo sido distorcido pela atitude dos maridos. Elas não relataram nenhum momento no qual recebiam ou davam carinho nessa relação e, mesmo a relação sexual, não parecia ser um momento de encontro e amor.

Para Freire (1981), a questão a ser compreendida no processo de libertação é que o oprimido estrutura-se em uma condição emocional ambivalente, dualista e conflitada, pois diante do estabelecimento de uma longa e primária relação de dependência, odeia e ama o opressor, sente-se atraído e o rejeita, estrutura-se existencialmente em função deste como referencial, constituindo-se como ser-para-o-outro e não como ser-para-si. O oprimido constrói-se, assim, emocionalmente dependente do opressor, interiorizando-o, criando a partir desse modelo formas de ser, sentir, pensar e expressar-se: existir! Assim, assume em relação a si um sentimento de desprezo, fatalismo e inferioridade, sentir-se ele mesmo incapaz, contendo o opressor em sua própria consciência construída

a partir da opinião dos opressores sobre ele. O que caracteriza o oprimido é, então, uma subordinação à consciência do opressor.

Referenciando-se na pedagogia de Paulo Freire e na análise caracteriológica de William Reich, Góis (1993) fala da constituição de um caráter oprimido, construído a partir de uma realidade opressora que nega a individualidade, que reforça valores de resignação, submissão e dependência. O referido autor considera que este caráter forma, na realidade, uma identidade de oprimido (GÓIS, 2005a), constituindo-se esta num modo do indivíduo estar no mundo e posicionar-se existencialmente frente às circunstâncias da vida, um modo de responder as solicitações internas e externas.

Góis (2005a) ressalta ainda que a expressão desse tipo de identidade, tal como na conceituação da análise do caráter de Reich, é uma couraça, uma blindagem psíquica, corporal e relacional que viabiliza um viver mais estável diante das angústias e dos medos. Especificamente diante das condições da classe oprimida, ela é um modo de equilibrar-se, suportar e resistir às situações de miséria e violência. Funciona, justamente como explicou a Fátima, quando disse que “*era preciso ser durona para não desmoronar*” (D.C.22., 19/08/2009).

Entretanto, para Góis (2005a), este mecanismo de defesa reverte-se ao mesmo tempo na repressão do fluxo natural da energia vital, bloqueando a expressão do núcleo de vida da identidade, impedindo a expressão dos potenciais evolutivos. Para o autor, esta blindagem constitui-se um mecanismo de dominação social e ideológico, pois o pobre não se desvencilha - na verdade reforça ainda mais - a condição de dominação, sendo este mecanismo uma solução de não viabilizar a luta para o crescimento pessoal e a mudança social. A identidade de oprimido é:

(...) um modo de sobrevivência social, biológica, psicológica e espiritual, construída alienada e inconscientemente pelo povo pobre para reduzir sua angústia e sofrimento diante da miséria e da violência, para não ser eliminada socialmente, nem psiquicamente e fisicamente. É um tipo de identidade que não integra socialmente os indivíduos e os mantém separados, individualizados, dentro de sua coletividade (GÓIS, 2008, p.62).

Numa das sessões do grupo de autoestima (D.C.23., 26/08/09) indaguei as mulheres se elas não conseguiam encontrar outra saída, além da de “*ficar igual aos homens*”. Aí Francisca questionou com ênfase: “*Quantas pessoas começaram esse*

grupo? Quantas estão até hoje aqui? Por que nenhum homem participa desses momentos?'. Coloquei como uma questão para refletir, o por quê os homens não participavam. As mulheres responderam que eles não queriam saber de conversa, que eram egoístas, que preferiam ir beber, sem conseguir chegar a um entendimento das causas mais profundas destes comportamentos, como questões socioculturais, por exemplo. Nesse dia, senti a necessidade de ressaltar que o grupo de autoestima era, além de ser um espaço de desabafo, um lugar para buscar novas formas de compreensão, percepção, significados e organização coletiva para buscar novas soluções: como transformar, então, a raiva, a mágoa e todas as experiências de desamor, em amor? Como transformar essa realidade social vivida por elas?

Nessas problemáticas levantadas, emergiram questões de gênero, que mereciam uma análise sociocultural da condição feminina e como esta condição se manifestava nas relações entre homens e mulheres, mas que aqui não serão analisadas por não consistir no foco dessa pesquisa. Neste caso, opto por estender estas relações para uma dimensão sociopolítica ampla, evidencia-se que a identidade de oprimido busca absorver o estilo de vida e os valores da classe/grupo dominante e isso é válido para homens e mulheres e para vários âmbitos da vida. A alienação do oprimido, resalta Freire (1980), se manifesta no desejo inautêntico de querer parecer o opressor, imitá-lo, segui-lo, configurando uma mentalidade colonizada. Por isso, o processo de desenvolvimento-libertação aponta necessariamente para uma possibilidade não-experimentada, diferente de tudo o que a ideologia da sociedade dominante estabelece.

3.4.3. A Libertação desde um prisma sociocultural

Num nível das relações de classe, a cultura das classes populares também é oprimida, não sendo respeitada nem valorizada, mas invadida por valores dominantes, o que possibilita uma fragilização da identidade cultural das comunidades. De fato, não há um respeito nem muito menos uma conservação da cultura autêntica e tradicional desse lugar, das suas raízes, dos seus costumes, de sua sabedoria ancestral: ao contrário, a cultura popular é concebida como uma cultura subdesenvolvida.

Lembro da surpresa que tive numa sessão (D.C.6., 08/10/2008) na qual trabalhamos com massinhas a temática sobre os sonhos que as mulheres gostariam de realizar. Nessa ocasião, quase que de forma unânime, todos os sonhos focavam na

conquista de objetos materiais, tais como ter uma moto, um som, etc. Uma das participantes relembrou que uma vez passou fome porque comprou um som, pois aquela aquisição era muito importante para ela. Mas, quando se deparou com a falta de dinheiro para comer, sofreu muito com a situação, dizendo que, enquanto comia somente arroz, “*as lágrimas desciam*”, pensando na situação que estava passando por causa de um som.

Em outra sessão (D.C.20., 08/07/2009), surgiu o assunto sobre a estética pessoal, foi no momento em que as mulheres estavam procurando figuras em revistas “CARAS” para fazer uma colagem conjunta. O diálogo que ocorreu me chamou atenção porque evidenciou o quanto havia uma adesão ao padrão de beleza de nossa sociedade de consumo. Gardênia comentou com a Francisca que, no fim de semana anterior, pela primeira vez ela havia feito uma chapinha no cabelo, que havia ficado linda, que aquilo sim é que levantava a autoestima de qualquer mulher. Francisca comentou que não podia acreditar que ela, somente aos 31 anos, tivesse feito isso. Considerava isso uma “*vergonha, algo inadmissível, uma falta de cuidado consigo mesmo*”, pois “*ter o cabelo liso deixava-a muito mais bonita e bem apresentada para ir a algum lugar decente*”, era uma “*questão de padrão*”. Lúcia comentou que agora, depois que tinha tido o filho não cuidava mais do cabelo, mas antes, vivia com o cabelo esticado, já que seu cabelo era “*duro*”.

Martín-Baró (2009) fala sobre a importância de desideologizar a experiência cotidiana e a construção social, superando a cultura de massa que, através dos meios de comunicação de massa reproduzem a ideologia dominante. A partir dos meios de comunicação massiva, que dia após dia se mistura aos povos, a experiência autêntica do cotidiano e da existência é encoberta, principalmente das classes populares, levando os indivíduos a negar e ignorar aspectos essenciais da realidade.

Nesse sentido, Martín-Baró (1989 *apud* IBAÑEZ, 2001) toma o conceito de ideologia como uma categoria chave para compreender a realidade psicossocial, pois este é visto sobre o prisma da função que a cultura dominante exerce como constituinte de uma superestrutura. A ideologia é, por um lado, um modo de regulação das interações sociais em um sistema dado, generalizando seus interesses particulares e colocando-os como os interesses gerais. Os interesses objetivos do sistema se articulam com os interesses subjetivos do sentido comum (MARTÍN- BARÓ, 1985 *apud* IBAÑEZ, 2001). Por outro lado, a ideologia constitui-se como uma mediação psíquica, pois se converte em sentido pessoal através da sua atuação oculta na formação de

opinião pública, sendo esta a versão psicológica da opressão e do domínio estrutural na medida em que aliena a consciência.

Aqui, o poder coercitivo do controle social e do poder político não é baseado exclusivamente na força, mas principalmente, de forma mais eficaz, encontra-se inserido no cotidiano, nos processos de socialização e de institucionalização, pressupondo um exercício contínuo e normatizado do poder que se realiza em normas, rotinas e hábitos da construção da vida diária. Quer dizer, a gênese do significado individual é o fenômeno social, fundamentado em uma comunidade de sentido desde a qual um conjunto de pessoas comparte o código comum de significados. A proposta do autor é de um enfoque dialético e histórico, no sentido de mostrar conexões entre estruturas pessoais e sociais, assim como que sobre o indivíduo e o social se sobrepõe a dimensão da história que afeta ambos os elementos (MARTÍN-BARÓ, 1989 *apud* IBAÑEZ, 2001), considerando a análise histórica imprescindível para interpretar o social e o psicológico.

Encontrei em muitos relatos dos moradores do Marrocos valores culturais que certamente prevalecem em nossas sociedades ocidentais, desde os quais os erros pessoais eram julgados fortemente por toda comunidade, eram tratados como fofocas, com acusações, o que parecia o modo próprio de exercer um controle social, uma “ideologia do opressor”, ademais da própria exacerbação da violência. Por outro lado, era também um modo de castigar o outro, de afirmação de si mesmo mediante a subjugação e desqualificação do outro, sendo assim um modo de reproduzir uma ideologia de opressão e dominação. Maria, por exemplo, sempre falava que sabia o quanto as pessoas falavam mal dela, criticavam seu comportamento “*por traz dela*”. Por isso, ela se sentia incompreendida e afastava-se do convívio das pessoas. De fato, para as pessoas era difícil compreender e aceitar o caminho singular escolhido por cada um, as peculiaridades e autenticidades do processo de libertação de cada indivíduo, a manifestação criativa de cada identidade, principalmente quando este era visto como algo que lhes gerava sofrimento, ou quando se afastava da conduta social e do padrão culturalmente aceito ou compreendido.

O modo de negação social da individualidade nessa comunidade se evidenciou para mim, por exemplo, no modo como a contradição do processo de libertação de Maria e Gardênia, incomodava bastante suas vizinhas e as participantes do grupo. Certamente, elas presenciavam seu sofrimento, escutavam suas lamentações,

acalentavam o seu pranto, lhes aconselhavam e incentivavam a que elas tomassem uma atitude para melhorar de vida. Porém, em relação à atitude vacilante e oscilante de ambas mulheres, as pessoas se desesperavam.

Lembro que uma freira que realiza um trabalho na comunidade, dentre um grupo de oração, em muitos momentos tentou ajudar Maria, levando-a para a igreja, para o CAPS AD, para um grupo de Alcoólicos Anônimos. Mas ao final, sentia-se cansada e desiludida, pois Maria sempre desistia dos grupos e voltava a beber. Em várias ocasiões essa freira me procurou para conversar, mostrando-se angustiada e afirmando não saber o que fazer para ajudar a essa moradora. Francisca, numa sessão (D.C.23., 26/08/2009) desabafou sobre a situação da Gardênia, relatando no grupo que muitas vezes “*sentia até raiva da amiga*”, pois não tinha mais nada para falar pra ela já que estava cansada de dar conselhos e ela não agir: o único que ela podia fazer agora era abraçá-la. Em muitas dessas circunstâncias, evidenciava-se uma compreensão individualizada dos problemas.

Compreendo que, como concebe Martín-Baró (2009), contribuir para desideologizar significa resgatar a experiência original dos grupos e das pessoas e devolvê-las como dado objetivo, o que lhes permitirá formalizar a consciência de sua própria realidade, verificando a validade do conhecimento adquirido. Esta ação permite que se possa revelar a vivência profunda de si e o contato íntimo consigo mesmo, condição que não disfarça a realidade, mas evidencia os aspectos essenciais desta. O processo de desalienação pessoal implica e depende da desalienação social, que possibilita o controle sobre sua própria existência, a orientação da sua vida para os objetivos que propõe como valiosos.

Justamente, nos momentos de reflexão que ocorreram no grupo, surgiram possibilidades de análises críticas da realidade, de tomadas de consciência de contradições, de modo a ir desvelando nos aspectos da realidade subjetiva de cada participante a correlação entre aspectos socioculturais, econômicos e concretos de suas vidas. Para Martín-Baró (2009), patologia e sofrimento não se esgotam unicamente no plano individual, mas se estendem a história de uma sociedade, buscando romper com as cadeias de opressão. A superação do fatalismo existencial, que se refere a “desesperança aprendida” e a submissão (MARTÍN-BARÓ, 2009, p.191), deve ser realizada a partir de uma confrontação direta com as forças estruturais que mantêm os oprimidos.

Segundo Montero (1993), se o conflito é o atributo fundamental da sociedade e a luta de forças e interesses entre setores a mola propulsora das transformações sociais, da

construção dialética entre indivíduo e sociedade, a dominação se manifesta tanto pela ocultação dessa realidade, quanto, principalmente pela diferenciação de recursos úteis para impor a vontade de um desses grupos sobre os outros. Para a autora, sempre que se dê uma distribuição desigual de recursos úteis, podemos falar de uma relação de dominação, de um exercício injusto do poder. Tomo como exemplo o relato da Gardênia (E.Q., 23/09/2009), ao vincular o espaço do grupo como um modo “*da gente saber quais os nossos direitos e deveres*”. Nesse seu relato evidenciou-se algumas questões-chaves para entender seu conflito pessoal, relativo a sua relação de ambigüidade com o marido, o qual também revelou-se sociocultural:

(...) lá em casa eu fui criada no sistema que o homem era que era o tal, mulher não tinha vez e nós tinha que se ajoelhar até nos pés dos meus irmãos, que é homem e trabalhava, e do mesmo jeito que a gente fazia com meu pai a gente tinha que fazer com meus irmãos, e nisso eu vim com esse mesmo sistema e vim conviver com o Alemão (marido) esse mesmo sistema. Aí, a partir do tempo que vocês chegaram, eu acho que foi a ... que disse e eu disse o que é autoestima? E ela: é um certo de cuidado, que as mulheres só cuida da casa e do marido e do trabalho. Aí eu ficava pensando: menino isso é mesm!, Eu acho que é verdade mesmo! E foi a partir desse encontro aqui foi que eu vim saber realmente o meus valores, porque eu trabalhava fora e eu chegava onze hora da noite e eu chegava e ia fazer tudo, lavar roupa, fazer comida e eu não tinha esse momento meu, em dizer assim, eu posso, eu consigo, eu quero. E foi desse grupo da autoestima que eu vim ter minha autoestima mesmo, de querer cuidar de mim e saber realmente quais são os meus valores. Então, esse momento aqui do grupo é muito importante pra mim e foi daqui que eu vim abrir meus olhos realmente. Eu vivia morta, não vivia eu, e eu só trabalhava. Aí é importante pra mim isso, nesse sentido, inclusive ele- o marido- muitas vezes disse:- “ah, tu não era assim e depois que essas menina da autoestima chegaram aqui tu ficou desse jeito”. Eu digo é nada, é porque eu tô vendo qual o meu valor, eu tenho valor (GARDÊNIA, E.Q., 23/09/2009).

Mais adiante em sua fala disse, na mediada em que ia se dando conta de algumas coisas que não estavam bem e que deveriam ser mudadas na sua forma de ser:

O alemão disse que eu aprendi um bocado de coisa com vocês, dizendo: - “É depois que tu começou a participar da autoestima ficou mais sabida!”. Eu disse, é nada, é porque eu tô sabendo me valorizar mais. Porque antigamente eu abaixava a cabeça com ele, hoje eu não abaixo mais nada, se ele falar eu falo é duas. Aí ele diz assim: “- foi o pessoal da autoestima que tão tudo te ensinando tu a pegar na minha munheca desse jeito”. (GARDÊNIA, E.Q., 23/09/2009).

Góis (2008) entende que as condições de desenvolvimento pessoal da população e transformação da identidade de oprimido estão vinculadas as atividades comunitárias que possibilitam a criação de um clima individual e social de expressão do valor pessoal

e do poder pessoal, sendo estas dimensões constitutivas do potencial de desenvolvimento humano e expressões da identidade saudável e cidadã:

O valor pessoal é um sentimento de valor intrínseco que se manifesta quando a pessoa entra em contato com seu núcleo de vida, uma tendência natural para a realização. Sentir-se capaz de viver, gostar de si mesmo, acreditar na sua capacidade de conviver e realizar trabalho, são expressões do valor pessoal. O poder pessoal, por outro lado, é a capacidade de transformar a realidade, de fluir na construção de relações saudáveis com os outros e nas condições objetivas de seu meio social. É a potência com que se vive a cada momento, buscando o crescimento de si, do outro e de sua comunidade (GÓIS, 2008, p. 62).

O processo de libertação, na perspectiva de Freire (2005), corresponde então ao processo pedagógico de formação desde o qual há uma possibilidade de conscientização, de transformação e passagem de um nível de consciência semi transitiva para uma consciência crítica. Este processo, por sua vez, se dá a partir da práxis e do esforço para modificar o contexto concreto da situação de opressão, sendo este o pressuposto para que estes libertem a si mesmos e aos próprios opressores, tornando-se sujeitos de suas decisões e destinos: alcançar essa condição é uma possibilidade não-experimentada, como enfatiza o autor, pois exige uma profunda ressurreição e adoção de uma nova forma de existência.

Para Montero (2003), o desafio de libertação consiste na superação da cegueira, da percepção estreita e da alienação da realidade, que fazem o ser humano perceber a realidade exclusivamente a partir da ótica da ideologia dominante. Este modo falseado de percepção afirma uma atitude negativista e fatalista, pois faz coincidir a ordem da realidade social com uma ordem natural já dada, que sempre existiu e que sempre existirá, sendo, por esse motivo, percebida como imutável. Ao contrário, ao desvelar essa ideologia, o indivíduo poderá se descobrir como agente de sua própria vida.

De fato, há que se considerar que a conquista e realização do processo de libertação necessita ser facilitado, sendo, portanto, fruto de um processo educacional, pois representa um desafio que pode ou não ser superado: libertar-se é uma possibilidade e não uma determinação. É que no caminho da libertação, como nos lembra Boff (1980), também pode ser revelado o in-humano: tolher, sufocar e negar esta

abertura significa, então, oprimir, escravizar e manter o homem numa dependência desumanizadora. Góis (2008, p.60) enfatiza que:

É importante considerar que a identidade de oprimido e explorado não configura toda a identidade pessoal do morador, a qual encerra uma potencialidade de expressão genuína e de desenvolvimento pessoal, necessitando somente ser facilitada, apoiada, estimulada em sua tendência de realização e amor.

Menezes (1999, p.174) ressalta que “mesmo dentro de uma realidade onde a vida é negada e reprimida, ela está presente enquanto possibilidade e potencialidade”. Como, então, favorecer que esse processo possa ser deflagrado e conduzido progressivamente a sua plena realização?

3.5. Tecendo possibilidades de uma práxis libertadora em Psicologia Comunitária

A Psicologia Comunitária (Góis, 2005) toma como os cinco marcos teórico-metodológicos que a embasam a Psicologia da Libertação (Martín-Baró), a Pedagogia da Libertação (Paulo Freire), a Teoria Histórico-Cultural da Mente (Vygotsky), a Teoria Rogeriana (Carl Rogers) e a Biodança (Rolando Toro). Estes aportes são de fundamental importância para situar seus objetivos em função de uma missão de libertação. Sob quais possibilidades e condições o processo de libertação pode ser facilitado ou obstaculizado? Qual a natureza desse processo? Quais suas características, objetivos e direções? O que significa libertar-se diante de uma realidade concreta e social de fome, morte, desamor, sofrimento, exclusão, desemprego...? O que significa para a psicologia atuar em função da libertação e do desenvolvimento humano?

Foi na Psicologia Comunitária que encontrei dimensões ideológicas, científicas, éticas e práticas que puderam colaborar com a compreensão e o respeito aos processos implicados no desafio da libertação, que me lançaram luzes, por sua vez, para compreender os modos de facilitação de formas mais plenas de ser e do viver humano. Sem dúvida, este aporte foi fundamental para encontrar algumas orientações sobre a compreensão do desvelar desse processo na realidade das mulheres do grupo de autoestima do Marrocos, trazendo uma visão de mundo, de homem e de transformação que se comprometia com uma possibilidade de enfrentamento e superação da triste e indignante realidade que se revelou no campo e que, embora se apresentasse

subjetivamente com um forte caráter individual, guardava em sua constituição uma dimensão social.

A Psicologia Comunitária pode ser definida como uma área da Psicologia Social da Libertação (GÓIS, 2005a), voltada para a compreensão da atividade comunitária como atividade social significativa e consciente e para a compreensão dos seus reflexos nas dimensões objetivas e subjetivas, inclusive, no modo de vida comunitário. Tem por objetivo principal, através de um esforço interdisciplinar, a construção do indivíduo como sujeito histórico e comunitário, no sentido da construção da sua consciência crítica, do seu valor e poder pessoal, da sua capacidade de lutar comunitariamente para uma nova realidade social do lugar onde vive (GÓIS, 1993).

A despeito da falta de um consenso mais geral sobre a definição da Psicologia Comunitária (GÓIS, 2005a) e, mesmo a despeito de grandes controvérsias nessa área, podemos perscrutar nestas “poucas” palavras de Góis tematizações conceituais profundas trazidas a partir do marco da Psicologia Social da Libertação, que provocam verdadeiras reviravoltas epistemológicas no campo das ciências humanas e da psicologia em sua versão cientificista mais tradicional. Em que medida a construção do indivíduo se relaciona com a comunidade? O que a atividade comunitária tem a ver com o psiquismo humano e com as possibilidades de construção do sujeito, da subjetividade? O que significa o indivíduo ser sujeito de sua comunidade? Estas indagações apontam para múltiplas e fundamentais perspectivas de novas compreensões e atuações em psicologia desde um ponto de vista amplo.

Historicamente, a Psicologia Social buscou problematizar os próprios pressupostos da ciência em geral - delimitando uma profunda problematização dos pressupostos teóricos e metodológicos da psicologia enraizados em paradigmas naturalistas, positivistas e idealistas, denunciando a pouca contribuição que estes paradigmas ofereciam para a transformação dos indivíduos e sociedades, sobretudo, do ponto de vista de uma realidade social injusta e de opressão como no caso dos países ibero-americanos (LANE, 1996). Montero (2009) ressalta que o que define a Psicologia Social em relação à ideia de libertação, é a possibilidade de, a partir de uma crítica profunda aos seus pressupostos conceituais e práticos, buscar se revisar para encontrar outras formas de resposta que atendam aos interesses da maioria da população latino-americana.

Nesse sentido, a Psicologia Social assumiu, para além de uma perspectiva de neutralidade científica e de puramente uma opção em atuar no meio popular, o desafio

de buscar a construção de um corpo teórico-metodológico (científico) que pudesse apontar para uma ideologia e práxis transformadora da realidade social (LANE, 1996), apontando para uma concepção de psicologia e de ser humano que, segundo Heller (1987 apud SAWAIA, 1996), interpreta o mundo com a intenção de transformá-lo, acreditando na possibilidade de transcender a realidade de opressão e realizar o sonho de construir uma sociedade mais justa, humana e amorosa (GÓIS, 1993).

Esta ciência buscou fundamentar-se em um referencial materialista-histórico e dialético em função de uma atuação voltada para trabalhos comunitários, considerando este um fundamento filosófico que superava uma concepção idealista, individualista e abstrata do ser humano, do psiquismo. Sua opção foi caminhar para uma concepção de indivíduo como um sujeito integral e ativo, buscando compreendê-lo em sua totalidade e a partir de seu contexto de vida: formado a partir de uma realidade subjetiva, mas também concreta, histórica e social (LANE, 1996).

Atuar na comunidade do Marrocos, a partir desse referencial, apontou para a consideração de aspectos globais da realidade das pessoas, para além da intervenção exclusiva no grupo semanal, valorizando ações simples que para nós passaram a ter significado e complexas implicações na vida comunitária, na rede das relações sociais. Questões levantadas e problematizadas no grupo, tais como lidar com o lixo da rua, pensar nos espaços de lazer e de religiosidade compartilhados, no como se estruturam suas casas, as relações com os maridos e filhos, o como os moradores lutam e se organizam conjuntamente para realizar eventos, festejar e comemorar, dentre outros aspectos, tornavam-se fundamentais para o trabalho. Assim, embora nossa intervenção tivesse como centro a atividade vivencial do grupo de autoestima, de cunho pedagógico e terapêutico, numa perspectiva mais ampla e complexa, buscava implicar-se nos espaços de convivência, em ações que envolvessem também os outros sujeitos daquela comunidade.

Segundo Wolff (2009), a Psicologia Social deve compromete-se, para a realização de sua efetiva tarefa, com o desafio de examinar as condições reais que prevalecem no cotidiano das pessoas, sendo esta uma forma de explicar como a realidade socioeconômica incide sobre os indivíduos, sobre as relações, sobre os sentidos do viver-no-mundo. Gaborit (2009) assinala que a realidade deve ser o ponto de partida e a pedra angular da Psicologia da Libertação e não um reducionismo idealista. Por isso, afirma o autor, deve-se orientar o olhar para a cotidianidade e o fazer

diário das pessoas. Aceder ao cotidiano é que é o desafio da psicologia, de forma que a partir deste se possa compreender o psiquismo, as experiências vividas, o caráter histórico das pessoas e das coletividades: enfim, a subjetividade humana.

Foi nesse sentido que durante o período de um ano foram realizadas visitas domiciliares, reuniões de rua dos moradores em conjunto com o PSF, mutirão de atendimento a saúde, mutirão para a construção do espaço terapêutico do MSMCBJ, quadrilha de São João, etc. Estas ações foram emergindo a partir da necessidade do grupo e da mobilização dos moradores em conjunto com os profissionais. Por isso, para nós, fatos do cotidiano que poderiam passar despercebidos em uma atuação em psicologia nos moldes tradicionais, eram considerados tão parte do nosso trabalho como psicólogas, para além do tão institucionalizado e valorizado “atendimento psicológico terapêutico”.

É inegável que atuar desde este referencial, em muitas circunstâncias, exigiu uma reformulação de modos de ser profissional. Eu, particularmente, me sentia rompendo com estereótipos e mandatos sociais acadêmicos da psicologia nas tardes em que simplesmente conversávamos na beira da calçada, percebendo o movimento da rua, conversando sobre temas da vida daquela comunidade. Ou simplesmente quando nos interessávamos em conhecer a casa de alguém, em fazer um café juntos e tomá-lo, em visitar um neto que havia nascido, em ouvir as histórias de vida das pessoas, em olhar os modelos novos de tapetes que a Gardênia estava fazendo ou que seu filho havia aprendido a fazer, em olhar a rede que a Francisca tinha conseguido fazer com sacos de plástico, ou ainda, quando nos ocupávamos em admirar a casa que essa moradora havia projetado e construído.

Por isso, concordo com a ideia de Martín-Baró (2009), na qual postula que a psicologia precisa romper com as submissões aos ditames científicos, com as concepções lineares presentes nos modelos de relação entre sujeito e objeto. Desse modo o psicólogo deve poder inserir-se no cotidiano- humildemente- superando uma postura científica asséptica e neutra que na prática é “uma perspectiva de quem tem o poder e um atuar tomando por base quem domina” (MARTÍN-BARÓ, 2009, p.193).

Justamente, era a partir destes pequenos detalhes da convivência que de fato conhecíamos e desvelávamos aquela realidade humana, potencializávamos o trabalho no grupo e na comunidade, entendendo o contexto sociocultural e concreto das vivências singulares e subjetivas que aconteciam especificamente naquele espaço especial. Considero que nesse modo de atuação estabelecia-se uma continuidade nas relações e

uma extensão da função do grupo para o desenvolvimento comunitário. Como pesquisadora, era a partir dessa convivência que eu construía minha compreensão daquela realidade e do fenômeno por mim investigado, pois compreender o significado da atividade artística no grupo estendia-se para todo esse contexto sociocultural maior.

Ressalto, por exemplo, como foi fundamental para o processo da Milagro, um dia em que estávamos conversando informalmente sentadas no parapeito da parede da telhosa do MSMCBJ (D.C. 24., 02/09/2009. Nesse dia, a atividade não foi realizada porque o espaço ainda estava em construção, cheio de operários. Mas surpreendentemente, foi assim, de forma informal, que ela pela primeira vez falou abertamente sobre si.

Neste momento conseguiu se abrir, contar seu drama de vida: o pai havia saído de casa, separando-se da mãe. Sua casa foi derrubada e ela não foi avisada, fazendo com que todas as suas roupas e objetos pessoais fossem perdidos. Afirmou estar vestindo as roupas que havia ganhado da igreja. O fato de ter podido comunicar-nos estes acontecimentos demarcou uma nova atitude e um novo modo de engajamento dessa moradora, que normalmente no grupo se mostrava calada, desconfiada e pouco participativa. Depois desse momento ela modificou bastante seu comportamento com as pessoas, comigo e com as facilitadoras: ficou mais expressiva, alegre e engajada. No seu cotidiano ela também se aproximou mais das participantes do grupo. Em um dado momento passou, inclusive, a trabalhar na casa da Gardênia.

Compreendo que todas as pequenas ações e atividades realizadas na referida intervenção tinham um sentido para nós, faziam parte do nosso estar lá, no grupo ou não, mas presentes na vida das pessoas como um todo, construindo possibilidades de estimular o desenvolvimento dos indivíduos como sujeito (GÓIS, 1993). Para Góis (2005a), o sujeito é aquele indivíduo que se descobre capaz de lutar comunitariamente para transformar-se e transformar a realidade, através da atividade comunitária participativa e consciente, dialógica, solidária e cooperativa:

(...) onde sua própria prática é plena de significado e reconhecimento na construção do trabalho, e o resgate histórico de sua vida e de sua comunidade é tomado por base, a realidade em que vive passa a ser por ele decodificada dentro de uma nova interpretação, mais aprofundada, mais dinâmica, mais transformadora, mais viva. (GÓIS, 1993, p.45).

Foi nesse modo de atuação mais amplo que o grupo de autoestima ganhou significado e potência para estender-se à realidade social e comunitária daquele lugar. Como uma vez disse a Fátima (D.C. 25., 09/09/2009) sobre o grupo de autoestima:

Eu pensava assim, o que será que isso vai trazer. Isso vai levar pra algum lugar? Porque do jeito que eu vivia aqui, pelo medo, a gente tinha que arranjar e tinha que alguém mesmo chegar e arranjar um jeito pra gente se sentir bem aqui dentro, porque não dava pra se viver do jeito que vivia não, sem estima, sem nada. A única estima que a gente tinha aqui era as menina da igreja. E tinha os cântico, as missa. Pois é, nas missa e tudo, mas a gente se perguntava, eu pelo menos me perguntava, o que ia trazer isso, o que ia ser pra gente. Mais agora, com a estima, eu me valorizei, eu me sinto mais valorizada e tudo isso. Hoje eu tava falando nas mulheres da paz⁹, que hoje nós tivemos a reunião, e eu tava dizendo que depois que chegou aqui a autoestima eu me sinto muito bem. Mais ainda e com essas mulheres da paz, tá me trazendo mil coisas, mil maravilhas (FÁTIMA, D.C. 25., 09/09/2009).

3.5. 1. A atividade comunitária como modo de intervenção

A partir do referencial materialista histórico-dialético desde o qual se fundamentou a teoria Histórico-Cultural da Mente proposta por Vygotsky, Leontiev e Luria, a concepção de atividade humana adquiriu especial relevância para a Psicologia Comunitária. Na concepção de Vygotsky (1989) sobre a formação do psiquismo, a atividade humana é considerada como um aspecto fundamental para o desenvolvimento das funções psicológicas superiores (linguagem, pensamento e consciência), sendo esta dialeticamente decorrente e produtora do desenvolvimento social e cultural. Estabelecendo uma função de mediação e socialização, a atividade humana possibilita tanto a transformação da natureza como a transformação do indivíduo e do próprio meio social, constituindo-se como um elo de interação indissociável entre mundo objetivo e subjetivo, apresentando dimensões externas e internas.

Segundo Góis (1993, p.78): “a atividade humana é a condição mediatizadora pela qual se realiza o processo de hominização (filogênese e ontogênese), humanização (sociogênese) e construção do sujeito (microgênese)”. O autor ressalta ainda que ela é orientadora, possuindo uma estrutura instrumental e de inclusão em um sistema de relação com outras pessoas. Como uma atividade social significativa e consciente,

⁹ Grupo de formação e atuação que esta moradora posteriormente passou a fazer parte. Este estava inserido no PRONASCI- Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania, implantado pelo Ministério da Justiça com o objetivo de formar mulheres para intervir com adolescentes e crianças em situação de risco e vulnerabilidade social propensos ao uso de drogas.

desdobra-se em reflexos psíquicos e concretos, configurando todo um modo de vida comunitário. A partir das palavras do próprio autor, a atividade humana é concebida como:

(...) um sistema complexo de interações instrumentais e comunicativas que, ao mesmo tempo em que se encontra cada interação limitada a seus objetivos específicos, estão organizadas e orientadas pela integração entre o sistema necessidades - motivos-objetos-objetivos e o sistema de significados-sentidos-sentimentos decorrentes da vida comunitária (GÓIS, 2005A, p.87).

Há neste substrato teórico implicações metodológicas profundas que se buscou realizar na comunidade do Marrocos, pautadas num tipo de intervenção que almejou constituir-se como uma prática Comunitária/Libertadora. Ximenes, Moreira e Nepomuceno (2005) delinearam três grandes tipos de intervenção extensionistas em Psicologia Comunitária, a partir dos modelos concebidos por Góis (1994), no intuito de avaliar e definir os tipos de práticas que são realizadas nos projetos de extensão universitária.

As autoras encontraram a seguinte classificação: 1) A Assistencialista, que possui um caráter da prestação de assistência focando resoluções imediatas, que não agem sobre as causas dos problemas; 2) A Tecnicista, que busca oferecer um serviço específico de uma área de conhecimento sem considerar a participação da comunidade, focando unicamente uma ação pré-planejada e pre-estabelecida para a resolução de uma problemática específica; 3) A Comunitária/Libertadora, que possui um caráter político e participativo, envolvendo os moradores como parceiros da intervenção, objetivando a transformação dos moradores em sujeitos e uma atuação preventiva, em direção a mobilização e organização coletiva para a conquista de uma melhoria na qualidade de vida.

O tipo de intervenção Comunitária/libertadora tem como fundamento ideológico a credibilidade e o reconhecimento na força e na capacidade dos moradores para a mudança, para a transformação, tendo como modo de intervenção a atividade comunitária (XIMENES *et al.*, 2005) . Dessa compreensão dar-se uma abertura para atuar em psicologia com o propósito de facilitar a construção de indivíduos criativos, transformadores, sujeitos de suas vidas e da história de sua sociedade, capazes de se identificarem com os outros, de realizarem ações solidárias, coletivas e críticas, lutando

conjuntamente pela superação das contradições de sua realidade, buscando construir formas e modos de vida mais dignos para si e para todos.

Percebi que a partir das atividades artísticas, reflexivas e dialógicas realizadas no grupo de autoestima e das demais atividades geradas a partir deste, algo foi se processando: as participantes foram se abrindo para um processo de conhecimento, compreensão e aceitação do processo de vida de cada uma. Ao mesmo tempo, as participantes foram fortalecendo a capacidade de se mostrarem solidárias e realizarem ações coletivas. Era como se elas estivessem se tornando mais conscientes de si mesmas, do outro e da realidade, pois a indissociabilidade entre indivíduo e social foi se mostrando.

Concretamente, a partir do grupo de autoestima, as mulheres foram se envolvendo e se responsabilizando por ações comunitárias, tais como as atividades (já citadas) do mutirão da saúde, do mutirão da construção da telhosa, da organização das festas comemorativas, dentre outras. Nestas atividades elas convocaram e mobilizaram a comunidade, preencheram fichas de inscrição, confeccionaram lembrancinhas. Até na construção da telhosa a Francisca rebocou e colocou os azulejos dos banheiros.

Freire (1980) ressalta a estreita ligação entre o fenômeno da conscientização com a atividade humana. Para o autor, é a partir da práxis, da unidade entre ação e reflexão, que pode se dá o desenvolvimento da consciência, ainda que esta esteja condicionada pelas possibilidades históricas da existência. A transformação da consciência, quer dizer, a passagem de um nível para outro, se dá quando o ser humano consegue transcender seus próprios condicionamentos e criar novos modos de vida e de compreensão da realidade, superando cada vez mais uma postura passiva diante da realidade. A atividade reflexiva-crítica e prática, estimulada em uma práxis pedagógica, torna possível realizar o aprofundamento da consciência, o seu desenvolvimento, de modo a que indivíduos tornam-se capazes de desvelar novas dimensões de si e da realidade antes encobertos, realçando a condição de sujeito capaz de transformar a realidade e por ela ser transformado (FREIRE, 1980).

A mais alta significação de realização do potencial humano consiste, então, tanto em humanizar-se como em humanizar as condições concretas e sociais de vida, sendo esta possibilidade uma realidade da qual os indivíduos devem tornar-se conscientes. Psicologia Social e Psicologia Comunitária na América Latina passam a se construir a partir desse novo referencial epistemológico e ético, deste compromisso e dessa

vontade de que possam, como ciência, promover intervenções verdadeiramente libertadoras, capazes de facilitar processos de transformação e desenvolvimento evolutivo dos indivíduos e das sociedades.

Esse compromisso se manifestou na intervenção aqui em questão, pela vontade e credibilidade de apostar na convivência, no diálogo, no respeito, no valor e na capacidade daquelas pessoas, no estar no mundo e na realidade delas, no optar por realizar atividades conjuntas. Enfim, no potencial de vida e de transformação que nelas era possível se revelar. Compreendi a profundidade, fineza e sensibilidade que implica esse modo de intervenção quando ouvi a Gardênia falar:

O momento de felicidade que eu achei muito importante foi aquele pessoal- alunos do curso de psicologia da UFC- que veio fazer a pesquisa e a gente contou do início, a história da ocupação de cada morador. E eu inclusive eu soube que por causa daquele nosso trabalho que a gente mostrou, falou, o nosso trabalho não, a nossa vivência em si, que nós vivemos tudo aquilo e não foi inventado, a gente sentimo na pele, elas ganhou até um dez. Eu me senti muito importante naquele dia, de tá contando, porque quando eu conto essas história as outras pessoas pensam “é coisa de favela” e todo o pessoal diz: ah! Também, vai morar numa favela! E vocês não, não vêem isso como um ponto de fraqueza, um ponto de apontar e dizer: isso é um povo pobre! Eu não vejo que vocês vêem a gente assim, eu olho nos olhos de vocês olhando pra nós e sinto que vocês olha pra gente como umas mulheres batalhadora, guerreira, vencedora, né, que é tudo isso mesmo que nós somos por tantas coisas (GARDÊNIA, E.Q., 23/09/2009).

3. 6. Em busca de novas alternativas para uma práxis libertadora

Compreendo que o processo de libertação é, em sua base estrutural, uma constante pulsação dialética entre opressão/libertação, individualidade/sociedade, subjetividade/objetividade, desde a qual reside todas as possibilidades e limitações de superação e crescimento. De fato, como relatado, não encontrei no processo das mulheres do grupo um processo linearmente ascendente, mas cíclico e oscilante, onde emergiam momentos de clareza e decisão, de fragilidade e desilusão. Durante o tempo em que convivi com estas pessoas emergiram momentos em que vislumbrei um crescimento, mudanças concretas, descobertas de um potencial humano, mas também nele puderam se revelar o “in-humano (BOFF, 1980).

A compreensão aqui buscada sobre os desafios implicados no processo de libertação abriu-me para caminhar, no âmbito da Psicologia Comunitária, em direção a

uma práxis de libertação que pudesse auxiliar os indivíduos e comunidades, a partir das condições mesmas de opressão, a conquistar um processo de construção do ser livre e ser cidadão, de ser seres-para-si e autodeterminados (GÓIS, 2008). Certamente, o compromisso com a construção dessa práxis se desdobra em proposições metodológicas que enfocam a atividade comunitária, dirigidas de diversas modos para a facilitação do processo de “conscientização” (FREIRE, 1980), de “desideologização” (MARTÍN-BARÓ, 1985) e de superação do “caráter oprimido” (GÓIS, 2005), como explicitado ao longo desse capítulo.

As intervenções pautadas na atividade comunitária, na educação popular e na ação cultural passam a constituir modos de intervenção fundamentais para esta ciência (GÓIS, 1993), sendo estas dirigidas para o alcance de modos mais profundos de enfrentamento dos problemas graves da população mais carente da Latino-America, buscando estudar e criar condições da atividade humana mais favoráveis para o desenvolvimento dos indivíduos, que os façam libertos e sujeitos numa comunidade (GÓIS, 1993).

Pautada nessa concepção, na década de 70, a atuação de psicólogos e de outras categorias profissionais que trabalhavam em comunidades com a preocupação em desenvolver atividades voltadas para a prevenção da saúde mental e para a educação popular (LANE, 1996), aconteciam em sua grande maioria em grupos, utilizando dinâmicas grupais, encontros de lazer, assembleias, mutirões, reuniões de quarteirão e etc., sendo estas atividades utilizadas como instrumento de conscientização, de organização e participação popular, buscando proporcionar a superação do individualismo, unir as pessoas e propiciar a conscientização das contradições sociais e potencializar as ações conjuntas para mudar sua realidade social, concreta e cotidiana. De fato, foi partindo desse modelo que emergiu o modelo de trabalho realizado na comunidade do Marrocos, a partir da formação do grupo de autoestima.

Entretanto, mais do que uma possibilidade de seguir corroborando com os pressupostos históricos teórico-metodológicas das concepções aqui expostas, a intervenção que foi realizado na referida comunidade buscou pautar-se em novas problematizações que vem sendo levantadas no âmbito da Psicologia Social e Comunitária, diante do desafio de efetivar uma práxis de libertação.

O grupo de autoestima constitui-se como um grupo onde a atividade artística foi focada como um método vivencial de facilitação, buscando atender a uma necessidade metodológica de adentrar mais profundamente na dimensão afetiva, como possibilidade

de alcançar uma intimidade intersubjetiva das relações cotidianas, uma autenticidade das expressões emocionais, uma raiz subjetiva criativa da experiência existencial dos moradores, pressuposto, como foi visto, para a realização do processo de libertação.

Desde as possibilidades que já vem sendo propostas e, principalmente, desde a proposta do grupo popular em questão, passo, então, a examinar as categorias afetividade e vivência. Ambas vêm abrindo para integração de novas possibilidades de facilitação da identidade humana, dentre elas, para a arte como método vivencial de facilitação de grupos populares.

4. DA AFETIVIDADE A CATEGORIA VIVÊNCIA: INTEGRANDO NOVAS POSSIBILIDADES METODOLÓGICAS NA INTERVENÇÃO COMUNITÁRIA DO MARROCOS

Realizar a tarefa de compreender como a arte pode se constituir como método vivencial de facilitação de grupos populares, sobretudo no campo da Psicologia Comunitária, requer em primeira instância examinar com profundidade os pressupostos que fundamentam uma metodologia que, ao pretender qualificar-se como vivencial, guarda uma profunda ligação com a facilitação do processo humano de libertação (BOFF, 1980; FREIRE, 1980). Sem dúvida, numa perspectiva epistemológica, essa tarefa implica em ampliar horizontes para além dos ainda vigentes parâmetros de racionalidade instrumental e de neutralidade científica. Recupera, em um só salto, a categoria afetividade e a categoria vivência na construção da subjetividade, assim como, afirma fundamentalmente o posicionamento ético-político da ciência frente à realidade humana e à vida.

Se sob o prisma da liberação o valor ético está necessariamente veiculado a ciência, constituindo-se como uma ação e uma práxis que liberta (BOFF, 1980), sob o prisma da vivência - da vida como referencial máximo (TORO, 2005) - outros aspectos da realidade se des-velam: modos de conhecimento e propósitos da vida humana são transformados e redimensionados. Como logo veremos ao longo desse capítulo, afeto e vivência se relacionam e se integram aqui para abrir um novo campo de possibilidade de Ser, para penetrar em novas dimensões da realidade, para criar uma nova forma de pensamento (MORIN, 2003a), um novo estado de consciência (BOFF, 1998), um novo modo de sentir e de se relacionar consigo mesmo, com o outro e com a vida (TORO, 2005).

Neste capítulo me proponho, a partir da integração da categoria afetividade no arcabouço teórico- metodológico da Psicologia Social (SAWAIA, 2004, 2005; LANE, 1994), abrir para a consideração da integração da categoria vivência no âmbito da Psicologia Comunitária (GÓIS, 1993; 2005a; 2008). Pretendo focar inicialmente a dimensão sociocultural do surgimento da concepção de vivência. Dando seguimento, buscarei referenciar-me na concepção original desse conceito, examinando o solo epistemológico mais amplo da hermenêutica, fenomenologia e existencialismo desde o qual essa categoria surge buscando validade e legitimidade no campo das ciências humanas. Aqui também, abordarei a vivência a partir do referencial teórico-metodológico da Biodança.

Assim, passo a examinar os referenciais que embasam a construção de métodos vivenciais de facilitação de grupos populares. Esse caminho deve contemplar, portanto, a possibilidade de evidenciar, aprofundar e compreender as razões e os motivos pelos quais a Psicologia Comunitária (GÓIS, 1993-2008) buscou construir-se historicamente integrando a categoria vivência (PINHO *et al.*, 2009), postulando sua estreita relação com a facilitação do desenvolvimento humano, do processo de libertação e da construção do sujeito comunitário.

4.1 Integrando a afetividade à práxis de libertação

Dentre reformulações conceituais e avanços metodológicos, a Psicologia Social Crítica da América- Latina dirige seu olhar para o estudo da categoria afetividade, uma vez que pesquisas nesse campo, inclusive pautadas nos estudos de Vygotsky, vêm apontando para a relevância das emoções e dos sentimentos na mediação dos processos de conscientização e transformação social (LANE, 1995).

Para Sawaia (2004, p.98), o conceito de afetividade é definido como:

(...) a tonalidade e a cor emocional que impregna a existência do ser humano e se apresenta como: 1) sentimento: reações moderadas de prazer e desprazer, que não se referem a objetos específicos; 2) Emoção: fenômeno afetivo intenso, breve e centrado em fenômenos que interrompem o fluxo normal da conduta.

Os referenciais analíticos de Sawaia (2004) se pautam nas concepções positivas sobre a afetividade que a autora considera construir a partir de Heller, Espinosa e Vygotsky: como uma função não contrária a razão, como uma manifestação individual e ao mesmo tempo coletiva e histórica, como um fenômeno objetivo e subjetivo, sendo esta a matéria-prima da condição humana.

No arcabouço teórico da Biodança (TORO, 2005), a afetividade é concebida como uma das cinco linhas de vivência¹⁰ e expressão do potencial genético humano, tendo sua gênese biológica no instinto de solidariedade dentro da espécie, o qual dá base para o desenvolvimento da capacidade de empatia, dos impulsos gregários, das tendências altruísticas e dos ritos socializantes. Toro (2005) postula esse conceito fundamentando-se na compreensão das estruturas dos sistemas vivos, os quais

¹⁰ Concebe a vitalidade, a sexualidade, a criatividade, a afetividade e a transcendência como linhas de vivência, sendo estas, por sua vez, expressões e manifestações do potencial genético humano.

apresentam potentes mecanismos de coerência de funcionamento a serviço da unidade biológica, ressaltando os princípios de afinidade e rejeição, por exemplo. Estes impulsos biológicos de cooperação, de integração e de solidariedade, encontram sua manifestação culminante no ser humano, no desenvolvimento de sentimentos altruístas e constituem a gênese do amor.

Segundo o autor (TORO, 2005), o afeto, como potencialidade humana fundada numa raiz instintiva, engloba qualquer tipo de exaltação do ânimo, especialmente o amor, a ternura e mesmo o ódio. Assim, ele pode levar os indivíduos a amarem-se ou a rejeitarem-se, ou mesmo a agredirem-se. Nesse sentido é que se pode potencializar a afetividade como um estado de afinidade profunda com os outros seres humanos, capaz de originar gestos de amizade, simpatia, ajuda, maternidade, paternidade, solidariedade, para além de suas manifestações negativas.

A manifestação da dimensão da afetividade nos moradores do Marrocos era um aspecto evidente, pois em todos os espaços e situações de convivência essa tonalidade afetiva era marcante, explícita e intensa. Sentia que havia um menor grau de abstração no relato das experiências vividas, estando às expressões mais próximas de descrições sensoriais, corporais, emocionais. Por um lado, as pessoas demonstravam maior capacidade para demonstrar o que sentiam, para revelar a intensidade e a tonalidade das emoções suscitadas através do choro, risos, gestos e expressões faciais. Estas expressões eram vivenciadas de forma mais direta, sem uma mediação maior dos processos de abstração e pensamento, prevalecendo um menor grau de controle das ações impulsionadas pelas emoções.

Câmara (2006) realizou sua pesquisa monográfica no intuito de conhecer os significados da afetividade entre pessoas escolarizadas e não escolarizadas, encontrando em ambas, vinculações estreitas com as emoções, sentimentos e vínculos sociais. Nas pessoas não escolarizadas encontrou uma vinculação maior com as sensações e as ações, enquanto nas escolarizadas uma maior capacidade de abstração, assim como de mediação do afeto e da ação pelo pensamento. Em sua monografia, baseando-se nas concepções de Damásio, Luria e Vygotsky, concluiu que os sentimentos encontram-se ligados as ações dos indivíduos, mas que o pensamento exerce uma função e influência nessa disposição.

Sob a perspectiva de Damásio, Câmara (2006) ainda ressaltou que o sentimento relaciona-se com certo estado do corpo e com o pensamento de certos temas, captando a totalidade de reações corporais, enlaçando representações e significados. A partir dos

resultados de sua pesquisa, considerou que o afeto exerce uma função nas relações interpessoais, nos níveis de intensidade do vínculo entre as pessoas, nas reações que certas situações e relações provocam. Também considerou que o afeto exerce a função de significar e expressar as experiências vividas cotidianamente, estando estas ligadas à um modo próprio do Eu sentir (Eu-afetivo), do Eu relacionar-se e cuidar do outro (Outro-afetivo) e ainda pelo modo do Eu demonstrar o afeto que sente e significa.

De acordo com relatos e acontecimentos observados, prevalecia na dinâmica das relações da comunidade do Marrocos uma emocionalidade bastante aflorada, mas que na maioria das vezes exacerbava conflitos e situações de frustração, pois emoções como a raiva, principalmente, eram manifestadas de forma descontrolada e sem restrições, determinando uma maior manifestação de comportamentos de violência, de agressão física e moral entre as pessoas. Como já exposto, eram comuns as brigas entre os casais, entre vizinhos, entre pais e filhos, entre irmãos, que envolviam comportamentos tais como: gritar, desqualificar e humilhar o outro, agredir fisicamente. Ao mesmo tempo, era muito comum ver demonstrações de carinho dos adultos para com as crianças, principalmente entre as mulheres e seus filhos, que se manifestava em palavras de carinho e gestos tais como o de apertar, colocar o colo, beijar, etc.

Lane (1994) afirma que inúmeros estudos no âmbito da Psicologia Social apontam para o caráter social e aprendido do desenvolvimento da afetividade, estando ela vinculada a emocionalidade da comunicação, interligada ao pensamento e a linguagem. Desse modo, a constituição do afeto - em seus modos de sentir e manifestar-se - está relacionada com uma ideologia de massa, que pode desencadear tanto o desenvolvimento da consciência como sua fragmentação. Moffatt (1984) ressalta que uma característica da “cultura de pobreza” é o grau de violência que existe, sendo esta uma forma de “derivar para baixo”- quer dizer, para as estruturas hierárquicas de relações de imposição do mais forte para o mais fraco - a moral do opressor, a ideologia de dominação, a vivência de sua própria opressão sofrida e que não poder ser “devolvida para cima” (MOFFATT, 1984, p. 77).

Como já explicitado, de um modo geral, nos relacionamentos da comunidade estudada, havia uma dificuldade para demonstrar sentimentos de amor, para realizar gestos de carinho e ternura, para verbalizar palavras de afeto e cuidado, sobretudo nas relações entre os adultos. Por isso, o afeto em seu aspecto positivo, me pareceu um potencial reprimido e pouco estimulado, já que havia uma prevalência do sofrimento ante as experiências de felicidade (SAWAIA, 2004) face as experiências de dificuldade

e frustração, em meio a não satisfação das necessidades básicas, as situações de falta de condições, exclusão e injustiça social. Essas experiências constituíam, assim, disposições existenciais afetivas e corporais aprendidas que reproduziam uma ideologia de dominação e opressão, a partir da própria formação do caráter dos indivíduos (LANE, 1994).

Em muitas circunstâncias, a afetividade pareceu ser canalizada para um modo indiferente, duro e agressivo de lidar com as pessoas e com a vida, determinando, como afirmou Fátima (D.C.22., 19/08/2009), um modo de “*não desmoronar*” diante da dureza de suas vidas, de suas dores e sofrimentos. O “endurecer” e tornar-se agressivo se constituíam também como modos de reproduzir um sistema social de dominação, de competição, de subjugação de si e do outro, mantendo o caráter oprimido (FREIRE, 1981), a identidade de oprimido (GÓIS, 2008), como visto no capítulo anterior.

Também como foi visto anteriormente, no processo das mulheres participantes do grupo de autoestima, o reconhecimento da condição de opressão que elas viviam na relação com os maridos deflagrava um movimento para “libertar-se” que ainda se confundia com o identificar-se e igualar-se com o opressor, determinando uma relação de disputa de poder ou de submissão. Estes aspectos manifestavam-se nos relatos dos sentimentos de mágoas e rancor, deflagrados pela frustração da necessidade de serem amadas, cuidadas e receberem carinho.

Como bem conceituou Sawaia (1995), a subjetividade é construída a partir das experiências corporais e psicossociais de sofrimento ou felicidade, decorrentes das situações concretas, sociais e cotidianas. Segundo Moffatt (1984), o tipo de vida que leva a classe baixa, está determinado pela pauperização, pela situação de carência e de subdesenvolvimento, pelas condições degradantes de insegurança, instabilidade e precariedade das moradias, por um contexto de muita frustração e humilhação. Estas condições determinam um estilo de vida, de sociabilidade e uma constituição subjetiva. Em referência à análise emocional, o autor ressalta que há uma forte luta pelo prazer imediato e concreto (comida, bebida alcoólica, gestos de valentia), gestado pelo sentimento de insegurança, incerteza e abandono afetivo (pai ausente ou violento, famílias desestruturadas, falta de trabalho, etc.). Especificamente o machismo emerge como uma forma de afirmação pessoal e individualista em reação as fortes experiências de humilhação sofridas pelas classes mais altas (MOFFATT, 1994).

Compreendo que é a partir destas condições e disposições afetivas consideradas que se abre o desafio da libertação. Segundo Sawaia (2004), na ética de Espinosa

encontra-se postulado a importância da paixão para a construção da democracia e da liberdade, sendo esta a base da própria ética, no sentido de possibilitar compreender melhor e combater a servidão e a tirania. Aqui, emerge a dimensão corporal como base da constituição do sujeito, porque está estritamente ligada à emoção, sendo considerado o corpo constituído da mesma substância da mente: corpo e alma estão intimamente imbricados, formando a totalidade do sujeito (CHAUÍ, 1995 *apud* SAWAIA, 2004). O afeto, então - como afecção do corpo - que impulsiona a potência para agir, pois o corpo como matéria biológica, emocional e social - constitui-se como uma intersubjetividade ética.

Pode-se entender que para se chegar a uma manifestação positiva e democrática do afeto, há que considerar a vinculação com a dimensão sociocultural e com os processos de aprendizagem. Sawaia (2004), pautada nas concepções de Heller, compreende que a emoção deve ser concebida como fenômeno ético e social, sendo esta ideológica, histórica e orientadora da vida em sociedade. Nessa perspectiva, há uma distinção entre dor de sofrimento. A dor é algo própria da vida humana (aspecto inevitável), própria da afecção do corpo, da sensibilidade, relacionada à capacidade humana de sentir, de ser afetado e de estar implicado em algo. O sofrimento por sua vez é a dor sentida e mediada pelas condições sociais injustas, é a dor gerada em decorrência de estar submetida à fome, a pobreza, a opressão, exploração, humilhação, desqualificação e a exclusão: experiências cotidianas vividas pela maioria do povo Latino-Americano. Esta compreensão também é válida para a experiência de felicidade.

Para Vygotsky (2001), a função da afetividade para o comportamento e o desenvolvimento humano constitui-se pela existência de uma unidade do psiquismo a qual integra todas as manifestações e funções psicológicas umas as outras, tais como pensamento, emoção e ação. Surge daí a categoria do significado, que cumpre um papel fundamental na interligação das diferentes funções psicológicas, inclusive no resgate da dimensão corporal e social da constituição do psiquismo

O significado é, então, o princípio organizador do desenvolvimento da consciência e é inseparável, porém não idêntico, da palavra (VYGOTSKY, 1989). Sendo ele um componente da linguagem, integra mundo social e individual, as emoções e os sentimentos ao pensamento e a vontade. Especificamente, os sentimentos e as emoções são radicados no viver cotidiano e ao mesmo tempo afetam o sistema psicológico pela mediação da intersubjetividade. As funções psicológicas se processam por mediações semióticas, configurando motivos e, portando, valores emocionais

estáveis, desencadeando pensamentos e ações, funções de ordem simbólica. O significado é, então, ao mesmo tempo biológico, pois surge da emoção, mas também é ideológico, social e histórico, pois se configura na mediação intersubjetiva: é aprendido em seus modos de afetar-se e de manifestar-se.

Evidencia-se, sim, que o afeto desempenha uma função de mediação fundamental nos processos de desenvolvimento da consciência (LANE, 1995), pois é a dimensão constitutiva da sociedade e do humano. Porém, compreendo que há dois direcionamentos desse processo. Por um lado, a emoção pode servir para a alienação, o controle e a coesão social, reproduzindo em cada momento histórico, certas emoções, certos sentimentos que ideologicamente tem a função de manter e perpetuar a ordem social excludente e dominadora. Por outro, ela pode potencializar a ação para a libertação, pois quando é refletida e decodificada em seus falsos significados (LANE, 1995), a partir de uma conexão profunda com o sentimento de vida (GÓIS, 2002a), ela pode ser potencializada para o desenvolvimento ético (SAWAIA, 2004).

No meio sociocultural da Comunidade do Marrocos havia um modo aprendido de canalizar a afetividade, certamente diante das condições vivenciadas, estando este mais voltado para a agressão que para a vinculação, para a dominação ou submissão que para a cooperação e a fraternidade, para a revolta ou resignação que para a luta conjunta pela transformação. A construção e a manutenção de uma identidade de oprimido (GÓIS, 2005a), na qual aspectos negativos, desorganizadores, dissociados e violentos eram os mais estimulados e prevalentes, dificultava a construção de sentimentos de pertencimento e participação comunitária, de construção de laços saudáveis e solidários entre os moradores, assim como, o fortalecimento de uma identidade cultural fecunda e vitalmente significativa para o bem-estar humano.

Pode-se entender desse modo que a constituição da identidade de oprimido (GÓIS, 2008), a qual pude identificar no caso específico das participantes do grupo, não se instaura somente numa dimensão ideológica e representacional, mas atinge profundamente os sentimentos e o próprio corpo do indivíduo, necessitando, portanto, encontrar metodologias que alcancem esta dimensão do Ser. Como afirma Sawaia (2004), o sofrimento ético-político abrange as múltiplas afecções do corpo e da alma, mutilam a vida de diferentes formas, determinando formas de relação e organização social. Daí a necessidade de entrar na sutileza da experiência de exclusão e de dominação a partir da possibilidade de construir uma experiência de felicidade, liberdade e fraternidade (SAWAIA, 1995).

Afirma-se, portanto, a possibilidade da categoria afetividade ser integrada ao campo da Psicologia Social, tanto como categoria de análise das questões sociais- no sentido de realçar a experiência subjetividade e singular dos sujeitos nas análises sociais- como também como categoria metodológica, comprometida com uma ordem do valor e da ética em seus conceitos e métodos. Para Sawaia (2004), esta proposição demarca um novo enfoque epistemológico e ontológico, pois considera que ainda há um desafio, dentro dos pressupostos do materialismo histórico-dialético, para abordar a questão da subjetividade. A autora acredita que existe tanto uma lacuna em relação à consideração da singularidade do sujeito - que muitas vezes se perde nas análises macro políticas e sociais -, como um problema nos moldes como se tem tratado a consciência e os processos de conscientização. É que “a consciência tornou-se sinônimo de razão e a ação política conscientizadora de ação racional” (SAWAIA, 1995, p.49).

Nesse sentido, faz-se imprescindível, para o processo de superação da alienação, da desigualdade e da conquista da libertação, alcançar uma profundidade subjetiva, integrando ao processo de desenvolvimento da consciência as necessidades, motivações, emoções, sentimentos e a dimensão corporal. Recuperar a categoria da afetividade é um pressuposto fundamental para se reverter uma concepção de educação popular que ao longo do tempo veio se caracterizando pela valorização excessiva de racionalização e instrumentalização (SAWAIA, 2004).

Considero esta análise extremamente válida para a compreensão do processo de libertação e de transformação social o qual foi buscado realizar, através da adoção de modos de facilitação do grupo de autoestima do Marrocos que focavam a integração da afetividade, em seus correlatos pedagógicos e terapêuticos com a emoção, com a estética e com a dimensão corporal, estimulando a integração das nuances finas das vivências particulares e coletivas. Especialmente este aporte pressupõe que a emancipação, a força para ser gente, a potência para a ação (SAWAIA, 2004), emergem de um processo de aprendizagem integrado e complexo entre pensar, sentir e agir, pois a educação da emocionalidade, em seu aspecto positivo e humanitário, determina a exaltação revolucionária, demarca a fronteira entre emancipação e escravidão.

Para Sawaia (2004) a potência é a capacidade/direito que cada um tem de ser, de afirmar-se e expandir-se: aí o desenvolvimento é a condição para atingir a liberdade, é a constituição do homem como potência de libertação, é o desenrolar de estágios de consciência vinculados a estágios de evolução ética do indivíduo. Somente assim, pode-se ampliar o sentido de civilidade, desenvolvimento científico e tecnológico ao sentido

de justiça, fraternidade e solidariedade humana (BOFF, 1980). Como vemos no relato de uma das participantes do grupo sobre o que representa aquele espaço para ela:

(...) é certo modo de cuidado, que as mulheres só cuida da casa e do marido e do trabalho. Aí eu ficava pensando: menino isso é mermo, eu acho que é verdade mermo e foi a partir desse encontro aqui foi que eu vim saber realmente o meus valores, porque eu trabalhava fora e eu chegava onze hora da noite e eu chegava e ia fazer tudo, lavar roupa, fazer comida e eu não tinha esse momento meu em dizer assim eu posso, eu consigo, eu quero. Foi desse grupo da autoestima que eu vim ter minha autoestima mesmo de querer cuidar de mim e saber realmente quais são os meus valores. Então esse momento aqui do grupo é muito importante pra mim e foi daqui que eu vim abrir meus olhos realmente, eu vivia morta, não vivia eu e eu só trabalhava, aí é importante pra mim isso nesse sentido. Inclusive ele (marido) muitas vezes disse: “Ah, tu não era assim! Depois que essas menina da autoestima chegaram aqui tu ficou desse jeito- Eu digo: É nada! É porque eu tô vendo qual o meu valor. Eu tenho valor. (...) porque antigamente eu abaixava a cabeça com ele, hoje eu não abaixo mais nada. (...) O alemão disse que eu aprendi um bocado de coisa com vocês: “É, depois que tu começou a participar da autoestima ficou mais sabida”. Eu disse, “É nada! É porque eu tô sabendo me valorizar”. Porque antigamente eu abaixava a cabeça com ele, hoje eu não abaixo mais nada, se ele falar eu falo é duas, aí ele diz assim: “foi o pessoal da autoestima que tão tudo te ensinando tu a pegar na minha munheca, desse jeito.” (GARDÊNIA, E.Q., 23/09/2009)

4.2 Da afetividade ao horizonte da vivência como categoria na Psicologia Comunitária

Considero que este novo pressuposto, referente à afetividade, busca ampliar proposições metodológicas já latentes nas intervenções comunitárias, concebidas a partir de concepções sobre educação popular. De fato, na Pedagogia do Oprimido proposta por Paulo Freire (1981) como práxis de libertação, o autor já defendia a necessidade de compreender a dinâmica emocional constitutiva da estrutura psicossocial do oprimido, assim como, já realçava a função do afeto no estabelecimento de um diálogo amoroso, nos fundamentos de um processo pedagógico que levasse a superação

da realidade de opressão. A revalorização da afetividade representa, então, a possibilidade de adentrar em realidades mais profundas do psiquismo e da cultura, que estão para além da palavra e da intelectualidade, apontando para uma perspectiva de práxis de libertação que englobe a integralidade dos indivíduos e sociedades.

Sobretudo, para Sawaia (1995), deve-se considerar a consciência para além de sua dimensão racional, integrando seus aspectos intuitivos, emocionais e corporais, de modo a realçar a experiência singular de sofrimento ou felicidade vivida por cada indivíduo em decorrência das condições sociais cotidianas à que está submetido. A autora ressalta que a possibilidade real para superar o sofrimento psicossocial e alcançar uma potência de ação para a mudança, repousa na possibilidade de transpor a ditadura imposta às emoções.

No grupo de autoestima do Marrocos, a possibilidade de expressão das emoções, fossem elas verbalizadas, corporalmente vivenciadas ou esteticamente expressadas e despertadas, era considerada uma condição imprescindível para o processo de conscientização, para a facilitação da mudança, para a transformação pessoal e social. De fato, no decorrer do processo das participantes do grupo, evidenciava-se que a potência para a mudança enraizava-se para além do conhecimento racional sobre o que fazer ou como fazer para mudar. Nas sessões, emergiam aspectos afetivos profundos envolvidos nas posturas e situações existenciais de suas vidas. Como se evidencia nesse relato:

É uma coisa assim que eu procuro a saída e não encontro, o pessoal diz assim: “Hora D. Maria, porque a senhora não deixa de beber?”. Se eu não consigo, o que é que eu posso fazer? Eu não consigo! . (...). Aí, as pessoa me julga por isso, mas eu tento, eu tento deixar, mas eu não consigo (MARIA, E. Q., 23/10/2009).

O contato com a dimensão afetiva era um foco do objetivo do grupo e por isso aquele momento era considerado pelas mulheres como um espaço de desabafo e relaxamento. Em um só tempo, era um espaço para “saber os nossos direitos e deveres” (GARDÊNIA, E. Q., 23/10/2009), assim como, para “descobrir nossos valores” (FÁTIMA, E. Q., 23/10/2009). Gardênia, em várias sessões, afirmou um sentido para aquele grupo, falando que gostava muito de estar ali, pois “aqui eu rio e eu choro e isso me ajuda a ficar melhor” (D.C.10., 12/11/08). De um modo geral, para as mulheres aquele momento do grupo era dedicado ao cuidado consigo mesmo, voltado para aliviar

as dores e sofrimentos, para desabafar, para receber conselhos e apoiarem-se mutuamente, para se divertir, para se descobrirem capazes de realizar e fazer coisas.

Entretanto, compreendi que integrar a afetividade ao processo de libertação exigia um desafio ainda mais complexo. Foi a partir da já citada sessão (D.C.22., 19/08/2009), na qual foi abordado a relação com os maridos, que despertei para algumas reflexões que me possibilitaram enxergar um modo pelo qual fosse possível lidar com os afetos a partir de uma perspectiva de transformação. Neste dia, pelas condições físicas, a sessão foi facilitada como um momento de conversa e diálogo, produzido enquanto as mulheres bordavam um tecido de chita estampado. Compreendi que o espaço do grupo de autoestima não poderia limitar-se unicamente ao estímulo do “desabafo”, das lamentações. Diante da expressão de sentimentos de amargura, mágoas e revolta, pareceu-me imprescindível afirmar a capacidade de transformar aqueles sentimentos em estima, valor, solidariedade, perdão, gratidão e força.

Referenciando-me nas outras sessões, nas quais prevaleceu uma metodologia vivencial, percebi que a possibilidade de superação do sofrimento se potencializava quando, através dos exercícios de Biodança e das expressões artísticas, estas emoções podiam ir se metaforizando a cada forma e a cada movimento realizado. Estes afetos iam, no processo de criação e no movimento, tomando outras formas, desvelando e revelando afetos que estavam por traz de outros afetos, que se enraizavam, por sua vez, em necessidades vitais básicas.

Nas expressões plásticas e corporais emergiam sentimentos ainda mais profundos implicados nas situações de sofrimento, que revelavam a necessidade de amor e não de raiva, de união e não de discórdia, de realização e não de desesperança. Era importante ir fundo na vivência para mergulhar nas emoções e encontrar uma raiz afetiva mais profunda, onde se escondia o amor como necessidade, potencial e condição fundamental do viver e do conviver humano e não a mágoa, o rancor e o ódio.

Para Toro (1991), a estratégia de transformação existencial na Biodança, como será abordado mais aprofundadamente depois, é o contato e a conexão com o núcleo vital e instintivo da identidade, desde o qual os potenciais genéticos, tais como o da afetividade, podem ser estimulados. Através dos movimentos e da criação artística, a energia vital vai se expandindo, se reorganizando, criando novas formas, buscando a realização e a conservação da vida. A conexão e a expressão do potencial genético possibilitam a integração e a complexificação do organismo, determinando modos mais

coerentes de se emocionar, sentir e significar, em função da capacidade de adaptação, satisfação e realização criativa da vida.

Ainda mais, na atividade artística, as mulheres podiam vivenciar concretamente entre elas situações de amor, carinho, solidariedade, cuidado consigo mesmo e com o outro. Eram nos abraços, nos olhares, nas rodas de mãos dadas, nas cores que se estampavam nas folhas em branco, que criávamos condições desde as quais as emoções negativas iam se metamorfoseando em manifestações mais positivas. Para Toro (1991), a educação deve reforçar os elementos biológicos invariáveis que contribuem para a convivência, pois o adoecimento e o sofrimento são gerados a partir da obstrução que o ambiente provoca, desorganizando os impulsos de vida inatos. A proposta pedagógica e terapêutica da Biodança é trabalhar sobre a parte saudável, estimular as linhas pré-programadas de integração, possibilitar a evolução cultural a partir da expressão dos potenciais genéticos da humanidade.

Justamente, o processo de libertação, no sentido de desenvolver uma forma de relação e de sociedade entre os homens não dominadora nem opressora, é concebido como um processo de desenvolvimento fundamentalmente ético/moral, regulado por valores de vida, morte e poder. A ética é histórica, mas aflorada como condição necessária à vida em sociedade (SAWAIA, 1995). Nesses termos é que o processo de conscientização e de transformação pessoal não pode ser facilitado unicamente a partir de instrumentais racionalistas, que enfoquem unicamente o intelecto, a explicação e a constatação de uma ideologia dominadora alienante (SAWAIA, 2004, p.50).

A libertação, nesse sentido, consiste em formar homens conscientes porque libertos no nível de suas emoções, de suas ações e de seus pensamentos, abertos sentimentalmente à alteridade. A implicação mais direta do afeto nesse processo é imprescindível para que os indivíduos possam desenvolver meios de traçar um caminho pessoal e original na organização de sua vida, da sua sociedade, potencializando suas ações pelo autêntico desenvolvimento de sentimentos de amor, fé, valor, solidariedade, força, perdão, confiança e esperança (BOFF, 1980, FREIRE, 1980).

Lembro de uma sessão (D.C.10., 12/11/2008) na qual foi realizada uma avaliação do processo grupal. Nessa ocasião, Maria estava irritada e enfatizou que achava muito importante os exercícios de relaxamento, os momentos nos quais se ouvia música, pois ela vinha para ali “*era pra isso*”: para tentar “*espairecer e esquecer*” seus problemas lá de fora. Compreendo que o que essa participante manifestou em suas palavras, pronunciadas em tom de “protesto”, foi o sentido da importância das

atividades vivenciais, pois representava uma necessidade de, por algum momento, não “*pensar*” nos problemas: quer dizer, não buscar explicá-los, mas afirmar uma necessidade de vivenciá-los de outro modo, no sentido de transcender o seu dia-a-dia já tão sofrido. Pareceu-me que ela, naquele momento, não queria falar sobre os problemas, mas ter experiências prazerosas.

Deve haver, portanto, como enfatiza Sawaia (2004), uma preocupação em criar modos de intervenção no âmbito da Psicologia Social que possam responder aos desejos do corpo e da alma, à necessidade de alcançar uma profundidade emocional, os desejos individuais e coletivos, buscando determinar ações motivadas pelas afecções do corpo, dos afetos e da mente. Numa perspectiva metodológica, a autora acredita que devem alimentar bons encontros, sendo esta uma forma/método de descobrir afetos mútuos, atuando no presente, unido e organizado a coletividade para juntos alcançarem um poder para a conquista de bens comuns (SAWAIA, 2004). Emerge daí um novo desafio para esse campo da ciência: estabelecer um diálogo epistemológico e uma interlocução com novas concepções capazes de oferecer novas possibilidades para lidar com a subjetividade da realidade humana (SAWAIA, 1994).

Diante de uma pioneira percepção desse desafio teórico-metodológico, Góis (1993- 2008) propõe que a Psicologia Comunitária possa avançar na compreensão da subjetividade desde o paradigma materialista-histórico dialético para uma visão do ser humano como “corporeidade vivida e amorosa”, buscando integrar a dimensão da afetividade nos processos de construção do sujeito comunitário a partir da categoria vivência, baseando-se no Princípio Biocêntrico¹¹, proposto pela Biodança:

Ao longo do tempo, para nós, o problema da subjetividade foi tomando outro rumo, baseado na dialética materialista e no princípio Biocêntrico: só assim tornou-se mais compreensível como sendo o espaço por onde a Psicologia Comunitária poderia ser construída como práxis e a partir de um lugar concreto chamado Nordeste Brasileiro (GÓIS, 1993, p.15 e 16).

Góis (2005a, 2008) propõe que nos modos de intervenção comunitária, além da imersão no cotidiano dos moradores e do propósito de realizar atividades coletivas de cunho organizativo, político, operacional e de mobilização; além do enfoque na

¹¹ O Princípio Biocêntrico é proposto por Rolando Toro (1991) como o paradigma que orienta o Sistema Biodança. Segundo esse princípio tudo o que existe se organiza em função da vida, o universo como um todo e cada uma de suas pequenas partes, desde partículas-onda e florestas a emoções e atitudes, são um único e complexo sistema vivo, que existe porque existe vida. Este princípio será posteriormente aprofundado.

proposição de espaços pedagógicos de diálogo e reflexão, deve-se também propor espaços vivenciais de interação social e encontro humano. O autor (GÓIS, 1993) acredita que as condições de superação do caráter oprimido e de desenvolvimento humano estão intimamente ligadas à criação de espaços e atividades comunitárias desde as quais exista um clima individual e social de expressão vivencial da identidade.

A integração da categoria vivência no âmbito da Psicologia Comunitária demarca, por sua vez, um novo marco epistemológico que permeia a totalidade da compreensão de mundo, de ser humano e de práxis libertadora. A vivência passa a ser um pressuposto básico para o alcance de dimensões afetivas e pré-reflexivas da identidade (BRANDÃO, 1999), considerando a validade de uma metodologia de cunho vivencial aplicada aos modos de facilitação do desenvolvimento da identidade pessoal, coletiva e da vida em comunidade.

Este novo aporte traz uma contribuição fundamental e valiosa, indispensável para a construção de métodos de facilitação do desenvolvimento comunitário, de educação popular e de saúde comunitária (GÓIS, 2008) que transpõe o enfoque na intelectualidade, no pensamento e na linguagem verbal. Considero, a partir de minha própria trajetória profissional e experiência pessoal gerada nessa pesquisa, que as mudanças que se limitam ao “saber” racional, a reflexão crítica, a proposições ideológicas e mesmo as ações políticas, atingem apenas uma dimensão do psiquismo humano, redundando em uma experiência subjetiva dissociada, mutilada, superficial e fragmentada da realidade. Este nível de mudança não atinge uma raiz íntima do ser humano, não sendo capaz de gerar transformações profundas em seu modo de sentir e de agir, de relacionar-se consigo mesmo, com sua existência, com o outro e com a vida (PINHO, 2003).

Quando o conhecimento e a conscientização constroem-se unicamente a partir de processos racionais, ainda que inconscientemente, os indivíduos tendem a reproduzir sérias incoerências e dissociações afetivas, reproduzindo em suas relações os mesmos comportamentos e valores de dominação e opressão desde os quais foram formados.

4.3. O campo sociocultural do surgimento da concepção de vivência

De um modo imediato, atualmente é bastante comum encontrar a utilização dos termos “vivência” ou “vivencial” na proposição metodológica de intervenções em

diversos âmbitos do campo “psi”: clínica psicoterapêutica, organizações, escolas, comunidades e outros. Exercícios de dinâmicas de grupo, oficinas de capacitação, treinamentos, exercícios de relaxamento, meditações, jogos lúdicos, jogos criativos, expressões artísticas e tantas outras, constituem o conjunto de técnicas consideradas vivenciais.

Uma forma de compreender essa intensa proliferação de técnicas vivenciais é apontar para a difusão de uma cultura que se formou no campo “psi” o qual Russo (1993) denominou de “complexo alternativo”, emergente nos anos 70. Para a autora, este complexo se caracteriza, de forma difusa, eclética e pouco delineada, como um “conjunto de práticas alternativas à terapêutica tradicional da medicina e da psicologia científicas” (p.9), que se propõe, a partir de encontros vivenciais, facilitar o encontro consigo mesmo, a recuperação dos movimentos e dos afetos espontâneos, vinculando essa prática a todo um modo de vida alternativo (RUSSO, 1993).

Dentre as práticas mais destacadas e popularizadas, Russo (1993) ressalta as Terapias Corporais, concebidas originalmente a partir da teoria reichiana e posteriormente sob a influência de teorias neo-reichianas, tais como a Biosíntese, a Biodinâmica e a Bioenergética (dentre elas cita mais discretamente a Biodança). A perspectiva de Russo (1993) aponta para a compreensão de que, tendo as Terapias Corporais emergido de um movimento de contracultura dos jovens nos anos 60, o substrato ideológico que as sustenta traz como síntese a oposição à forma de racionalidade e mentalismo que fundamentam os saberes científicos tradicionais, buscando um novo paradigma que supere o dualismo (cisão corpo/mente, razão/emoção), assim como, que proponha um novo estilo de vida, para além do proposto pelas sociedades industriais (consumismo, valorização excessiva do trabalho e da competição).

Segundo a autora, essas terapias passam a marcar presença a partir da denominação de práticas vivenciais, ressaltando o próprio ideário desde o qual se referenciam. Quer dizer: a valorização da prática, do movimento, da ação, do afeto e da liberação energética. Fundamentalmente estas práticas se comprometem com uma proposta na qual o corpo é ressaltado em detrimento da palavra, a emoção em detrimento da razão, a ação em detrimento da teoria. Sobretudo, há uma ênfase na concepção de que a transmissão de uma prática ou o aprendizado se dá através do autoconhecimento e da experiência subjetiva, sendo estes considerados o instrumento básico de mudança e de autoconstrução do indivíduo.

Em contrapartida a essa ampla difusão e aceitação das ditas práticas vivenciais, considero que em termos conceituais, mesmo práticos, mas, sobretudo, epistemológicos, ainda é necessário amadurecer, aprofundar e evidenciar os fundamentos que, de fato, possibilitam uma digna e legítima prática da vivência como método, de uma legítima incorporação da vivência como um fundamento da vida psíquica. Certamente, a proposição da vivência nestes diversos âmbitos é em si mesma simples e ao mesmo tempo complexa, ou mesmo contraditória. É que ela sugere que os indivíduos estabeleçam um contato com a realidade, principalmente, a partir da espontaneidade, da sensibilidade, da sensorialidade, da corporeidade e do sentimento: não são estas disposições naturais do ser humano? Nesse sentido, não basta estar vivo para vivenciar?

É justamente por esta disposição de simplicidade que essa proposta guarda em sua compreensão mais profunda “uma resposta para um problema vital do homem moderno”, parafraseando Garaudy (1980, p.13) ao discorrer sobre o valor dos fundamentos da dança moderna. Talvez, diante de certa superficialidade em se tratar do tema, não seja raro encontrar na mesma proporção, uma subutilização destas “técnicas”, no sentido de serem propostas apenas como objetivos secundários: favorecer o relaxamento, proporcionar momentos de entretenimento, descontração e integração, dinamizar e suavizar processos de aprendizagem e formação, aceder aos complexos inconscientes e torná-los verbalizáveis, sendo estes muitos dos objetivos gerais da utilização da arte nos campos da psicologia e da educação, por exemplo.

4.4. O campo epistemológico da concepção de vivência

O fenômeno de investigação dessa pesquisa parte de um referencial teórico que busca contextualizar, em princípio, a vivência no campo das ciências humanas como um novo marco epistemológico para lidar com a realidade psíquica, para pensar o viver humano em termos de sua excelência (PINHO, 2003) e libertação (GÓIS, 2008). A vivência, configura-se aqui, como uma resposta mais profunda para compreender de que modo a construção de um saber (científico? popular?) pode estar mais comprometida com seu aspecto ético-político, com o desenvolvimento, crescimento e transformação humana: com a realização de uma vocação humana libertária (BOFF, 1980; FREIRE, 1980, GÓIS, 2002). É que, como já veremos, é a partir da vivência que todo conhecimento pode construir-se enraizado em sua dimensão afetiva e instintiva.

Os referenciais conceituais que busco explicitar aqui demarcam que não basta unicamente compreender as práticas vivenciais como um mero arranjo para um aperfeiçoamento e eficácia técnica. Exigi, sim, como ressalta Góis (2002) a partir do marco teórico-metodológico da Biodança e das proposições fenomenológico-existenciais e humanistas, resgatar no âmbito da psicologia e das ciências humanas, aspectos que constituem e forjam o psiquismo, tais como: a dimensão corporal, o contato, a interação social, o movimento e as manifestações estéticas da vida.

Mais precisamente, requer resgatar a vivência como uma categoria epistemológica, no sentido de concebê-la como o fundamento da experiência psíquica integrada e não mutilada (DILTHEY, 1833-1911): como o fundamento de todo legítimo processo de aprendizagem, desenvolvimento e realização humana. Para além dos propósitos antropocêntricos, este entendimento exige tomar a vida - em todas as suas formas de manifestação - como referencial máximo (TORO, 2005). No âmbito da Psicologia Comunitária, os referenciais que aqui buscarei focar representam uma base para investigar a proposta de conceber a arte, a partir da vivência, como modo de facilitação do desenvolvimento humano nos grupos populares, buscando compreender as condições que esta, estruturada como método, pode criar para o processo de libertação dos oprimidos (FREIRE, 2005)

Proponho, então, revisar os marcos epistemológicos desde os quais a categoria vivência pode construir-se em respeito e reconhecimento a natureza peculiar do objeto das ciências humanas (FIGUEIREDO, 1991). De um modo mais amplo, considerando-a como uma resposta epistemológica mais profunda as questões éticas. Mais precisamente, no âmbito da psicologia, sob o referencial da Biodança, esta reflexão busca proporcionar uma discussão “séria e consequente” sobre o ser humano em sua constituição como “corporeidade vivida e amorosa” (GÓIS, 2002). Mas, sobretudo, no âmbito da vida humana mesmo, este aporte nos traz referenciais para vivermos a vida em termos de sua excelência, de retornar a esta conexão íntima e profunda com o viver, de realizar nossos mais vitais potenciais humanos (PINHO, 2003).

É nessa perspectiva que se torna imprescindível para os objetivos dessa pesquisa compreender o que jaz nos fundamentos da proposição da “vivência como método”, desvelando o terreno em que esta proposição cobra sentido e legitimidade, sendo este um modo consistente de evidenciar o conjunto de pressupostos conceituais e epistemológicos, de finalidades éticas e ideológicas que estão na sua origem e que podem sustentar dignamente suas práticas.

Sabe-se que a cultura moderna ocidental, especialmente a partir da revolução científica, caracterizou-se por uma atitude extremada de valorização do intelecto, do domínio do empírico e dos “interesses terrenos” (NUSSBAUM; SEN, 1996), considerando a razão instrumental como a única versão válida e legítima para lidar com a realidade, para construir os alicerces da ciência e do progresso da humanidade. Como evidencia Figueiredo (1991), o contexto da idade moderna caracteriza-se por uma redefinição a partir do século XVII das relações sujeito/objeto, momento em que a razão contemplativa sede lugar para a razão e a ação instrumental, emergindo a finalidade utilitária e prática da ciência como pressuposto intrínseco para sua legitimação.

A busca da verdade objetiva, do caráter operante das relações homem/ mundo, da afirmação do ser humano como senhor de direito e de fato, capaz de conhecer, controlar, prever e dominar a natureza, são aspectos que emergem como características essenciais da proposta de um novo modo de existência prático-teórico proposto pelo racionalismo, o empirismo e o positivismo.

Mais do que a determinação de um modo de relacionamento entre homem e mundo, Figueiredo (1991) concebe que a modernidade instala na tradição científica a atitude veemente de desconfiança, cautela e suspeita do ser humano em relação a si mesmo. Doravante, a busca pelo rigor metodológico da ciência implica em extirpar, neutralizar, dissociar e até mesmo negar dimensões da realidade humana. Por um lado, a experiência subjetiva, singular, imediata, sensível e emocional, passou a representar uma ilusão e uma negação da captação objetiva da realidade. Por outro, os fenômenos psíquicos precisavam ser reduzidos e submetidos às leis gerais da medida, da explicação, da análise, da quantificação, de modo a responder a uma lógica racional, as leis gerais da regularidade e da previsão, as finalidades utilitária e tecnológica, tal como os objetos das ciências naturais. Esses pressupostos passaram, então, a permear toda a cultura ocidental, determinando um modo operante amplo de relacionamento do ser humano com o mundo, com a vida e consigo mesmo: determinando um modo de existir!

Como resposta de contestação a esses paradigmas, emergem várias concepções filosóficas e epistemológicas que buscam denunciar e superar a inadequação ou insuficiência dos métodos das ciências naturais para a abordagem dos fenômenos humanos. Tomando como referencial as Matrizes Psicológicas de Figueiredo (1991), identifico que o grande conjunto cultural que está na origem, nos pressupostos e nos fundamentos da concepção de vivência, encontra-se inserido nas problematizações trazida pelas Matrizes Vitalistas e Naturistas, assim como das Matrizes Compreensivas.

Todas estas formam ainda um conjunto mais amplo o qual o autor denominou de Matrizes Românticas. Essas matrizes buscam essencialmente resgatar a especificidade dos fenômenos subjetivos, tendo a preocupação em apreender a experiência do sujeito na sua vivência concreta, anterior a abstração e a objetivação.

A concepção de vida em Bérson, segundo Figueiredo (1991), traz a perspectiva de algo não previsível ou controlado, ressaltando seus aspectos indeterminado e criativo, recuperando em referência a experiência subjetiva os aspectos qualitativos, indeterminados, criativos e espirituais da realidade, ressaltando a dimensão introspectiva dos fenômenos. Desse modo, privilegia a função da intuição, considerando-a mais adequada que a razão para captar de forma imediata, pré-reflexiva e pré-simbólica a realidade da vida. O conhecimento deve fluir a partir de impressões e sentimentos da experiência espiritual, de um autoconhecimento. Essa concepção postula, assim, outro trato com a vida, divergente do proposto pela razão instrumental, pois o interesse que predomina não é o tecnológico e o de dominação, mas o estético. Há também aí uma diminuição na separação entre sujeito e objeto do conhecimento, entre ser e conhecer.

No sentido desse movimento, ressalto a hermenêutica de Wilhelm Dilthey (1833-1911), uma vez que esta surge em defesa de um conhecimento vivencial, introduzindo o conceito de vivência como categoria epistemológica, como a mais original experiência psíquica e, portanto, como o mais verídico apoio cognoscitivo. Segundo Amaral (1987), Dilthey concebeu que a intranquilidade dos tempos modernos emergiu a partir do desequilíbrio entre a aspiração incontrolada do homem por conhecer e dominar cientificamente o mundo e a perda da própria soberania do espírito, no exercício de seu autodomínio e autoconhecimento.

Em afinidade com essa ideia, a fenomenologia-existencial, surgida a partir de Husserl, se debruça mais especificamente sobre a busca da fundamentação do conhecimento, pressupondo que todo saber ou juízo empírico retira sua estrutura de uma estrutura cognitiva *a priori* da consciência, considerando seus objetos não como eventos naturais, mas como fenômenos que se apresentam à consciência (FIGUEIREDO, 1991). Precisamente, a fenomenologia existencial de Merleau-Ponty traz grandes contribuições para esta pesquisa, na medida em que busca construir um conhecimento a partir das condições concretas da existência e da essência, partindo da experiência sensível do mundo, que é anterior a experiência de pensar sobre o mundo. Sendo assim, o mundo

vivido é a gênese e a base desde a qual emerge todo o conhecimento científico (COELHO JÚNIOR; CAMARGO, 1992).

Segundo Merleau-Ponty (1970), a fé no mundo corresponde a nossa primeira percepção da realidade, a nossa visão natural e original dada na condição de ser-no-mundo como corporeidade vivida, diante de um fundo de silêncio e irreflexão desde o qual experimentamos o mundo como evidência e não como dúvida. A subjetividade, segundo Merleau-Ponty (1991) deve ser compreendida como um arranjo da mesma estrutura total do mundo objetivo, pois esta não nega a objetividade, mas a complementa, formando com ela uma unidade, representando uma parte de uma mesma moeda.

Assim, a concepção de vivência surge em meio a essas problematizações epistemológicas levantadas na modernidade. Para Morin (2003a), o pensamento pós-moderno sofre uma crise de percepção e entendimento, provocada, dentre outros fatores, pela desvinculação que a ciência moderna defendeu entre conhecimento e sentimento. A superação desta dicotomização exige, no âmbito da própria ciência e certamente nos modos do viver humano, uma mudança de postura, propondo, particularmente ao pesquisador, uma relação dialética e dinâmica entre mudanças no interior e no exterior de si, de modo a que este possa acompanhar o devir da realidade, fazendo emergir o conhecimento também de suas próprias percepções sensíveis (MORIN, 2003a).

É a partir desses referenciais emergentes na modernidade e ainda vigentes na pós-modernidade, inclusive ainda como desafios a serem superados, que busco fundamentar a compreensão da vivência enquanto método, partindo, antes de tudo, da própria compreensão da concepção da vivência enquanto experiência psíquica.

4.5. A vivência: é ontológica, epistemológica ou pode ser um método?

Entender a concepção de vivência desde o fundamento epistemológico que a conceitua como experiência psíquica original e epistêmica, é um passo fundamental para construir a compreensão da arte como método vivencial. Como já ressaltai, mais do que comumente se possa imaginar, a verdadeira valorização da experiência vivencial e, a partir desta, da proposição de um método vivencial, emerge de um esforço de transpor os limites dos paradigmas racionalistas e positivistas, assim como dos propósitos, valores e finalidades da sociedade contemporânea, pautadas em fundamentos antropocêntricos.

Requer caminhar, no campo da epistemologia, para uma mudança qualitativa do entendimento (MORIN, 2003a), considerando novas categorias da realidade. Mas, sobretudo, na vida humana, requer considerar novos modos de viver. Desde já, é imprescindível compreender que a vivência pode desdobrar-se em manifestações ontológicas e epistêmicas, interligando e enraizando-se no pensamento, no sentimento, na sensação, na sensibilidade, na corporeidade e na ação: na totalidade da vida psíquica.

Segundo Amaral (1987), o conceito de vivência proposto inauguralmente por Wilhelm Dilthey (1833-1911) surge em oposição ao conceito de representação de Hume, que concebeu que a atividade de conhecer se limitava a uma atividade intelectual ou a uma mera captação sensorial da realidade. Para este primeiro filósofo, a vivência é o princípio de totalidade da vida psíquica: como fato da consciência ou fato do espírito ela é a conjunção do contato concreto com o mundo e com as condições invariáveis da nossa consciência e, portanto, guarda na sua constituição aspectos empíricos e transcendentais da realidade.

Nessa perspectiva é que a categoria vivência surge como marco epistemológico distintivo e revolucionário, implicando em uma nova forma de relacionamento humano com o conhecimento, considerando-a uma forma de acesso privilegiado a consciência de si, do mundo e da vida. Segundo Amaral (1987), no princípio de fenomenalidade de Dilthey, a vivência é um “fato da consciência”:

(...) fatos da consciência são também acima de tudo, as experiências de dor, prazer, alegria, esperança, medo, satisfação, etc., a começar pela experiência mais elementar da resistência exercida por um mundo exterior sobre o movimento do meu corpo. É aqui que a vivência é introduzida como uma categoria epistemológica colocada em oposição ao conceito de representação (DILTHEY, 1883 *apud* AMARAL, 1987, p.8)

Internamente, a vivência constitui-se como uma experiência psíquica plena e não mutilada, formada pela unidade indissociável e integrada entre eu penso, eu sinto, eu quero. Essa concepção amplia a visão psicológica da realidade anímica até uma base biológica, histórica e concreta: o termo vivência refere-se à compreensão de que a experiência psíquica corresponde a um esquema original fundamental, uma raiz vital e instintiva própria de todos os seres vivos, afirmando o ser humano como um ser vivente. A vida, diz Dilthey (1894 *apud* AMARAL, 1987, p. 22), “(...) está onde existe uma

estrutura que parte do estímulo ao movimento. (...). Não há em toda a vida interior nenhuma ligação mais primitiva que esta”:

A expressão vida revela aquilo que há de mais conhecido e íntimo em cada um e ao mesmo tempo o mais obscuro, sim, algo totalmente impenetrável. A vida é um mistério insondável; todo o meditar, o investigar e o pensar tem seu ponto de partida nesse elemento insondável. Todo conhecimento se baseia neste algo nunca completamente cognoscível (DILTHEY, 1892 *apud* AMARAL, p.12)

Segundo Amaral (1987), a proposta de Dilthey foi de voltar a considerar o psiquismo e a experiência psíquica desde as condições vivas da realidade do mundo e da própria realidade psíquica. A consideração da natureza humana fundada a partir de um “feixe de instintos; sensações de estímulos” (DILTHEY, 1994, p. 70), que vivencia o mundo de forma sensível e concreta e não puramente de forma intelectual ou sensorial, busca devolver ao psiquismo e a própria natureza humana um caráter qualitativamente distintivo de uma ordem natural e mecânica da realidade. Assim, este filósofo concebe a estrutura psíquica como uma totalidade, uma unidade viva, uma manifestação própria dos fenômenos vitais, buscando superar a dicotomia e a dissociação entre mundo material e espiritual.

Para Dilthey (1994), nossos sentimentos, emoções e desejos, são igualmente como as ideias, representações constitutivas do nosso psiquismo, devendo formar um conjunto harmonioso e uma estrutura funcional integradamente indissociável. Recuperar o princípio de totalidade da realidade da vida é a possibilidade de completar o que é dado à consciência com um nexos universal e objetivo, assim como é a possibilidade de recuperar uma experiência viva e não mutilada, as condições vivas desde as quais se constrói nosso conhecimento.

Nesse sentido, a teoria da vivência de Dilthey (1833-1911) parte de um resgate da importante função que o sentimento (como função central da totalidade psíquica entre pensar, sentir e agir) exerce para o contato com o mundo, consigo mesmo e com o outro. Por conseguinte, para a construção do conhecimento, em distinção a uma apreensão exacerbadamente intelectual da realidade. No conceito de vivência (AMARAL, 1897), enquanto uma apreensão integrada e unificada do psiquismo, o sentimento funciona como um elemento mediador entre o pensamento e a ação, potencializando a interação e a coesão das funções psíquicas, assim como a unidade do sentimento de si.

Essa força do sentimento baseia-se no fato dele está assentado e ser derivado do instinto. Nesse sentido é que Dilthey (1994) afirma, em sua ética formativa, a relação entre “os feixes instintivos” com a “centralidade dos grandes processos volitivos na humanidade” (p. 70), defendendo a existência de um sistema de processos anímicos configurados a partir da relação interior entre instinto, sensação, volição e representação. Em contato com as forças do ambiente, estes impulsos do ser vivente deflagram reações, movimentos, pensamentos, percepções, fantasias, relações e ações. Para Toro (2005), o instinto é concebido como uma dimensão da identidade humana, a partir do reconhecimento da vida como referencial máximo, de modo que o destino da vida humana, seus propósitos e constituição, estão fundamentados nos princípios fundamentais de todos os seres vivos. O instinto pode ser considerado como a memória da espécie, sendo a base dos processos de aprendizagem destinados a preservar a vida.

Dilthey (1994) considera que os sentimentos se constituem como estados afetivos, emergentes do instinto e das sensações, representado tanto um impulso que tende para a realização do movimento, como para a construção de representações e pensamentos. Num estado mais original, eles estão ligados a processos volitivos automáticos, referentes à sobrevivência do indivíduo e da espécie: “Pode-se dizer que as forças mais poderosas do mundo moral são a fome, o amor e a guerra” (DILTHEY, 1994, p. 74).

No grupo de autoestima as mulheres enfatizavam o como elas podiam e tinham o direito de se emocionar, de vivenciar, de entrarem em contato consigo mesmas. Esta experiência é que as capacitava a sentir seu valor e sua força: “*Na realidade nós somos isso... tantas coisas. (...) no nosso momento, nós pode dançar, nós pode sorrir, nós pode chorar, nós pode fazer de todo jeito que a gente quer. Aí a gente tamo se sentindo bem.*” (GARDÊNIA, E.Q., 23/10/2009). Também essa compreensão emergiu na fala da Milagro (E.Q., 23/10/2009):

Quero parabenizar a Gardênia, a Maria e a Francisca e outras pessoas que não estão aqui, porque elas, por mais que elas tinham alguns problemas, alguns afazeres na suas casas, elas saíram da suas casas pra vir participar do grupo. Porque elas se sentiam bem, se sentiam realizadas por estar. Aliás, elas se sentiam importante por estar no grupo que lhe deixava feliz e ajudava a enfrentar os problema da vida. E é só isso.

Esta potência mediadora e estruturante que cumpre o sentimento para a vida psíquica (DILTHEY, 1994), se deve ao fato de que este se encontra presente tanto nas impressões do pensamento (ainda que rudimentarmente), como nos movimentos e ações. Por um lado, o sentimento funciona como verdadeiro motor que impulsiona os processos volitivos. Por outro, ele é de fundamental importância para nossa compreensão racional da realidade. Segundo Amaral (1987), Dilthey concebe que é a maneira como nos sentimos no mundo que determina a maneira como o compreendemos e o tratamos; como reagimos e como lidamos com ele de uma forma global. Em uma afirmação da Francisca essa vinculação se evidenciou:

É, eu tô dizendo agora, eu tô vivendo também assim, porque no grupo das Mulheres da Paz todo tema que a gente faz no final a gente tem o nosso horário de dinâmica, a nossa dinâmica, né. É quase na mesma vivência daqui, a mesma coisa: a gente pinta, a gente faz uma arte e a gente sempre tem um tema. Toda aula que a gente tem, a gente tem um tema de debate, (...) e é tão bom. A gente se sente bem em saber que tem alguém que quer saber o que a gente sente; quer saber o a gente tá sentindo daquilo; quer saber o conhecimento que a gente tem ou não tem, porque em diversas coisas a gente não tem o conhecimento, a gente vive por viver. Tem muita gente que vive por viver e assim era eu. Hoje não, hoje eu tô conhecendo mais um pouquinho da minha força (FRANCISCA, E.Q., 23/10/2009).

Nesse sentido, Dilthey (1994) considera a função do sentimento como o verdadeiro e principal eixo no qual se assenta a construção de um conhecimento mais vivencial, quer dizer, mais enriquecido de impressões sensíveis e emocionais, ainda que também racionais. Como eixo da vivência, enquanto experiência imediata, o sentir passa a ser considerado então como a chave para o desenvolvimento humano, pois

*(...) através dele o homem realiza aquilo que jamais poderia realizar no curso normal na busca da felicidade. Aqui estão as forças instintivas para o trabalho duro da pessoa e da humanidade, aqui estão colocadas simultaneamente o elemento terreno do homem e sua elevação... (DILTHEY, 1888 *apud* AMARAL, 1987, p.29).*

Segundo Amaral (1987), Dilthey concebe que o sentimento de vida é o contato mais íntimo com a unidade da vida, despertando no indivíduo uma dimensão que está para além de sua existência isolada e particular, egoísta. É que o indivíduo abarca em si muito mais que a ele mesmo, pois abrange em si, enquanto unidade de vida,

simultaneamente os sentimentos vitais de outros indivíduos, da sociedade e até mesmo da natureza. Por isso, quanto mais ampla e profunda for sua experiência do sentimento da vida, mais rica será sua vida emocional e afetiva, maior sensibilidade ele terá para sentir e compreender as outras unidades vitais que são os outros:

(...) o que chamamos de amor dos pais ou familiares, de amizade, de amor à pátria, de simpatia, de amor à natureza, de religiosidade, são todos eles meros fenômenos de alargamento de nosso sentimento pessoal de vida (DILTHEY, 1880, *apud* AMARAL, 1897, p.33).

A importância de experienciar e de potencializar a integridade da experiência psíquica em relação com o processo de crescimento pode ser percebida nesse relato, que emergiu na temática sobre o sentido do grupo de autoestima:

Hoje eu vejo que foi um benefício grande, um benefício que toda vida eu procurei pra mim né, mas eu não sabia o que era, é como a Gardênia diz mesmo. A gente só trabalhava, só trabalhava e não saia daqui de dentro, só pra trabalhar, né. (...). Agora não, eu sei o que é dar valor a vida. Toda vida eu soube, mas agora eu aprendi mais ainda, e a dar valor a mim também, a mim mesmo. Então é bom, é um momento que a gente relaxa, é o momento que a gente se distrai, esquece um pouquinho às vezes de casa e pensa só na gente mesmo ali. Embora que seja só aquele momento de tá ali. Mas pelo menos aquele momento você tá ajudando. E acontece tudo, mas aquele momento ali...Tá ajudando, já tá me aliviando, pois é aquele momento que você tá aqui. Então você tá tirando pra você aquele instante que é seu, né. (FRANCISCA, E.Q., 23/10/2009).

4.5.1. A concepção de vivência enquanto corporeidade vivida

Também, desde a perspectiva da fenomenologia-existencial, particularmente a partir da contribuição de Merleau-Ponty, podemos apontar para a compreensão da vivência enquanto uma experiência psíquica primária. Segundo Coelho Júnior e Camargo (1992), este filósofo buscou resgatar as condições concretas da existência, da essência e do conhecimento. O mundo sensível, como experiência do mundo, é considerado aqui como a gênese e a base na qual se assenta a verdade, o pensamento e seu sentido, pois sua existência é mais velha que o universo do pensamento, é anterior a experiência de pensar sobre o mundo (MERLEAU-PONTY, 1970). Desse modo, a

ciência emerge de um mundo vivido que corresponde a nossa primeira percepção da realidade, a nossa visão natural e original dada na condição de ser-no-mundo.

O mundo concreto desperta necessariamente a sensação de um Eu que é carne e espírito, um Eu que ocupa um espaço no mundo e se constitui no tecido integrante da realidade (MERLEAU-PONTY, 1970). Desde este lugar mundano, a subjetividade é concebida já não mais como uma oposição a captação objetiva da realidade, mas sim como um aspecto que a completa para formar com ela uma unidade (MERLEAU-PONTY, 1991). A subjetividade é concebida, assim, como uma experiência “emocional e quase carnal, em que as ideias, tanto as dos demais como as nossas, mas que entendê-las as acolhemos ou rejeitamos com amor ou ódio” (MERLEAU-PONTY, 1970, p.30). A consciência se enraíza no corpo, construindo sentidos e significações vitais, manifestando-se originalmente como um pensamento selvagem, como presença ontológica, como uma captação intuitiva, anterior à reflexão e ao pensamento.

Lembro de uma das sessões onde, após terem sido realizados alguns exercícios de Biodança, foi pedido as mulheres que elas fechassem os olhos e imaginassem um momento importante do grupo, no qual estivessem sentindo-se bem (D.C. 17., 10/06/2009). Todas elas, posteriormente, relataram que imaginaram situações da natureza, enriquecidas de sensações. Fátima, por exemplo, disse que imaginou as folhas dos coqueiros se movendo, que sentia um vento bom em seu rosto e que isso lhe trouxe uma sensação de leveza.

O comportamento humano, sobre a tese principal de Merleau-Ponty (COELHO JÚNIOR; CAMARGO, 1992), deve ser compreendido como possuidor de intenção e sentido, fruto de uma experiência vivida e existencial. Este se estrutura a partir de três níveis: físico, biológico (vital) e mental, dimensões que são irredutíveis umas as outras e marcam uma relação de interdependência. Particularmente, a noção de corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty (1994), supera o conceito de corpo como objeto e instrumento, assim como, o conceito idealista de corpo como oposição à alma.

Merleau-Ponty em seu texto “O olho e o espírito” (1984) considera que não se tem um corpo, mas se é um corpo: tem-se um “corpo vivido”. Um corpo que percebe e ao mesmo tempo é percebido, que se afirma como o próprio atributo do ser, pois é a partir dele que se pode estar no mundo, em relação com as coisas, com os outros. O “corpo vivido” e sensível possibilita uma comunicação vital com o mundo, tornando este o local familiar de nossa vida. O corpo sente e se abre aquilo que em nós não é necessário pensar para compreender. Merleau-Ponty (1984) busca a compreensão da

vida humana no entrelaçamento do corpo com o mundo, ultrapassando o subjetivismo de uma filosofia da consciência dentro de uma perspectiva intra-psíquica e idealista.

Assim, a subjetividade é resignificada a partir da integração do afeto, pois esta função surge como um aspecto que complementa a captação objetiva da realidade (MERLEAU-PONTY, 1991), realçando a captação intuitiva previa a captação racional e científica. O autor compreende que os fenômenos, os fatos da realidade, nos chegam como experiências vitais, como presença ontológica, e por isso podem adquirir um valor e uma significação vital, como uma experiência vivida, como uma “corporeidade vivida”.

4.6. A vivência como método

Diante dessas correntes epistemológicas, surge a premissa da importância da construção de um conhecimento vivencial, quer dizer, a possibilidade de valorizar e realçar a vivência como experiência “cognoscitiva” original, tomando seu apoio sólido não na razão, mas na intuição e no sentimento. Como vimos, pressupõe-se que é na primeira resposta intuitiva que o pensamento se fundamenta. A experiência da vida, do próprio Eu como unidade viva, revela-se intuitivamente como aquilo que é para nós o mais íntimo, como uma resposta ao enigma da vida a partir daquilo que vivenciamos em nosso íntimo, em primeira instância, como algo não explicado.

Era comum nas falas das mulheres haver o reconhecimento do benefício do simples fato de vivenciar (nas sessões) outras experiências, pois eram experiências diversas das que elas vivenciavam cotidianamente. Era como viver de outro modo a realidade, em sua constituição original. Fátima (D.C.17., 10/06/2009) uma vez comentou que sempre que ela estava com “uma preocupação na cabeça”, com a “cabeça cheia”, as vivências no grupo lhe traziam um relaxamento e isso lhe possibilitava “pensar melhor na maneira como precisava fazer”. Lúcia, nessa ocasião (D.C.17., 10/06/2009), comentou que sempre que estava com uma preocupação, fazia de tudo para ir ao grupo. Maria (D.C.17., 10/06/2009) ressaltou que aquele era um “espaço especial”, que ela “não tinha esse espaço em casa”, pois mesmo quando estava cheia de problemas, no grupo ela se sentia em paz.

A partir da concepção de Dilthey (1994) sobre a vivência, pode-se entender que a capacidade de “pensar melhor”, enfatizado pelas participantes do grupo e emergida nos momentos vivenciais, relaciona-se com a capacidade de entrar em contato

intuitivamente com a realidade. Para o autor (DILTHEY, 1994), a intuição é um meio original para a compreensão da vida e somente a partir desta função psíquica o enigma da vida pode chegar a ser pensado, racionalizado e compreendido. A intuição é uma forma de conhecimento que se configura como um pré-sentimento- não formulado ou explicado primordialmente em suas razões causais, pois se reveste de sensações e percepções ainda inconscientes e não explicáveis da realidade.

Também sempre foi enfatizado o quanto era importante aquele momento em si, independente de qualquer benefício utilitário concreto, pois “*embora que seja só aquele momento de tá lá*” já valia à pena (GARDENÊNIA, E.Q., 23/10/2009): “*vale a pena o esforço, nem que seja por um minuto de felicidade*”. Em várias ocasiões foi ressaltado o aspecto pedagógico e orientador das vivências ocorridas no grupo de autoestima, relacionando-as com a aprendizagem, a descoberta, a possibilidade de receber e dar conselhos, de espalhar e relaxar. Para Maria (E.Q., 23/10/2009), o grupo era um lugar onde se podia “*enxergar melhor o que fazer*”.

Afirma-se, então, a proposição de que a vivência é uma experiência tanto ontológica, quanto epistemológica, mas como é então que ela pode se constituir como método? Abre-se dessa compreensão uma nova problematização.

Góis (2002) concebe que a vivência é irreduzível, assim como o próprio Ser, ressaltando sua qualidade ontológica: “A ontologia é o lugar do Ser onde a epistemologia não entra, pois o Ser é estético, instável, expressivo e imanente-transcendente” (p.69). Aqui, Ser e vivência se fundem, superando o próprio significado da experiência. Almeida (1994), por sua vez, concebe que a vivência tem duas dimensões: uma epistêmica e outra ontológica. A primeira possibilita dar-se a conhecer o que É. A outra é a vivência em si mesma, como experiência de total integração e fusão com a vida: ela É! Assim, a vivência, em seu mais inaugural instante de manifestação humana, é ontológica. Podendo desdobrar-se e caminhar para a construção de um conhecimento, de uma compreensão, de um significado: é epistemológica. Como é, então, que a vivência pode se desdobrar em método?

5. A ARTE COMO UM MÉTODO VIVENCIAL: O SIGNIFICADO CONSTRUÍDO NA COMUNIDADE DO MARROCOS

Retomo aqui a indagação que realizei no início do capítulo anterior. A própria simplicidade da proposição de podermos vivenciar a realidade traz em si um profundo desafio para o homem e a mulher ocidental: esta experiência dar-se de maneira natural, no sentido de que facilmente a podemos aceder? Ou exige de nós, homens e mulheres forjados em uma sociedade ocidental moderna racionalista, um esforço para a ela retornar? Podemos nos tornar novamente capazes de sentir, sensibilizar-nos, emocionarmos intensamente, diante de séculos de um processo civilizador (ELIAS, 1990) que reprimiu, oprimiu, bloqueou, negou, desqualificou e nos distanciou dessa experiência original? Como retornar a essa percepção original, estética, afetiva, corporal, transcendente-imanente e criativa da realidade de nós mesmos e da vida? Como retornar a este estado de estar intimamente religado à vida? Como retornar a esta experiência de sentir-se vivo e pleno, diante de uma realidade de pobreza, fome, sofrimento, abandono e desamparo? Como superar criativamente a realidade de opressão, criando novas condições de existência para além do que está dado?

Será, então, necessário para nós criarmos um método que nos possibilite a vivência da vivência? Que nos possibilite uma reaprendizagem afetiva dessas funções originárias da vida (TORO, 2005) - proposta pela Biodança- tão encobertas e ofuscadas pelo o uso excessivo de nossa racionalidade e crescente desmistificação da realidade (TERRIN, 2004) ou pelas distorções socioeconômicas que engendram condições de adoecimento, degradação e subdesenvolvimento humano? Será necessário recuperar espaços que desde sempre fundamentaram a vida humana e facilitaram esse retorno às origens da própria reflexão? Será necessário, então, recuperar certas condições que forjam essa qualidade da experiência, tão necessárias a estruturação da individualidade e coletividade humana?

GÓIS (2002) ressalta que a grande patologia da civilização moderna é a repressão ou negação da vivência, subordinando toda nossa vida humana ao julgo da consciência racional, impossibilitando-nos viver a vivência. Vislumbro nesta problematização, nestas diversas perguntas, pistas fundamentais para entender em que medida a vivência pode ser concebida, para além de sua essência ontológica e epistemológica, como método, focada nesta pesquisa: a arte como um método vivencial de grupos populares. Dialeticamente, não seria este um método que, como afirmou Góis (2002), será capaz de “realizar o caminho de volta...”? (p 70). Não significará este

método uma possibilidade de realizar, tal como o concebeu Nietzsche (1999, p.159) sobre o surgimento da música alemã, “(...) um retorno a si mesmo, um bem aventurado reencontrar-se (...), Por fim agora, traz seu regresso à fonte primordial do seu ser (...)”?

Entendo, assim, que a questão central a qual devo debruçar-me para entender em que medida a arte pode constituir-se como método vivencial é entender, dialeticamente, de que modo ela pode constituir-se como um caminho de regresso a vivência, já seja em seus aspectos antropológicos, simbólicos, psicológicos e cosmológicos. Quais vias deverão ser abertas nesse sentido? Quais condições estão implicadas para a realização dessa jornada?

Passo, então, a considerar nesse capítulo a expressão artística como linguagem simbólica, criativa e vivencial; como um sistema simbólico imprescindível para a expressão, objetivação e deflagração da vivência, pressuposto fundamental para a construção de uma concepção de arte como metodologia vivencial. Seguindo essa argumentação, estendo a consideração do artístico ao referencial teórico-metodológico da Biodança, já que esta abordagem constrói-se a partir da dança e da música como elementos constitutivos de sua estruturação como “uma metodologia vivencial”. Ela vem representando, por isso, um dos marcos teórico-metodológicos da Psicologia Comunitária (GÓIS, 2005, 2008). Finalmente, parto para a exposição de alguns pressupostos sobre como a experiência artística pode ser vinculada a uma práxis de libertação no campo da Psicologia Comunitária.

De fato, todas as considerações que aqui serão feitas fundamentam-se, ao mesmo tempo, nos sentidos dados pelos moradores e participantes do grupo de autoestima da comunidade do Marrocos. A partir de suas falas, reflexões, debates, expressões artísticas, relações, costumes, valores e tantos outros aspectos da vida comunitária apreendidos no cotidiano, é que busquei construir uma compreensão sobre o significado da arte como método vivencial. Sendo assim, esse significado foi emergindo a partir da convivência, da observação, da escuta atenta, da sensibilidade, disposições que me possibilitaram ir apreendendo sentidos implícitos, ocultos ou explícitos, revelados nas diversas situações das quais participei no grupo de autoestima, assim como fora dele.

Minha escuta, então, estendeu-se para os diversos espaços comunitários formais e informais, em cujos significados atribuídos a experiência artística se enunciaram na globalidade do viver, já seja no lazer, no prazer, no trabalho, nas representações, nas relações, no modo de vida daquelas pessoas, como dimensão estética e concreta da vida. Relembro, como já explicitado no capítulo sobre metodologia, que os dados dessa

pesquisa foram obtidos a partir da observação participante realizada no campo e dos diálogos que emergiram na entrevista qualitativa grupal.

5.1. Arte: um caminho de regresso à vivência

Considerarei a arte - baseando-me na concepção de Cassirer (1991) de que a linguagem artística é uma linguagem simbólica - como uma forma de aceder a esta experiência inefável e pré-reflexiva que é a vivência, como uma forma de expressá-la, manifestá-la, objetivá-la, comunicá-la e, assim, levá-la a sua compreensão (PINHO, 2003).

Neste momento, a busca desde a qual retomo a temática levantada por Dilthey (1887 *apud* AMARAL, 1987) sobre a existência de uma especial e estreita relação entre vivência e arte, tem o objetivo de explicar como a arte pode viabilizar o desafio de retornar a esta experiência original. O objetivo aqui não é mais encontrar na arte um caminho para tornar a vivência compreensível, mas justamente o inverso. Trata-se de entender de que modo ela pode viabilizar um processo psicológico de despojamento da necessidade de compreensão, de percepções unicamente racionais, explicativas, analíticas e reflexivas, centradas no intuito de construção de uma versão puramente concreta, científica e utilitária do mundo.

A arte deve representar aqui um caminho para viabilizar a entrega ao instante, ao imediato, ao sensível, ao irracional, ao criativo, ao mitológico e transcendental. Deve constituir-se como um caminho para exaltar a vivência, intensificá-la, torná-la possível de ser vivida em si mesma. Nesta investigação, esta compreensão será de extrema validade, fundamental para entender de que modo os grupos populares, ao estarem configurados como espaços vivenciais (enfocando a expressão artística plástica, o teatro, a dança, o canto, a música, etc.) podem forjar nas pessoas experiências libertárias de amor, de recriação de si mesmo e de transformação da realidade social (GÓIS, 2002, 2008).

Para entender esta relação, volto a perguntar como o fez Gadamer (1991): “o que nos diz a experiência do belo?”. É do intento de voltar a compreender a enigmática comunicação que encerra a linguagem artística, que também podemos voltar a entender o que ela pode representar para o retorno a esta experiência vivencial, engendrada nos enigmáticos caminhos dos processos criativos, em suas origens, em seus modos de

operar, nas funções por eles evocadas: encontraremos aí o nexos que vincula vida, vivência, arte, humanidade e libertação?

De um modo imediato, na comunidade do Marrocos, considerei que à dimensão estética, em uma perspectiva ampla- referente aos aspectos antropológicos, psicológicos e cosmológicos - era pouco vivenciada. De um modo específico, encontrava-se ocultada e mesmo negada diante das condições concretas, econômicas e socioculturais as quais estava submetida aquela população, .

Esta negação manifestava-se para mim a partir da própria estrutura física, do modo como se configuravam as casas: chamava-me atenção a falta da existência de plantas, a quase ausência de cores ou pinturas, a não existência de objetos ornamentais ou simbólicos nos lares, já seja um quadro, uma flor, uma foto, uma imagem. As ruas eram sempre cheias de lixo e lama e de um cheiro forte de esgoto. O foco e a prioridade na luta pela sobrevivência pareciam tornar a experiência do viver alheia à dimensão estética da realidade. Era como se toda a estrutura física estivesse limitada e voltada para um sentido prático e concreto da vida, para a sobrevivência, onde a precariedade e a carência da estrutura material justificavam as limitadas possibilidades de manifestação do belo.

Para mim era contrastante essa realidade urbana, pois ali ainda existia uma a riqueza da natureza que ainda mantinha-se preservada nas áreas desocupadas, fazendo emergir espontaneamente o belo: na vista do céu aberto, nos pés de carnaúbas, nas montanhas, no pôr-do-sol, nas plantas que nasciam espontaneamente, sem que as mãos do homem cuidassem em cultivar. Estes eram ainda vestígios da beleza, preservados pela natureza, mas que embora ainda presentes e disponíveis, pareciam despercebidos pela maioria das pessoas daquela população, já que não eram cuidadas. Sei que nestas reflexões podem estar presentes mais uma vez o estranhamento entre culturas e nos modos de configuração da realidade sociocultural, como já evidenciado, podendo denotar aqui diferenciações sobre conceito de beleza e de cuidado.

Entretanto, a consideração de uma negligência em relação ao belo, em suas diversas possibilidades de manifestação e funções humanas, afirmou-se pela negação e desvalorização sociocultural e cotidiana sofrida pelos moradores em relação a essa dimensão da realidade, denotando já aí os sinais da dominação de uma ideologia utilitarista, capitalista e racionalista a qual estavam submetidos. Afinal, a beleza estava ali, pois como concebe Morin (2003b), o espírito humano pode se abrir ao mundo que se manifesta “pela estética, pela emoção, pela sensibilidade, pelo encantamento diante

do nascer e do pôr-do-sol, da lua (...) dos enfeites naturais dos animais; e essas emoções vivas estimularão a cantar, desenhar, pintar” (p. 40).

Posso dizer que ao longo do período de um ano em que estive na comunidade, apenas três casas me chamaram atenção nesse sentido: a casa da Francisca, da irmã da Gardênia e da Lúcia. A primeira tinha sido projetada e construída pela própria moradora, que teve uma evidente preocupação arquitetônica na projeção dos espaços. Como já ressaltai, esta moradia era considerada a “mansão” do Marrocos. Sempre que entrava lá eu me surpreendia pela atenção, dentro de uma simplicidade, que a Francisca tinha com a dimensão estética: havia sempre um jarro de flores sobre a mesa de jantar, ao fundo da sala mantinha um altar com imagens de santos e flores, a disposição dos móveis construía uma configuração estética. A casa da irmã da Gardênia era a única da comunidade que tinha, na fachada pintada, um pequeno canteiro de plantas, aspecto que a destacava das demais e que, segundo ela, provocava “*inveja*” das vizinhas. Também na frente da casa da Lúcia havia flores vermelhas e amarelas, plantadas na entrada, as quais ela sempre relatava que gostava de regar.

5.1.1. Sentidos da arte

Encontrei nas definições das participantes do grupo muitos sentidos e definições atribuídos ao que é a arte e a atividade artística, estando estes pautadas nas experiências que tiveram no grupo de autoestima, em outras experiências de aprendizado de técnicas artesanais, como também nos costumes, representações e valores sociais dos modos de vida daquela comunidade. Ressalto que os sentidos encontrados, por um lado, diferenciavam-se de uma concepção mais intelectualizada e conceitual da arte, aceita e praticada na sociedade contemporânea. A saber, segundo Aumont (1992), o marco conceitual que define a concepção de arte contemporânea e sua função social refere-se a um âmbito específico da estética, voltada para a contemplação, a apreciação do belo ou mesmo para expressão autêntica e original da individualidade de um autor.

Mas por outro lado, percebi que de algum modo o lugar da arte na vida daquelas pessoas coincidia - porém de uma maneira ainda mais negada - com o negligente lugar que a atividade artística ocupa de um modo geral na sociedade contemporânea. Quer dizer, como uma atividade de pouca utilidade para a manutenção da vida, para a ritualidade, para a transcendência, para a expressão criativa do Eu, para a experiência

religiosa, para a construção coletiva e cultural dos fundamentos de uma sociedade humana.

Como ressalta Menezes (2009), em referência a representação da dança indígena Guarani, esta tem uma função fundamental e estruturante para a afirmação da identidade cultural desse povo, funcionando como alicerce para a construção e organização de um corpo sociocultural que, ao mesmo tempo em que fortalece a coletividade, resguarda a singularidade, possibilita a confecção da “Pessoa Guarani”. Entretanto, encontrei na comunidade do Marrocos a arte desenraizada das tradições e dos costumes, da estrutura sociocultural daquela coletividade humana, dos modos de representar e simbolizar a realidade, de construir valores e compreensões do viver, de fundamentar sua religiosidade e sua cosmovisão, de construir caminhos possíveis e criativos para o enfrentamento do viver e para o desenvolvimento pessoal.

A experiência artística, quando vivida pelos moradores, estava quase que exclusivamente relacionada ao aprendizado de técnicas artesanais, à habilidades manuais para construir objetos de utilidade prática, que pudessem representar uma forma de sustento e de ganhar dinheiro, realçando seu caráter concreto, econômico e utilitário. Sobretudo, o aspecto da criação, da originalidade, da imaginação, da expressão do eu e do simbolismo mitológico, pareceu ser uma dimensão pouco explorada pelos moradores. Como, por exemplo, no caso da Gardênia que fazia tapetes para vender e com isso se mantinha; no caso da Francisca, que fazia redes com pedaços de plástico como forma de preencher seu tempo e que também podia ganhar algum dinheiro; de uma moradora que pintava figuras sacras em telas de pano, copiadas de figuras de “santinhos”, para enfeitar a igreja; da Lúcia que fazia toalhas com crochê para vender. Em uma das falas das mulheres essa ideia fica clara:

Nós já também tivemos um momento de arte aqui com o grupo da Eunice que a gente fizemo aquelas boneca de lã. A gente fizemo e teve gente que ganhou até dinheiro fazendo boneca de lã e foi umas duas ou foi três semanas a mulher vinha lá da Mil Ideias (loja) e ensinou a gente fazer aquelas bonequinhas de lã. Aí veio o biscuit também, né. (...) Eu não sabia nem como é que fazia uma flor, aprendi fazer flor na época, do meu jeito, né. (GARDÊNIA, E. Q., 23/10/09)

Gardênia, sempre destacava essa dimensão de sustento da arte, como enfatizou nessa fala (E.Q., 23/09/09): “ *Eu acho que a arte é uma técnica também de sobrevivência, né, porque se você bem entender tudo que se faz você pode ganhar*

dinheiro e é uma arte que você aprende e ensina seus filhos e vai passando de geração.” Em outros relatos da entrevista coletiva (23/10/09) emergiram um caráter mais vinculado ao lazer, a diversão, a distração, aspecto também muito negado na vida dos adultos, ainda que permitida para as crianças, pois estes deveriam estar sempre voltados para o trabalho. Estas percepções puderam confirmar-se nas falas que emergiram, quando indaguei sobre o que é arte para elas, como viviam a experiência artística e se a arte era algo que existia no cotidiano delas.

Não, aqui bem arte pra nós que eu acho assim uma arte de uma pintura e uma coisa como para os meninos é uma capoeira, um futebol. Pra criança tudo é uma arte, agora pra nós não. Pra nós, se nós for fazer, é ridicularidade. “-Ah, vai um bocado de mulher gorda correndo atrás de uma bola! Vixe, o pessoal vai achar né... Então, a arte que a gente... essa nossa arte, que nós faz de pintar e tudo, é uma valorização.”(FÁTIMA, E.Q., 23/09/2009)

Uma vez (D.C.29., 14/10/2009), Fátima comentou que poucas pessoas participavam daquele grupo porque achavam que não iam aprender nenhum ofício útil para ganhar dinheiro, não se interessando pelo tipo de atividade que ali realizávamos. Essa opinião também foi afirmada na fala da Gardênia (E. Q., 23/10/2009):

Teve gente que chamaram até nós de ridícula, porque quando nós tava ali dançando- eu não sei se vocês lembra daquele dia que nós tava dançando mulher com mulher- né, e chamaram nós de ridícula, porque aquilo ali era uma coisa ridícula. Aí eu não achei não. Pois é, não é ridicularidade nós dançar não. Nós tamo só se divertindo.

Maria (E. Q., 23/10/2009) também enfatizou que “*durante esse ano que nós completamos de grupo da autoestima eu sofri muita discriminação dentro da minha casa por eu tava participando desse grupo, né*”. As participantes ainda assim ressaltavam que não sabiam desenhar, pintar, relatando que não se sentiam capazes de realizar nada artístico. Como afirmou Maria (E. Q., 23/10/2009), “*Eu nunca soube desenhar, nem quando eu estudava nunca soube desenhar não, não vou mentir né. (...)*”.

Segundo Loschi (1979), historicamente a arte, em seu sentido mais original, não possuía em si uma finalidade de construção de resultados formais e estéticos em si mesmos. Ela era um modo muito peculiar que o homem, desde os primórdios de sua origem, quando ainda estava vinculada a “ciência” e a religião, utilizou para aceder e conectar-se com uma dimensão insondável e incognoscível da realidade, referente à origem do mundo, ao sentido da vida, ao milagre e o mistério da vida e de nós mesmos.

Essa enigmática linguagem representava a configuração de um contato sensível, imediato e ao mesmo tempo transcendente com a vida em sua forma mais original.

Eliade (1991) também ressalta, a despeito dos valores ocidentais europeus de racionalidade e cientificismo, a importância da função do símbolo, como um instrumento autônomo de conhecimento. “Começamos a compreender hoje algo que o século XIX não podia nem mesmo pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais podemos extirpá-los” (ELIADE, 1991, p.7). Nesse sentido, o autor ressalta que o simbolismo é consubstancial ao ser humano, precede a linguagem e a razão discursiva, revela certos aspectos mais profundos da realidade, respondendo a uma necessidade de “revelar as mais secretas modalidades do ser humano” (p.9).

Nietzsche (1999) considerou a arte como uma atividade propriamente metafísica da vida, se referindo a um sentido existencial nela imbricado, embora haja concebido que a cultura ocidental moderna denegriu seu sentido mais profundo, vivo em seus aspectos originais. É que para este filósofo existencialista, desde o surgimento da cultura alexandrina e da emergência da cultura socrática, a arte se converteu em uma “tendência vazia e disparadora para a diversão”, despojada de sua “verdadeira dignidade”, limitada a “produzir um deleite externo com o jogo” estético, destinada principalmente a ser objeto de crítica e contemplação, rebaixada de seus propósitos genuínos (NIETZSCHE, 1999, p.158).

A concepção filosófica de Nietzsche (1999) é de que a arte - nos seus moldes originais (comparando-a aos moldes da tragédia grega) guarda um profundo significado para o fundo mais íntimo e vital do ser humano, revelando-se como um modo mais profundo e sério de considerar os problemas éticos, pois aponta para uma sabedoria dionisíaca, para uma nova forma de existência. Por isso, este filósofo acreditava que, especialmente para o homem moderno, aferrado a uma visão racionalista e utilitarista da vida, mais também se enfrentado com os limites de sua ciência e de sua existência racionalizada, a arte representa uma “bebida curativa necessária para nossos tempos”, trazendo um significado profundo para o regresso a fonte primordial do seu ser (NIETZSCHE, 1999, p.159).

Também, partindo deste referencial, Roger Garaudy (1980) considerou o surgimento da “nova dança” no princípio do século XX, em seus novos parâmetros e propósitos, o resgate de um sentido original da arte: “(...) o que foi a dança para todos os povos, em todos os tempos: expressão, movimento do corpo organizado em sequências

significativas, de experiências que transcendem o poder das palavras e da mímica (ROGER GARAUDY, p.13). Nesta perspectiva, o autor considerou a arte uma resposta a um problema vital do homem moderno, como já citado.

Nestas concepções e sob estas condições, a arte é ressaltada como um tipo especial de atividade humana, como um tipo especial de processo psicológico criativo, de percepção e de experiência do mundo. Como vimos, em seu substrato mais profundo, para além da formalização estética poder representar uma forma de conhecimento concreto, científico, racional ou utilitário, ela é um modo peculiar de experienciar e relacionar-se com a vida.

Se partirmos da compreensão, como o fez Cassirer (1999), de que todos os sistemas simbólicos de nossa cultura, ciência, arte e religião, são todos eles esforços dos seres humanos para captar suas experiências e expressá-las em formas que possam comunicar, Nietzsche (1999) ressalta que, para além dos objetivos cognoscitivos, os impulsos criativos partem de uma necessidade humana fundamental de mergulhar, dissolver-se e fundir-se na experiência da vida em sua qualidade de superabundância. Esta necessidade, impulso, desejo ou vontade, surge de uma condição humana fundamental: a de habitar conjuntamente o mundo terreno e divino, de ser indivíduo e ao mesmo tempo parte integrante de uma comunidade, de estar inicialmente distante da unidade original e da eterna busca e desejo de voltar a esta unidade.

Eliade (1991) também concebe que o simbolismo está vinculado a necessidade de reencontrar uma marca da lembrança de uma existência mais rica, mais completa, quase beatificante, de recuperar a experiência do paraíso perdido. Neste mesmo sentido, Dilthey (1966 *apud* AMARAL, 1987) afirmou que tanto o poeta quanto o filósofo estão em busca de se conectar com o enigma dessa unidade, voltar a ser um com a vida. O filósofo conhecendo, desvendando seus mistérios. O poeta experimentando-a simplesmente.

Por isso, quando se trata de voltar a encontrar-se unido a vida, a captação artística é mais apropriada e eficaz, pois conhecer desde a experiência artística é estabelecer um vínculo de estreita comunicação com a raiz mais funda da vida, é fundir-se a ela, é plasmar-se e dissolver-se na unidade original. Quando se trata de unir-se a vida, o sentir é mais apropriado que todo nosso pensar, por que quando sentimos, nos acercamos da vida. (PINHO, 2003, p.79).

Tudo o que é vivido o é, sem buscar razões para explicá-lo, sendo por isso a vivência critério de verdade para si mesma. Quando vivenciamos estamos mais imersos em viver simplesmente e isso nos basta. Todo o vivido é assim algo íntimo e próximo, algo no qual nos percebemos enigmaticamente e misteriosamente enlaçados a partir da nossa própria existência e experiência de existir. Por isso a arte pode ser concebida como um “pressentimento de uma unidade restabelecida” (NIETZSCHE, 1999, p.98).

Considero que na comunidade do Marrocos, diante da negação da experiência da dimensão estética, uma das formas como essa população vivenciava essa necessidade era, privilegiadamente, através do uso do álcool e da droga, onde a música também demarcava um sentido de festividade, embora desvirtuado pela violência e degradação social que dessas circunstâncias emergiam. Era comum, as mulheres relatarem com muita insatisfação que a única diversão dos maridos nos fins de semana era beber vários dias sem parar, até o estado de embriaguez. A bebida acontecia nos bares ou nas portas de casa, estando sempre acompanhada de música, dança e mulheres (não casadas), mas posteriormente também de agressão e brigas domésticas.

Em seu aspecto positivo, Gardênia muitas vezes comentou o quanto ela gostava de dançar e que adorava as festas que aconteciam na casa da sua mãe, onde ela tinha a oportunidade de dançar e se soltar, utilizando também a bebida alcoólica para ficar mais solta. Dizia que somente aí ela soltava seu lado moleca, que na verdade era uma característica muito própria sua, comparando esta experiência às que ela vivenciava no grupo de autoestima ou em outros grupos de cunho lúdico e vivencial:

Eu já tive isso fora em outros tempos, porque toda vida eu gostei de ta envolvida em qualquer coisa, né, e foi numa época que meus filho era pequeno e eu participei de um projeto de mulher chefe de família. (...) Eu fazia pintura, eu brincava, eu dançava, eu pulava corda, eu brincava de carimba lá. E quando eu chegava em casa eu era uma mulher séria e quando eu chegava lá eu era a moleca, porque eu sou moleca. Eu só não tenho é tempo, mas se eu tivesse oportunidade eu jogava de bola, brincava de carimba, dançava toda semana e só não tenho é tempo, né. Agora, depois de tantas coisas, já ta com duas vezes que eu bebo cerveja e não fico beba, porque eu bebo por causa que eu fico dançando, eu danço muito e gosto muito de dançar e eu fico com sede. (...) Eu sou uma moleca, agora eu não tinha a oportunidade de botar essa molecagem pra fora. Toda vida eu fui a boba da classe, da onde eu trabalhava eu era a boba do trabalho

sabe, eu sou uma molecona, só não tinha a oportunidade de botar pra fora e aqui todo mundo tem. (GARDÊNIA, E. Q., 23/10/2009)

Compreendo que estas situações relatadas, a partir da ingerência de álcool e drogas, funcionam para a referida população como uma oportunidade ímpar de vivenciar essa necessidade profunda de alcançar um estado dionisíaco, como ressaltou Nietzsche (1991). Quer dizer, de alcançar um estado de perda da consciência desde o qual a alegria, o exagero, a soltura, o encontro e a dissolução entre as pessoas eram exaltados através da “embriaguez”, da entrega e do êxtase. Moffatt (1984) enfatiza o como os bailes comunitários, regadas pelo uso de álcool, são momentos que possibilitam exprimir alegria e até um sentido religioso, funcionando como uma espécie de psicoterapia popular. Percebi que esta experiência era também vivenciada, embora com menor intensidade, na participação das missas e cultos religiosos, onde as pessoas tinham a possibilidade de se conectar com uma dimensão transcendente da realidade, cantando e orando conjuntamente.

Particularmente, a música era bastante presente na comunidade, não sendo raro escutar no dia-a-dia um rádio tocando alto em muitas das casas. Ressalto, entretanto, que o tipo de música acessível àquela população, difundida e estimulada por uma ideologia de massa da classe dominante, parecia-me limitante no que se refere a uma função de humanização. Por um lado, enfocava a diversão, a brincadeira, o jogo com o movimento e o prazer corporal. Mas por outro, os conteúdos sempre enfocavam brigas, desvalorização da mulher ou hiper valorização de um papel sexual de submissão, exploração e posicionamentos machistas.

Esse tipo de música parecia reforçar - para além da consideração de uma questão de gosto - uma ideologia de dominação e desqualificação nas relações, focada exacerbadamente em uma dimensão material e concreta, em uma consideração mecânica e desqualificativa do corpo, revestida de pouca imaginação, distorcendo as possibilidades de manifestação poética da realidade. Uma vez na casa da Gardênia (D. C. 28., 07/10/2009) as participantes colocaram um DVD de um conjunto que elas diziam adorar, que falava que tinha que mexer a “bundinha”, “rebolar até o chão”, etc. Gardênia, sua filha e Milagro dançaram muito animadas, entusiasmadas com habilidade de realizar aquela dança, não se importando com o sentido das palavras: o principal era o movimento.

Segundo Amaral (1987, p.36), Dilthey ressalta que a poesia deve “reunir as condições fundamentais para esgotar o nexos vivo contido nas vivências”, de modo que a

ligação entre a vida e experiência do viver seja exacerbada através da força da fantasia. Por sua vez a fantasia é a “arma poderosa do poeta, que lhe permite apreender diretamente o conteúdo vivo das vivências em toda a sua transcendência e pureza” (p.36), no sentido de despertar e provocar o surgimento de objetivos e ideais orientadores do agir no mundo em consonância com o sentimento pessoal de vida, condizentes e enraizados na vida e em suas finalidades mais profundas. Para Dilthey (1906 *apud* AMARAL, 1987, p.36)

A fantasia é, assim nós vimos, tecida conjuntamente com todo o nexos psíquico. (...) Desejos, temores, sonhos do futuro transcendem a realidade; todo agir é determinado por uma imagem de algo, que ainda não é: os ideais da vida caminham na frente do homem, Isto é, pela humanidade adentro e conduzem-na ao encontro de fins elevados...

No grupo de autoestima, percebia que os aspectos expressivos, simbólicos, criativos e transcendentais da atividade artística vinham aos poucos sendo recuperados. No início, a tendência das participantes era pensar que não sabiam fazer algo, ter medo de errar, movidas pelo mandato social de ter que fazer algo dentro de um padrão considerado bonito, aceito ou útil, assim como elas vivenciavam em outras situações cotidianas.

Em algumas sessões nas quais usávamos pintura, colagens e desenho, eu me indagava sobre o sentido que de fato havia para aquelas pessoas essa atividade, já que era algo tão distanciado de sua experiência cultural. Percebia que nas atividades em que se utilizava costura, elas realizavam com mais facilidade, por ser uma atividade costumeira. Também em geral, as representações, em sua maioria, guardavam uma correlação muito direta com a realidade concreta. Refletia, então, sobre as possibilidades de estimular a criatividade e ao mesmo tempo fortalecer as experiências artísticas culturais daquela coletividade.

Posso citar a produção que as participantes fizeram em uma das sessões (D.C.26., 16/09/2009), na qual trabalhamos o tema sobre “o que fazíamos e construíamos com nossas mãos”, onde foi utilizada massinha de modelar. A Francisca fez miniaturas - com grande habilidade - das roupinhas que ela comprava para o neto, o que representava para ela uma demonstração de amor; a Gardênia fez uma miniatura dos tapetes que ela fazia. Em outras ocasiões, emergiam produções mais simbólicas e metafóricas, como na sessão na qual trabalhamos a primeira página do livro (D.C. 16., 03/06/2009). Nesse dia, a Fátima fez um sol, que representava a força e a alegria de

viver; Maria fez um emaranhado de pano, representando o caminho que ela percorria na sua vida; Gardênia fez uma flor, que representava como ela estava se sentindo naquele momento. Assim, em alguns momentos apareciam configurações mais concretas, em outros, emergiam sentidos mais metafóricos nas produções plásticas.

Fui compreendendo, então, que a atividade artística fomentada nesse grupo popular, sob os propósitos aqui enfocados, deveria, por um lado, construir-se a partir das experiências dos moradores, de seus valores e tradições culturais, sendo este um modo de não se converter em uma proposição artificial e desvinculada do modo de vida local. Mas por outro lado, a arte deveria também estimular a construção de novos valores, para além das ideologias de dominação que permeavam a cultura instituída, realizando o desafio de criar uma nova e mais humanizada cultura, que pudesse transpor os valores de opressão.

Desse modo, entendi que a atividade artística deve configurar-se como um espaço comunitário e uma atividade humana, que se volta para a estimulação do desenvolvimento das potencialidades humanas e, ao mesmo tempo, para o resgate e o fortalecimento das virtudes originais que fundamentam todas as culturas. Compreendo, diante dessa experiência, que o grande desafio de um grupo popular pautado nestes moldes, é resgatar e afirmar a arte, como o fez Vygotsky (2001), como um elemento constitutivo vital de toda cultura humana, ao mesmo tempo em que é uma possibilidade de manifestação do criativo e singular de cada individualidade.

Sombra (2009), ao explicar sobre as funções da arte na busca de interligar a Arte e a Identidade, partiu do referencial da Biodança e do Princípio Biocêntrico, postulado por Toro (2005). Desse modo, ressalta a relação entre a arte, os processos criativos e as possibilidades de recriação da própria identidade humana, já que a criação é uma condição da própria vida, em suas infinitas formas de manifestação. Para Sombra (2009, p. 61):

Sendo o homem manifestação da vida, a arte também é condição humana, ou seja, a sensibilidade e a criatividade estão presentes no homem. E é dessas duas dimensões que partimos para compreender a arte da vida e do homem, a arte na vida e no homem.

Ainda em sua dissertação, Sombra (2009) enfatiza que a dimensão humana criadora vincula homem e natureza, pois desperta no ser humano o mesmo movimento de transformação cósmico, estando o universo em um permanente movimento de criação que vai do caos à ordem. Para Toro (2002), a criatividade, como uma das linhas

de vivência do potencial humano, origina-se de um impulso vital criador, expressado no próprio ato de viver, sendo a criatividade humana uma extensão das formas biocósmicas existentes em cada indivíduo. Por isso cada pessoa é criador e criatura ao mesmo tempo.

Para Hegel (1986), a forma na arte não é uma pura imitação da realidade objetiva, mas é uma nova qualidade do Ser, uma nova e humana manifestação. Segundo Rilke (1995), para Rodin o belo é o que faz com que tudo apareça e ganhe seu lugar no mundo, o que dá consistência a toda realização. Na arte, o princípio formal, assim como na natureza, é uma manifestação e uma expressão genuína de uma interioridade, podemos dizer, uma aparição criativa do Ser, concretizado em sua força eterna e mutante de vida. “A beleza genuína, dado a força de comoção que exerce em nosso espírito, jamais poderia ser uma forma vazia: estará ela habitada pela mesma força invisível que percebemos ao olhar uma flor?” (PINHO, 2003, p.79).

Nesse sentido é que se pode considerar que a obra de arte possui um caráter ontológico, pois diz respeito à própria manifestação da vida, ao próprio milagre criativo dos processos de transformação e evolução. No processo de materialização, a energia misteriosa e inapreensível da vida logra expressão, passa a existir como forma concreta, como realidade do mundo humano, pois como o considerou Gadamer (1991), a obra de arte é uma ganância do Ser, é uma metamorfose e um fragmento da presença de algo.

Assim, também podemos entender que a manifestação artística pode ser um modo pelo qual a vida nos é revelada, assim como, a verdade pode se fazer clara, visível e material em toda sua plenitude e essência formal. Justamente a função dos símbolos artísticos é de manifestar nossa experiência da realidade desde uma percepção de suas propriedades expressivas, de plenitudes de aspectos emocionais e significativos, desde uma captação intuitiva (GARDNER, 1993). Também para Cassirer (1999), a arte é uma forma de pensamento, enriquecida por uma apreensão mais profunda da estrutura formal, em cujo aspecto físico se ressalta, de maneira mais vívida e original, a experiência interior e emocional.

A arte representa, nestes termos, uma verdadeira possibilidade de conexão com a experiência interior, com o mundo vivido, sendo ao mesmo tempo uma objetivação e uma configuração deste. Como sistema simbólico, torna possível captar a vida por si mesma, como ela é, objetiva e criativa em seu mistério (AMARAL, 1987), permitindo compreender o conteúdo vivo das vivências em toda sua transparência e pureza. Podemos entender que, se a vivência é a matéria-prima de toda arte, a linguagem artística é a voz genuína e pura da vivência (PINHO, 2003). Ao que a própria arte nos

possibilita aceder, sem redução, aí também está o poder que ela pode operar em nosso ânimo.

5.1.2. Re-significando os sentidos da arte

Somente aos poucos as possibilidades expressivas e criativas através da arte foram sendo abertas e redescobertas pelas participantes do grupo de autoestima, transpondo valores socioculturais que a limitavam a uma mera construção de produtos padronizados, voltados unicamente para finalidades concretas e utilitárias. Pude observar essa abertura na própria compreensão que as mulheres passaram a ter sobre a arte, como se pode ver no relato da Fátima, sobre o sentido da arte para sua vida:

O que contribui pra mim no meu modo de ver é assim. Contribui porque eu tô fazendo aquela atividade do meu Eu, mostrando o meu valor naquela atividade, naquela pintura, naquele sonho, naquele fechar de olho e ver aquele verde, aquela imagem. Como naquele dia que a gente tivemos lá no espaço e a gente fechamos os olhos e que eu vi o nenê chorando porque eu tava longe dele. Então, isso aí é o puxar o meu Eu, é o meu sentido, o que eu tô sentindo, o que é que eu tô fazendo. Então, eu acho assim que é uma valorização da gente, uma valorização grande (FÁTIMA, E. Q., 23/09/09).

Ao longo do tempo em que ocorreu o grupo de autoestima, as mulheres também passaram a ter uma maior atenção e percepção da dimensão estética, afirmando-a também na globalidade de suas vidas. Uma tarde (D.C.21., 19/08/2009) chegamos na casa da Gardênia e ela havia arrumado a sala, que antes funcionava como local de trabalho para a confecção dos tapetes. Ela havia colocado uma pequena flor de plástico rosa em cima de uma mesinha de centro e arrumado a estante. Logo que entramos e elogiamos a arrumação ela tirou um objeto de louça da estante e nos mostrou, indagando: “*Olha só o que eu encontrei no lixo, não é lindo?!*”. Desse dia em diante, esta estante da sala passou a ser decorada com muitas das produções artísticas que eram realizadas no grupo, como cerâmicas pintadas com giz de cera, por exemplo.

Em outra ocasião (D.C. 25., 16/09/2009), antes de começar a sessão, a Milagro me comentou, inicialmente de forma tímida, que havia feito um trabalho da escola de forma muito criativa. Explicou que, como não tinha dinheiro para comprar uma tela e fazer a pintura- como havia sido pedido pela professora - teve a ideia de utilizar um

pedaço de porta de armário velho e pintar com giz de cera derretido. Mostrou-me orgulhosa sua produção. Esse fato muito me surpreendeu, porque eu não achava que detalhes cotidianos da experiência artística, tais como este, eram considerados importantes para ela. Mas, entretanto, passaram a ser. Eu me indagava, intrigada, sobre o que estes simples fatos cotidianos poderiam significar para suas vidas.

Numa sessão posterior a esse fato (D.C.28., 07/10/2009), a facilitadora teve a ideia de propor que a própria Milagro pudesse facilitar a sessão do grupo, ensinando essa nova técnica que ela havia descoberto. Mais uma vez fui surpreendida. Nessa sessão, houve uma expressão mais criativa das formas, transpondo bastante os modelos e padrões que sempre elas buscavam seguir. Nesse dia participaram, além das mulheres, três crianças, sendo duas delas os filhos da Gardênia, como passo a relatar a partir do diário de campo:

Quando chegamos na casa da Gardênia, Milagro já nos esperava na porta. Mostrou outras produções que havia feito na cerâmica durante a semana, estas estavam penduradas na parede da casa da Gardênia como se fossem quadros. (...). Sentamos no chão da sala, onde foi colocada uma vela no centro. Milagro iniciou a facilitação.

Então, explicou - demonstrando segurança, valor e tranquilidade a técnica de esquentar o lápis na vela e riscar no azulejo. Afirmou que cada um poderia fazer o modelo que mais gostasse, mostrando os que ela já tinha feito, mas que depois de aprender como fazer, poderiam fazer o “que quisessem”. Deu o exemplo da pintura de florzinhas, dizendo que aquele era um modo mais básico, afirmando que era o desenho que ela mais gostava. Eu particularmente havia ficado surpreendida com outra produção sua, que tinha uma forma de fogos de artifício, configurando-se numa concepção mais expressiva.

Nesse momento, Milagro relatou para todos como ela havia descoberto a técnica, afirmando que havia usado sua imaginação, que havia descoberto um novo meio de fazer algo a partir do que sua mãe estava fazendo com o carvão... O filho da Gardênia comentou sobre sua produção: “é uma obra de arte, tá sabendo?”. (...) Milagro, então, que observava as produções, acompanhando o processo de todos a partir de sua função de facilitadora, comentou “alguns de vocês, estou notando, têm a delicadeza de pintar, vão fazendo devagar”. Comentou que estava lindo a flor que uma das

profissionais facilitadoras estava fazendo. Comentou ainda que seria ótimo fazer uma exposição, dizer a autoria de que cada obra ali produzida.

Perguntei-lhe de onde havia surgido o interesse e a facilidade de fazer aquelas produções. Milagro falou orgulhosa, que já tinha feito outras obras de arte no colégio, pois tinha aula de arte.(...). Nesse momento, a filha da Gardênia comentou como o dela estava feio, mas que ela queria fazer algo lindo para dar para a avó. Milagro passou a incentivá-la dizendo: “é só usar a imaginação, a criatividade. Você não tem que dizer que tá feio, tem que dizer que tá bonito”. Gardênia mostrou a produção do seu filho para o grupo - que passou a sessão inteira afirmando que queria fazer uma obra de arte- colocando-a logo na estante da sala para enfeitar (D.C.28., 07/10/2009).

A superação de uma expressão mais padronizada foi assim se afirmando, ao passo que cedia lugar para expressões mais espontâneas, que transpunham a preocupação com o bonito ou o feio, o que lhes possibilitava fortalecer um sentimento de valor pessoal (ROGRES, 1982) e de poder pessoal (GÓIS, 1993), fazendo-as se sentirem capazes de realizar algo diferente e original, como podemos ver na fala da Gardênia (E.Q., 23/10/09):

Nesse grupo aqui, né, a gente não se preocupa de fazer feio ou bonito, se errar, né... Tudo que a gente faz vocês acha bom. Tudo que a gente fala vocês acha importante, né, dá uma importância imensa. Eu sinto que tudo que sai da boca da gente vocês acha bom.

Também em algumas ocasiões, a arte passou a funcionar como uma forma de transcender aspectos da realidade concreta e imediata. Ressalto a sessão na qual foi proposta a pintura de janelas na parede do quintal da Fátima (D.C.4., 24/09/2008). Na sessão anterior a essa (D.C.3., 17/09/2008), as mulheres haviam expressado suas profundas angústias e tristezas, diante de situações de relacionamento muito difíceis, que envolvia o alcoolismo, a drogadição e a violência dos maridos. Lembro o quanto nesse dia nós, profissionais e pesquisadora, encerramos a atividade com um profundo pesar e reflexão. Eu, particularmente, fiquei com um sentimento de impotência diante de uma realidade tão dura e tão sofrida na qual aquelas mulheres estavam submetidas.

Mas a partir daquelas mesmas condições relatadas, a pintura de uma “janela na parede” foi algo muito significativo para elas e para nós. Foi como se a partir da arte, uma janela tivesse sido aberta em nossas mentes e corações. Certamente, a realidade

concreta não havia mudado naquele instante, mas havia mudado o jeito de percebê-la e senti-la. Nas pinturas que foram se configurando na parede, foram expressos, configurados e afirmados sonhos e desejos de uma vida feliz: abrindo novas possibilidades diante de uma realidade atual de sofrimento.

E foi assim mesmo que lhes sucedeu internamente, como um efeito simbólico e alquímico dessa ação criadora: pintando num muro fechado e sem saída uma janela, as mulheres foram capazes de vislumbrar um sonho, um desejo, uma vontade, uma capacidade para realizar coisas. Simplesmente vivenciando esse sonho na arte, elas puderam sentir esperança para o viver. Vejamos na fala da Fátima (E. Q., 23/10/09):

No caso do que mais me tocou nos nossos dias de autoestima foi no dia da janela, que também eu não soube fazer muito bem aqui não. Não sei se vocês lembra da hora que a dona Z.- que não tá mais com a gente aqui mais, né, que é uma pena...- disse: “gente eu não sei desenhar!” Eu não sei e eu tentei aqui mostrar a minha e a dela, ela disse assim: “eu vou mostrar pro D. o que eu fiz, que ficou muito bonito.” E realmente a noite quando ele chegou ela queria ir lá em casa, mas como era escuro lá e tava escuro, ela disse “amanhã eu mostro.” Então, depois ela mostrou a janela que ela tinha feito, que ela tinha conseguido e que ela que não sabe ler, ela que não sabe escrever, ela que não sabe nem assoletrar o nome dela, fez e se sentiu muito valorizada naquela hora. E isso é o que eu quero dizer, o nosso valor que sempre vocês fazem a gente sentir naquela hora. Foi aquela nossa janela.

Assim, através da arte eram evocados sentimentos, emoções, estados de irreflexão, de silêncio e de irracionalidade. A arte pode ser, então, um caminho de abertura para o sentir, pois como o concebe Loschi (1979), a partir das concepções de Susanne Langer sobre a imagem plástica, esta é essencialmente de natureza presentativa, captando de forma expressiva aspectos empíricos e transcendentais da realidade em um só tempo, dando sangue e carne as imagens, concebendo-lhes presença e vida. O contato com a arte deflagra processos psicológicos coerentes com o próprio princípio que a gerou, condições da experiência do processo da própria gênese da sua criação: o retorno à vivência mesma.

Em referência ao ponto que aqui busco enfocar, compreendo que a atividade artística proposta no grupo de autoestima buscava evocar a vivência por si mesma, convocando as pessoas a retornar a uma raiz emocional, pré-reflexiva, pré-verbal,

ressaltando elementos constitutivos desde os quais repousava o estreito laço existente entre vivência e expressão artística, a partir de sua experiência íntima mais singularizada e mais profunda. Se for certo como afirmou Dilthey (1982 *apud* AMARAL, 1987) que a vida é um mistério insondável e que todo meditar ou pensar tem seu ponto de referência nesse elemento insondável, a arte pode nos voltar a abrir novas portas para além de uma realidade puramente concreta - por vezes opressora - e culturalmente condicionada.

A partir desse pressuposto, não cabe negar a importância da cultura, mas sua dupla e dialética função. Para Morin (2003b), a cultura preenche um vazio deixado pelo inacabamento biológico, próprio da condição humana. Nesse sentido, é ela que permite ao ser humano aprender, conhecer, desenvolver-se e humanizar-se. Mas por outro lado, ela é “o que nos impede de aprender e conhecer fora dos seus imperativos e de suas normas, havendo, então, antagonismo entre espírito autônomo e sua cultura” (MORIN, 2003b, p. 36). Na arte, esse antagonismo entre singularidade e coletividade pode ser superado, de forma a possibilitar a emergência de um caminhar criativo e original na construção do viver e da superação dos limites da realidade imediata.

Para Jung (1985), a arte simbólica é a expressão de uma força inconsciente arquetípica, presente em uma dimensão inconsciente coletiva da psique individual. Esta força, manifestada em imagens artísticas, deflagra uma forma ancestral de vivenciar e reagir subjetivamente – emocionalmente - frente a certas circunstâncias da vida. Elas exercem assim, uma potência instrutiva e orientadora. Ao manifestarem-se em linguagem pictórica, conservam uma forte energia psíquica, representando na consciência uma base somática do mundo instintivo. Assim, produzem uma impressão profunda, como nas situações reais, comocionando o ânimo e pondo de imediato o indivíduo em contato com a vida, em suas inúmeras possibilidades.

Eliade (1991) ressalta a necessidade de reavivar a imagem e a capacidade de imaginar como uma dimensão a-histórica e instintiva de todo ser humano, pois os símbolos jamais desaparecem ou se perdem na atualidade psíquica: eles podem mudar de aspecto, mas sua função permanece a mesma. Ainda que os valores da sociedade moderna tentem reduzi-la, mutilá-la, aniquilá-la ou anulá-la como forma de conhecimento. “Não precisamos dos poetas ou das psiques em crise para confirmar a atualidade e a força das imagens e dos símbolos. A mais pálida existência está repleta de símbolos, o homem mais realista vive de imagens.” (ELIADE, 1991, p.13).

Toro (2005) concebe que diante de situações sociais e concretas adversas, as vivências deflagradas pela dança e pela música, no contexto criado numa sessão de Biodança, por exemplo, tomam a emocionalidade como uma experiência suprema de contato com o real e com as possibilidades de sua transformação. A vivência é a fonte imediata de acesso ao inconsciente vital, a força instintiva e a energia original da vida.

O inconsciente vital (TORO, 2005) é uma instância da identidade que guia o organismo, criando uma disposição das funções vitais e originárias, de forma a possibilitar o ser vivo a seguir a direção de um impulso e de uma finalidade vital de realização, conservação, criação e evolução. O aperfeiçoamento evolutivo e a adaptação podem ser compreendidos, então, como um processo de transformação de si e da realidade, um movimento dialético de complexificação de uma estrutura vital a partir de processos de aprendizagem. Para Toro (2005), uma das características essenciais da vida é a auto-organização. O autor (ibidem), pautando-se nos estudos de Maturana, concebe que há em todo ser vivo a capacidade de “criar-se a si mesmo”, denominando este fenômeno de “autopoiesi”. Trata-se de uma sabedoria celular vital que impulsiona o Ser para se comportar em função do desenvolvimento da vida, da evolução e da sua preservação.

5.2. Arte e corporeidade vivida: um olhar focado no referencial teórico-metodológico da Biodança.

Dentre as diversas linguagens expressivas da arte que se utilizava no grupo de autoestima do Marrocos, ressalto aqui a dança e a música. Compreendo que estas modalidades artísticas adquiriram um lugar privilegiado. Para as próprias participantes, estas eram vivenciadas com mais facilidade: talvez por uma maior familiaridade cultural com estas manifestações? Como foi afirmado por uma das participantes:

Dançar, a gente dança, a gente ouve música, a gente imagina coisas, né! E tudo que a gente faz aqui, a gente imagina, e quando a gente fecha os olhos e imagina coisas... a gente usa massinha, argila, brochura, colagem... A gente também já tivemos a parte de toque, né!? Mas, as técnica do forró, toda vida faz e nunca deixa de fazer”
(MARIA, E. Q., 23/10/09).

Compreendo também que tanto a música como a dança evocam uma dimensão ainda mais originária e natural do ser humano, pois deflagram uma reação corporal e

emocional que naturalmente emerge a partir do ritmo e da melodia. Merleau-Ponty (1970) ressalta que a experiência estética nos chega, antes que ao nosso raciocínio e compreensão, aos nossos sentimentos, a nossa sensibilidade e nossa percepção, evocando nossa “corporeidade vivida” (MERLEAU-PONTY, 1970). Ela desperta novamente a emoção a partir de suas manifestações estéticas das formas, dos sons, dos movimentos e das imagens, possibilitando uma experiência intuitiva e criativa, ainda não articulada nem compreendida pela reflexão.

Góis (2002) enfatiza que o *logos* do mundo estético é o mundo sensível, desde o qual há uma unidade indissociável do corpo e das coisas. Esse autor, baseando-se na concepção de Merleau-Ponty (1993 *apud* GÓIS, 2002), enfatiza que o aspecto da corporeidade é imprescindível para unir o reflexivo a sua origem, pois o corpo, a partir de seu princípio de reflexividade e de visibilidade, é a origem e a base de um mundo sensível, selvagem e bruto, desde onde emergem as categorias reflexivas. Assim, para Góis (2002), o lugar onde a existência adquire sentido por si mesmo se enraíza na naturalidade corpórea e na espontaneidade animal, desde a qual o corpo não é negado, nem a expressão emocional reprimida, nem a manifestação criativa negada, nem os instintos proibidos. Este é, para este autor, o ponto de regulação e orientação do ser no mundo.

Recordo uma sessão (D.C.19., 24/06/2009) em que as crianças pequenas participaram: o filho da Lúcia de dois anos, a neta de um ano e meio e a sobrinha de quatro anos da Fátima. O momento vivencial se iniciou com um caminhar em duplas, ao som de uma música bastante rítmica e alegre. As crianças fizeram os mesmos movimentos dos adultos, estando elas muito animadas. O movimento rítmico foi deflagrado de forma muito natural, espontâneo, parecia que elas já “nasciam sabendo dançar”. As crianças não queriam parar, pois tudo aquilo era como uma brincadeira que as envolveu totalmente naquele instante. Na verdade, a intensidade e a soltura com as quais as crianças se entregaram a dança naquele momento, contagiaram as mulheres e a todas nós: foi um momento de intensa alegria e celebração, onde todos puderam voltar a dançar como criança.

Merleau-Ponty (1991, p.41) considera que a arte nos faz retornar a “uma ordem da existência, do homem existente, do mundo existente”. Por isso, ela nos convida irremediavelmente a vivenciar intensamente, a sentir, a transformar em acontecimento interno aquilo que nos dá a conhecer como conhecimento selvagem:

Diz-se que geralmente que o pintor no comove através do mundo tácito da cores e das linhas, se dirige até um poder de deciframento não formulado em nós que, justamente somente o poderemos controlar depois de haver exercido cegamente, depois de haver amado a obra (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 45).

A utilização da música e da dança nas sessões do grupo de autoestima se fundamentava, além de nas concepções sobre arte aqui já explanadas, no marco teórico-metodológico da Biodança. Esta abordagem, a partir da integração da vivência como categoria chave (PINHO *et al.*, 2009), vem representando um marco teórico-metodológico fundamental da Psicologia Comunitária, que permeia a totalidade da compreensão de mundo, de ser humano e de práxis libertadora (BRANDÃO, 1999).

Ressalto especialmente que - a despeito das várias formas desde as quais a linguagem artística vem sendo valorizada no campo das psicoterapias, a saber, como um instrumento de aperfeiçoamento metodológico para os objetivos terapêuticos, capaz de viabilizar de forma mais efetiva o processo de conscientização e verbalização de conteúdos inconscientes (PAIN; JARREAU, 1994)- a concepção da arte como metodologia vivencial, pautada nos fundamentos da Biodança, tem por propósito primordial estimular o vivenciar a partir da dimensão da corporeidade.

Como enfatiza Góis (2002), especificamente em referência a Biodança, o objetivo dessa abordagem é retornar a vivência mesma, pois esta, quando subordinada a consciência, reforça a patologia básica de nossa civilização, que nega o corpo e glorifica a razão, reprimindo a naturalidade corpórea e a espontaneidade animal (GÓIS, 2002, p.71). Considero nesse momento de fundamental importância aprofundar alguns fundamentos básicos dessa abordagem.

O chileno Rolando Toro (2005) criou o termo Biodança na década de 70 para expressar a ideia fundamental da proposta dessa abordagem: como uma “dança da vida”. Segundo Toro (2005), a Biodança é um sistema voltado para o desenvolvimento humano, a integração da identidade, a reeducação afetiva, a renovação orgânica e a reaprendizagem das funções originárias da vida. Esta abordagem pode ainda ser compreendida como um sistema teórico, mas, sobretudo, como um método vivencial que visa o estudo e o fortalecimento da expressão dos potenciais genéticos humanos através da estimulação de vivências integradoras por meio da música, do canto, da dança, da expressão criativa e de situações de encontro em grupo (GÓIS, 2002).

Sua metodologia consiste em induzir vivências integradoras, organizadas em cinco linhas de expressão do potencial biológico: vitalidade, sexualidade, criatividade, afetividade e transcendência. É pela combinação de música, integração grupal e dança (como movimento expressivo, espontâneo, criativo e estético) que esta abordagem espera encontrar um acesso privilegiado a dimensões pré-reflexivas da identidade, que dificilmente podem ser acessadas pela linguagem verbal ou pela atividade racional: um acesso a vivência biocêntrica (GÓIS, 2002). O que se pretende criar numa sessão de Biodança é um espaço de intensificação da vivência, uma experiência artística de ordem simbólica, ritualística e dionisíaca - como era na tragédia grega concebida por Nietzsche (1999)- que possibilite a experiência do mundo e da própria identidade como centro de vida e ao mesmo tempo como experiência transcendental.

Como ressalta Toro (2005), a dança nessa abordagem não se refere ao *ballet* clássico ou a outra forma de dança estruturada, mas se refere ao mesmo fundamento já explicitado sobre a arte no tópico anterior, desenvolvido pela concepção de dança moderna que, segundo Roger Garaudy (1980, p.13), restaurou o conceito de dança como: “movimento de vida que transcende o poder das palavras e da mímica, é expressão de emoções, é dotada de sensibilidade e plena significação existencial”. Para Toro (2005, p. 27):

Uma sessão de Biodança é um convite para participar em uma dança cósmica (...). A dança é movimento profundo que surge do mais entranhado do homem. É movimento de vida, é ritmo biológico, ritmo do coração, da respiração, impulso de vinculação a espécie, é movimento de intimidade. A dança é, portanto, a celebração de nossa comunidade com os homens e nossa legítima alegria de viver. Cada pessoa acaso sem estar demasiado consciente disso, está dançando sua vida.

Nestes termos é que esta abordagem caracteriza-se fundamentalmente como uma metodologia vivencial. Na teoria da Biodança (TORO, 2005), o conceito de vivência é elaborado a partir de Dilthey e Merleau-Ponty, porém se refere a uma “experiência vivida com grande intensidade por um indivíduo no momento presente que envolve a cenestesia, as funções viscerais e emocionais” (p.27), correspondendo, portanto, a uma função psíquica arcaica de conexão com a vida. Para Toro (1991, p.11), a vivência é concebida como “a percepção intensa e apaixonada de estar vivo aqui e agora. É a

intuição do instante de vida capaz de estremecer harmonicamente o sistema vivente humano. O ponto de partida em Biodança é a vivência e não a consciência (...).”

Desde sua experiência de facilitação em Biodança, Toro (1991) sistematizou características da vivência que considera essenciais: experiência original (unicidade), anterioridade à consciência (imediaticidade), espontaneidade, subjetividade (intimidade), intensidade variável, temporalidade (efêmera), emocionalidade, dimensão cenestésica (envolve todo o organismo), dimensão ontológica (percepção de estar vivo) e dimensão psicossomática (integração psíquico-orgânico).

O Princípio Biocêntrico (TORO, 2005) é o eixo paradigmático central que orienta toda a construção do sistema Biodança, tomando como fundamento básico a compreensão de que tudo o que existe no universo, das menores partículas as realidades mais sutis tais como emoções e pensamentos se organizam em função da vida. O universo é visto como um único e complexo sistema vivo, que existe porque existe vida.

Podemos dizer que esta é uma maneira de compreender a realidade que se amplia para além dos objetivos da nossa sociedade moderna, que prioriza o domínio, o capital, a competição e o individualismo. Essa compreensão ressalta que é a vida, não os interesses antropocêntricos de adaptação, o mais importante, priorizando os aspectos que para ela conspiram. É por isso que para além de um paradigma teórico, este princípio constitui-se como um posicionamento ético-político, uma “manifestação da sensibilidade humana” diante da vida (Góis, 2002).

Situando-se no paradigma Biocêntrico, Toro (1991) propõe que o fenômeno do Eu seja compreendido a partir do fenômeno da identidade pessoal. A identidade humana, enquanto uma totalidade complexa e sistêmica que constitui o indivíduo em suas múltiplas dimensões (MORIN, 2003b), deve ser abordada para além dos aspectos intelectivos, subjetivos, estendendo-se a uma base biológica e corporal, inclusive. Segundo Góis (2002), a identidade, como fenômeno de totalidade criativa, não é abarcada pelo conceitual, mas sim pelo vivencial, pois ela é constituída, para além dos processos abstratos, no aqui e agora, que é o lugar de aparição da identidade.

A partir dessa inversão epistemológica, compreende-se que as experiências subjetivas antes mesmo de serem pensadas e analisadas pela consciência, originalmente se apresentam como experiência pré-reflexiva, corporal, emocional, estética e cenestésica. Por isso, a Biodança busca fortalecer e revelar a identidade através da vivência original de sentir-se vivo, do sentimento de vida vivido em si, compreendendo que a expressão mais original da identidade é manifestar-se como presença (GÓIS,

2002), como “ser-no-mundo” e como “corporeidade vivida”, tal como concebe a fenomenologia-existencial de Merleau- Ponty (1991).

Desse modo, a Biodança busca recuperar através da dança, da sensibilidade adormecida, a exaltação do ser humano, o movimento de vida e de intimidade, o impulso de união à espécie: a vivência é a via privilegiada de acesso à dimensão vital da identidade. Aqui, a natureza da consciência não se limita ao conhecimento racional, às funções do pensamento, da linguagem verbal, mas também abarca aspectos etológicos, místicos, estéticos, criativos e pré-reflexivos (TORO, 2005). De acordo com a proposição de Toro (ibidem.), para realização de uma inversão epistemológica: “a vivência, com todas as suas conotações cenestésicas”, constitui “um modelo de exploração da origem da consciência” (p. 32). Sobretudo, para o autor (TORO, 1991), a vivência constitui-se uma estratégia de transformação existencial.

Diante desse aporte, o desafio evolutivo da identidade pessoal, na concepção da Biodança, pressupõe o desafio de sua expressão e emergência a partir das fontes originais da vida psíquica. Quer dizer, este sistema levou adiante e as suas mais concretas possibilidades de realização a compreensão da vivência como fundamento da experiência psíquica integrada, do legítimo processo de desenvolvimento humano. Levou a sua máxima realização o desafio epistemológico de retroceder a uma base intuitiva e instintiva da vida humana (PINHO, 2003).

A Biodança busca retomar a origem de questões sobre a finalidade da existência humana, sobre o sentido da vida e do encontro entre as pessoas, já não mais como discussões teóricas, mas buscando abrir novos caminhos para a plena realização do Ser Como o concebe seu próprio criador:

Será necessário alcançar uma nova ordem de pensamento e de sensibilidade, para relacionar as experiências internas que mais têm preocupado aos filósofos, aos gênios da literatura e aos investigadores das ciências humanas. (...). Chegou a hora de pensar novamente sobre o amor, a liberdade e a transcendência não mais como conceitos abstratos, mas sim como alusões imediatas, como experiências corporais, como os nomes que podemos dar a nossas formas de participação existencial. Devemos abandonar as tradições intelectuais para arrancar esta meditação de nossa vida pessoal, de nossa necessidade biológica de amor e transcendência. (TORO, 1991, p.60).

Toro (2005) propôs não somente uma nova teoria, mas sim, partindo do paradigma da vivência, uma nova postura pedagógica que busca cumprir a exigência primordial de comover nosso ânimo, nosso sentimento, nossa sensibilidade, nossa corporeidade: propôs uma metodologia vivencial (PINHO, 2003). Por isso, na essência da sua proposta traz o desafio de realizarmos uma inversão epistemológica em referência aos paradigmas racionalistas, positivistas e antropocêntricos, pois concebe que o conhecimento, os processo de crescimento humano e de evolução da consciência partem de uma base vivencial e não racional. Nessa metodologia vivencial, portanto, o percurso seguido na facilitação do desenvolvimento da identidade vai da vivência aos significados, promovendo uma sutil participação no processo evolutivo (TORO, 1991, p. 26).

É diante desse marco epistemológico da Biodança que a qualifica fundamentalmente como uma metodologia vivencial, que emerge a legítima e original contribuição que seu marco teórico-metodológico vem trazendo para o campo da Psicologia Comunitária (GÓIS, 1993, 2005a, 2008), para a construção de uma concepção da arte como método vivencial. Por um lado, por esta ser concebida fundamentalmente como uma metodologia vivencial, pautada nos parâmetros acima referidos. Por outro, pelas contribuições históricas que seu modelo teórico-metodológico vem oferecendo para a construção de uma práxis cotidiana em Psicologia Comunitária dedicada à transformação da realidade, à promoção, valorização e libertação da vida.

O marco-teórico metodológico da Biodança é de fundamental importância para a construção de um método dialógico-vivencial aplicado aos modos de facilitação da vida comunitária e, em específico, para a construção de um modo vivencial de facilitação de grupos populares, desde os quais também são utilizadas diversas linguagens artísticas (BRANDÃO, 1999; GÓIS, 2008; SOMBRA, 2009). Sendo estas voltadas para facilitar o desenvolvimento da identidade pessoal, para além dos instrumentais reflexivos e intelectuais, envolvem o corpo, a expressão estética criativa, as emoções e o encontro humano nos processos de aprendizagem e crescimento. Como enfatiza Bomfim (1999, p.108), as vivências em Biodança representam para o “alcance da categoria identidade na psicologia comunitária” um recurso que facilita “o encontro das pessoas envolvidas com a autenticidade de suas emoções, onde somente as conversas e reuniões de cunho educativo e de conscientização não abarcam a totalidade destes objetivos”.

Sob esse prisma foi que no grupo de autoestima as mulheres eram estimuladas a dançar, a caminhar, a se abraçarem, a recuperar estes gestos fundamentais tão perdidos, negados e dessacralizados, num cotidiano marcado pela luta pela sobrevivência e o sofrimento. Lembro como era marcante e comovente, transformador, os momentos em que em roda escutávamos a música:

Há um vilarejo ali, onde areja um vento bom, na varanda...Lá o tempo espera, lá é primavera. Portas e janelas ficam sempre abertas pra sorte entrar. Em todas as mesas pão, flores enfeitando, os caminhos, os destinos e essa canção. Tem o verdadeiro amor, para onde você for...

(Mariza Monte)

As músicas de ritmo, que resgatavam a alegria, o prazer em dançar, a soltura do corpo, a euforia e a celebração em grupo, a brincadeira, a recriação de novos gestos. O caminhar dançando com confiança, a possibilidade de movimentar-se com prazer e espontaneidade, manifestando a capacidade de liberdade, de expressão e leveza. As mulheres eram convidadas a realizar gestos simples, mas que ao som da música e num contexto de interação grupal, fortaleciam um modo de estar naquele momento, permitindo-lhes uma nova forma de abertura para a vida. Os momentos nos quais as mulheres dançavam eram de fato de transcendência, de experienciar a felicidade no aqui-e-agora.

Mesmos quando elas chegavam tristes no grupo, quando no momento inicial da sessão elas choravam e mantinham uma postura curvada e de desânimo, quando realizávamos exercícios de dança elas voltavam a sorrir. Percebia que de fato através do movimento, havia uma mudança de humor, de estado de espírito. Toro (2005) acredita que pelo movimento a energia vai se transformando, porque vai se expandindo e se realizando, mobilizando estados de ânimo, mobilizando a energia para transformar o sofrimento em plenitude e leveza, pois possibilita uma reorganização criativa do organismo. Pelo movimento corporal, realiza-se uma conexão com a vida, modificando o estado de ânimo. O movimento é quem revela a identidade, como presença no aqui-e-agora, como manifestação singular da vida. Mais precisamente, eram nos movimentos da dança (nos abraços, nos olhares, nas rodas de mãos dadas) que as mulheres vivenciavam concretamente entre elas situações de amor, carinho, solidariedade, cuidado consigo mesmas e com o outro.

Lembro da primeira sessão do grupo (D. C.1., 03/09/2008), uma das que mais me tocou. Vi no rosto das mulheres uma expressão de surpresa, desconcerto e entusiasmo, quando depois do momento da conversa, a facilitadora propôs que todas ficassem de pé e se apresentassem, em duplas, através de uma dança. Estávamos em círculo e a facilitadora tomou a iniciativa de realizar o exercício, como forma de demonstração. As mulheres demoraram a iniciar o movimento, percebia que elas estavam tomadas, ao mesmo tempo, por uma vontade e por um receio. Mas, ao som do tradicional forró nordestino de Luis Gonzaga, elas foram sendo contagiadas, aos poucos soltando o movimento. A alegria e a dança foram tomando conta das mulheres, a cada nova música que era colocada, mais elas dançavam, mais riam, se divertiam e se expandiam.

Nesse dia, tive que sair um pouco antes do final. E ao estar de fora do espaço, pude ver e ouvir de longe as mulheres dançando, rindo, brincando felizes. Algo mágico parecia se processar naquele instante, algo se iluminava e me dizia que era possível transformar o sofrimento em plenitude, ainda que em face de condições adversas. É como a Gardênia (D.C. 25., 16/09/2009) uma vez comentou: *“Agente aqui também ri, se diverte e é feliz”*. Tratava-se, então, de potencializar essa experiência.

5.3. A arte como método vivencial: uma resposta ao desafio de libertação

A proposição do grupo de autoestima foi realizar atividades artísticas, no sentido de abrir para as pessoas novas e criativas possibilidades de experiência e expressão de si mesmas e da realidade, partindo dessa concepção da arte em seu sentido mais original. O intuito foi estimular esta experiência estética como uma potencialidade humana, como um modo de viver a realidade, modo este considerado como uma experiência fundamental para o desenvolvimento e realização humana em sua excelência (PINHO, 2003), assim como para a construção e afirmação de uma identidade singular e coletiva.

O propósito do grupo de autoestima investigado foi recuperar um sentido humano e amplo da experiência artística, perdido, apagado e ofuscado pelos valores de racionalidade e utilitarismo da sociedade moderna e, sobretudo, para aquela comunidade: negado pelas condições de pobreza e desorganização social a que estavam submetida, ofuscado pela opressão cultural. A arte, nesta pesquisa, representou uma resposta frente ao desafio da libertação, na medida em que potencializou a transformação, a recriação e o crescimento das pessoas.

Nesse sentido é que ela pode estar ligada a facilitação da superação do caráter oprimido dos indivíduos, das relações de opressão e dos mecanismos de dominação e submissão que negam a construção de uma subjetividade autêntica, singular, criativa e comunitária (GÓIS, 1993). A arte afirmou-se aqui em função de mediar à relação indivíduo-mundo, facilitando “a expressão do potencial de vida inerente a todo ser humano, o qual, por muitos caminhos, anseia expressar-se, fazer-se singularidade com os outros no mundo”. (GÓIS, 2002, p.217).

No grupo de autoestima, através da dança, da música, das produções plásticas criativas, buscava-se recuperar a capacidade das mulheres de - apesar da dura realidade por elas vivenciada - sentir a alegria e a intensidade de viver, a sabedoria, a emoção, a capacidade de transcender a realidade de opressão, recriarem-se e criar uma nova realidade. Acredito que a partir da atividade artística, também se fortaleciam e eram aprendidos intuitivamente valores, referenciais de vida plena. Eram abertos caminhos e novas possibilidades de Ser, a partir da abertura à uma realidade Maior e transcendente, à um conhecimento arquetípico compartilhado e à uma conexão profunda consigo mesmo.

A arte, como um caminho possível de retorno a experiência original e criativa do viver, pode nos alçar para o que Góis (2002) conceituou como vivência biocêntrica. Para o autor, ela é o instante no qual a identidade se expressa como vida, singularidade e beleza, por isso, é integradora, é geradora de mais integração, é fonte de superação, é transformadora do Ser, é unificadora dos indivíduos: é libertária.

Compreendo que nestes moldes de configuração de espaço grupal, a arte possibilitou alcançar, em seus processos de facilitação, dimensões originais da consciência, dimensões vitais da identidade humana, possibilitando às participantes realizarem um processo de conscientização que se enraizou numa dimensão instintiva, emocional, criativa e intuitiva. Para Toro (2005), a patologia do Eu e do espírito ocidental se caracteriza pela cisão entre natureza e cultura. Para este autor, através da música e da dança é possível realizar o resgate dos “gestos essências”, transgredir valores culturais- inclusive os valores de opressão e exclusão -, restaurar no ser humano o vínculo original com a espécie, com a totalidade biológica e suas potencialidades.

A arte, como método vivencial, buscou facilitar o desenvolvimento do sujeito comunitário e do modo de vida comunitário, no sentido de recuperar a expressão espontânea, criativa e amorosa na singularidade de cada sujeito dentro de uma dimensão comunitária, para além do enquadramento nos moldes sociais repressores,

possibilitando compreender a sociedade e os indivíduos a partir de seus potenciais de vida e de libertação. Para Góis (2005a), é na vivência da cooperação e na reflexão dialógica dessa experiência que dialeticamente as consciências podem se aprofundar, que os sujeitos podem se inserir de forma mais crítica no mundo, que a identidade pode superar a opressão e fortalecer o seu valor pessoal e poder pessoal, redundando na transformação coletiva das suas próprias condições sociais e concretas de vida.

É através da vivência que Góis (1993; 2002) espera tocar na essência da identidade como possibilidade de vida criadora, libertária, amorosa, singularizada e universal, imanente e transcendente, individual e comunitária, capaz de superar os próprios condicionamentos sociais nos quais foi forjada. Segundo Amaral (1987), na hermenêutica de Dilthey há a concepção de que é na integridade das dimensões biológica e cultural que repousa a verdadeira força e vitalidade, a real natureza criativa do psiquismo humano. Para Toro (1988), na identidade, concebida como uma unidade psicobiológica, há uma essência de vida indestrutível, uma força capaz de superar as condições sociais de opressão e injustiça, em direção aos espaços de felicidade, amor, união e transformação social.

O desafio evolutivo da identidade relativo à superação do caráter oprimido - como processo de crescente complexidade e integração do ser como singularidade, como superação de si mesmo e da realidade social - pressupõe, como já vimos, o desafio de sua expressão e emergência a partir das fontes originais da vida psíquica, que se encontram num solo emocional, corporal e estético, anterior a própria atividade reflexiva: encontram-se na vivência (AMARAL, 1987).

A arte, desde o prisma da libertação, configura-se como atividade humana capaz de acessar o mundo dos sentimentos, de processos criativos, de realidades transcendentais plenas de sentido vital. Como método vivencial, ela pode favorecer a capacidade para criar novos reinos de experiência, gerando efeitos e processos de transformação da consciência de forma integrada, forjando novas experiências de si mesmo e de transformação da realidade.

Se o desafio da libertação, como o concebe Boff (1980), pressupõe o desafio de experimentar novos campos de existência e novas possibilidades de Ser, creio que os espaços artísticos vivenciais, como no caso do grupo de autoestima do Marrocos, podem criar condições de facilitação para esse processo, sendo este inserido para além de uma cultura da palavra. A arte, ao possibilitar integrar os diversos sistemas simbólicos, enriquece e amplia nosso universo simbólico, ampliando ao mesmo tempo

as possibilidades de nossa existência. Sobretudo, trazendo a possibilidade de que nossa percepção possa alcançar níveis cada vez mais amplos, abrir novos horizontes, novas saídas, novas perspectivas de encontrar múltiplas, imaginativas e criativas possibilidades de atuar e enfrentar os problemas da vida, inclusive os sociais, mesmo os mais difíceis.

Fiorini (1995) ressalta, desde o campo clínico da saúde mental, a necessidade de ativar um “psiquismo criador”, sendo esta a forma possível de entrar em novas tramas de sentido, criando algo diferente e alternativo ao que já está dado e determinado, podendo estimular o estabelecimento de relações entre elementos conflituosos e antagônicos. Assim, a partir da atividade artística, pode ser ativado um processo de simbolização de ordem do “terceário”, pois “(...) surge o pensamento do possível como horizonte de existência (...) criar é convocar tensões e contradições e dar-lhes formas e sentido a essas contradições, de modo que essas formas possam albergá-las e fazê-las fecundas” (FIORINI, 1995, p. 25-28).

Hegel (1986, p.109) afirmou que o conteúdo que a forma artística encerra remete ao que considera sua tarefa e finalidade, sendo esta: “levar a nosso sentido, sentimento e inspiração todo o que tem lugar o espírito humano (...) completar em nós a experiência natural de nossa existência externa, alcançar sensibilidade para todos os fenômenos, nos afetar (...)”. Este filósofo ainda completa que a função da arte é “ (...) despertar e comover os sentimentos adormecidos (...) encher o coração e permitir insuflar nos homens, cultivados ou ainda não cultivados, todo o que a alma humana, no mais íntimo e no mais secreto pode conter, experimentar e criar, todo o que o peito humano, em sua profundidade e suas múltiplas aspectos e potencialidades é capaz de agitar e suscitar (...) (HEGEL, 1986, p.109).

É que a arte nos desperta paixões, penetrando em nosso ânimo, em nossa sensibilidade e vontade. Tal como o concebeu Nietzsche (1999) sobre a tragédia, a experiência artística é aquela qualidade da experiência desde a qual todo o desdobramento do viver, todo o prazer e o sofrimento, são transfigurados em uma experiência magnífica e trágica, transformando todo o terror irremediável de nossa existência terrena em fenômeno estético, de maneira a nos possibilitar experimentar a vida como um prazer superior.

A vivência artística é, então, biocêntrica e libertária (GÓIS, 2002), pois não somente nos faz voltar a sentir, mais o faz com tal intensidade e beleza, que nos possibilita novamente estar religados à vida. Como o concebeu Campbell (1997), a arte

mitológica nos possibilita um modo de relacionamento mais maduro e superior com a vida, alçando-nos a sua ordem transcendente, abundante, tornando-nos capazes de sentir e experimentar os laços invisíveis que nos conectam com a vida.

Concebo que no grupo de autoestima, muitas dessas concepções puderam ser vivenciadas e que no decorrer do processo dos encontros, algo era recuperado: potencialidades humanas eram despertadas. Como relatou Fátima (E. Q., 23/10/09): “*o valor tava dormindo e vocês vieram despertar*”. O sentido da arte que foi sendo construído estava muito vinculado a valorização de si mesmo, do que as mulheres logravam realizar como algo admirável e possível, como uma possibilidade de afirmação do Eu, de serem capazes de realizar algo belo e criativo. Isso se contrabalançava com o sentimento de desvalor que elas vivenciavam, a desqualificação que sentiam por não terem estudado nem desenvolvido outras habilidades, as relações de opressão que permeavam seu cotidiano, a impotência que sentiam diante da realidade e o sentimento de incapacidade de mudar suas vidas.

Percebi, aí, o quanto a partir da arte, estava dada a possibilidade de lidar com o criativo, com o novo, pois mesmo diante de tantas adversidades, a luta pela sobrevivência e a falta de uma identidade e sentido coletivo, parecia encobrir a grande aventura implicada no processo de realização de si mesmo, possibilitando superar os padrões de opressão tão fortemente impostos. E era assim como se davam nas pequenas tentativas de expressão artística, nos pequenos rompantes de criatividade: as mulheres iam fortalecendo a capacidade de se moverem na vida, em busca daquilo que elas acreditavam, iam recuperando a imaginação e a capacidade de sonhar e criar, de enxergar a realidade para além dos limites que lhes estava sendo dado.

Para Campbell (1997), o desafio mitológico do herói - como arquétipo de realização de toda pessoa humana - é justamente encontrar um modo superior de relacionamento com a realidade, sendo o ato de heroísmo um ato de entrega a uma dimensão desconhecida da vida, do mistério, do invisível e do incognoscível. Esta abertura para o novo é exatamente o que o conduz a uma relação de maior desprendimento e assim a uma possibilidade de lidar com uma dimensão de superabundância da vida, podendo religar-se a sua dimensão infinita.

Eliade (1991, p.16) ressalta que o reconhecimento da função do símbolo, “depende apenas do homem moderno, dizíamos, despertar para esse inestimável tesouro de imagens que traz consigo: despertar as imagens para contemplá-las nas suas virgindades e assimilar sua mensagem - importância da imaginação para a saúde do

indivíduo, para o equilíbrio e sua riqueza de sua vida interior”, sendo a falta de imaginação a condição de um ser limitado, triste, infeliz. Jung (1987) considera que o drama do mundo moderno refere-se a um desequilíbrio profundo da psique, tanto individual como coletiva, provocado pela esterilização da imaginação. Ter imaginação é ver a totalidade da realidade, pois a imagem tem o poder de mostrar tudo da realidade. “A ruína do homem a quem falta imaginação é que ele é cortado da realidade profunda da vida e da sua própria alma.” (ELIADE, 1991, p.16).

Lembro de uma fala da Maria (D.C.16., 03/06/2009), que me tocou muito, pois embora pudesse revelar todo um enredo sociocultural e econômico que a envolvia, revelava uma condição interior: “*a pobreza tá é em mim*”. Por isso, a libertação exigia das mulheres uma capacidade para abrir-se para o criativo, o novo, para o indeterminado, para a riqueza e abundância das possibilidades do viver. Do mesmo modo, exigia a capacidade de acreditar em si mesmas, de se perceberem de um modo diferente, de sentirem em si valor e poder. Como o concebe Morin (2003b), a arte, desde a pré-história, é um modo complementar de realizar sonhos, de compartilhar infinitas metamorfoses da presença do poder divino, permanecendo como um dos alicerces psíquicos dos indivíduos.

Enfim, concebo que essa metodologia pôde aportar princípios e fundamentos para que os profissionais do campo da psicologia comunitária pudessem focar um modo de facilitação que se configurou como o que Góis (2002, p.42) denominou de “Tecer a Vida”:

Enfim, tecer a vida é construir um cotidiano de vínculo, um trabalho com sentido, com prazer, abrir-se ao encontro com as pessoas e lutar contra a opressão e a exploração simplesmente por que ama o outro e a vida. É aceitar e estimular a expressão dos corpos-combativos, dos corpos-estrelas, dos corpos-apaixonados, em todas as idades, em casa, nas ruas e nas praças.

6. O GRUPO POPULAR DA COMUNIDADE DO MARROCOS: O SIGNIFICADO DA ARTE NUM CONTEXTO GRUPAL

Se por um lado se pressupõe que o principal aporte que a arte pode oferecer à Psicologia Comunitária é a possibilidade de integrar a dimensão vivencial e os processos criativos no processo de libertação, por outro, jaz nesta proposição uma perspectiva ética-política fundamental: uma nova possibilidade de relacionamento consigo mesmo, com o outro e com a vida!

Nessa perspectiva, a libertação está relacionada com um processo de construção do amor por si e pelos homens (FREIRE, 1980), pois num sentido humanitário mais amplo, representa tanto a possibilidade de realização plena de si mesmo como a possibilidade de construir uma nova sociedade, fundamentada em um modo mais fraterno, solidário, igualitário e justo de convivência (BOFF, 1980). Assim, buscarei considerar neste capítulo que a validade da proposição da arte como método vivencial na Psicologia Comunitária, deve configurar-se fundamentalmente a partir de um espaço grupal socializante, de interação humana.

Esta prerrogativa se apoia numa visão de homem e de sujeito que, justamente por constituir-se concomitantemente de afeto e razão; singularidade e coletividade, constrói-se e liberta-se mediante a possibilidade de construção de uma convivência amorosa com a humanidade e com todas as manifestações da vida, inclusive com a que em si mesmo o habita. Ressalto aqui os referenciais materialista-histórico-dialético, humanista, fenomenológico-existencial e Biocêntrico, entendendo que estes concebem que o desafio de libertação, transformação e desenvolvimento humano, em sua raiz mais profunda, relacionam-se com um aspecto ético- relacional.

Quer dizer, os indivíduos não se libertam individualmente, de modo isolado, mas mediante uma condição objetiva, histórico-social, coletiva e cotidiana (HELLER, 1972 *apud* SAWAIA, 1995), situando ainda a sociedade em seu enraizamento cósmico, pois também “conhecer o humano não é expulsá-lo do universo, mas aí situá-lo” (MORIN, 2003b, p.25). Sob estas condições é que se configuram modos de ser, de agir, de relacionar-se com as pessoas; determinando estruturas e situações sociais, econômicas e culturais, situando essa relação ainda com a natureza e com o cosmos.

Pode-se entender que a emergência criativa do sujeito- da subjetividade- vai se dando na medida em que este aos poucos vai desvelando possibilidades históricas e sociais de expressão, de desenvolvimento, de realização da sua singularidade como potencial humano e de vida. É um desafio de ser a si mesmo em conjunto com os

outros, pois no movimento pulsante e dialético de realização de sua identidade vai se dando a transformação coletiva: superar condições sociais adversas é ir criando possibilidades de “devolver ao homem os meios para traçar um caminho pessoal e original na organização de sua vida, meios estes que não se restringem, apenas, à capacidade de reflexão, mas a possibilidade de ter esperança e potencializar esta esperança em ação” (SAWAIA, 1995, p. 52). Sawaia (2004) ainda ressalva que superar os modos de relação dominadores, opressivos, competitivos, desumanos, é um desafio que se dimensiona tanto no âmbito da racionalidade como da afetividade, pois amarra a condição humana à dimensão histórica e à vida em sociedade (SAWAIA, 1995), exigindo a construção de valores éticos de respeito à vida e valorização da manifestação humana em suas múltiplas formas (GÓIS, 2008).

Compreendo que este desafio também se dimensiona em uma dimensão mítica, espiritual e cósmica, pois como o concebe Campbell (1997), entrar em contato com uma dimensão transcende da realidade possibilita aos indivíduos, em uma coletividade humana, aceder aos princípios e verdades eternas, fundadas no mistério de um “ethos” universal e arquetípico, que contém instruções para lidar com os problemas interiores e com os desafios do caminho, orientando uma coletividade sobre modos de se relacionar com o mundo e de viver em sociedade.

Nesta perspectiva, o desafio de libertação é tanto o de penetrar na profundidade subjetiva de cada sujeito quanto o de vincular cada singularidade individual ao todo da estrutura social e cósmica: estando estas dimensões da trindade humana penetrando-se, complementando-se, determinando-se e transformando-se dialeticamente (MORIN, 2003b). A vivência, então, enquanto realidade intersubjetiva - considerando a mediação social e vital que a constitui - pode ser compreendida como uma introjeção criativa e singular do social, que se desdobra em operacionalidade cognitiva, afetiva e moral (SAWAIA, 1995), em recriação afirmativa de um sujeito e de uma coletividade. A vivência pode ser compreendida também em seu caráter biocêntrico (GÓIS, 2002), pois possibilita, em sua amplitude e profundidade maior, o ser humano experimentar uma dimensão da sua identidade que se identifica com uma raiz vital e comunga da mesma natureza e energia inerente a todos os seres vivos.

Nessa proposição, a vivência, em toda sua profundidade subjetiva e singular, pressupõe que seja forjada e forje uma experiência intersubjetiva, que seja configurada na relação com o outro, com um mundo concreto que é social e transcendente, sendo esta relação o requisito fundamental para o desenvolvimento humano e social. Ressalto,

como o concebe Sawaia (2001), a importância da comunidade para essa construção, pois esta, ainda que não sejam em uma perspectiva idealizada um “lugar mágico de ação transformadora” (p.50), é um espaço-condição próprio da construção do sujeito: em uma trajetória histórica e dialética contém todas as possibilidades de opressão e libertação da humanidade.

A possibilidade do sujeito alcançar um desenvolvimento ético pleno vincula-se a possibilidade deste superar o egoísmo, a competição, a dominação, o isolamento, a tirania, o controle, em fim, a miséria criada por relações ego-centradas, desiguais, injustas e excludentes. O caminho para a realização do mais alto grau de desenvolvimento humano e civilização aponta para a solidariedade, a cooperação, a justiça, a igualdade, a compreensão, a fraternidade. Este desenvolvimento somente advém de um estar consigo mesmo e com o outro, a partir de um enraizamento cósmico (MORIN, 2003b), interagindo, superando e construindo novos modos de relacionamento e de ser: fortalecendo um sentimento de amor que alça a existência humana ao infinito de uma totalidade maior e transcendente.

O propósito deste capítulo é evidenciar inicialmente aspectos conceituais que ressaltam essa compreensão de sujeito e de subjetividade, buscando compreender de que modo e sob quais condições a construção do sujeito pode dar-se de forma integral, sem dicotomias, sem supervalorizar ou negligenciar nenhuma de suas dimensões. No caso aqui em questão: como deflagrar o processo desde o qual os valores sociais não se sobreponham, neguem ou oprimam a realização da singularidade? Na mesma medida, como conceber um processo que valorize um retorno à si mesmo (TOURAINÉ, 2006) sem que este retorno represente uma mera exaltação narcisista e individualista da singularidade (BIRMAN, 1999)? Como integrar interesses privados e comunitários? Como descobrir que a busca da felicidade, da satisfação e da realização de si mesmo não se limita a uma meta individual, mas comunga de uma aspiração de todos? Como superar valores anti-vida e in-humanos? Como desenvolver um respeito e uma vinculação maior da humanidade com a vida como um todo?

Para tanto, me apoiarei, dentre outras, na perspectiva da filosofia da libertação e em seus desdobramentos teóricos, buscando entender a imprescindibilidade do reconhecimento da alteridade para o desenvolvimento ético do sujeito. Considerarei importante abordar alguns princípios e considerações dos processos grupais, tanto em um contexto psicoterapêutico, quanto em um contexto de intervenção social/comunitária. Ao final, buscarei situar o desafio ético-político da construção do sujeito

numa perspectiva cosmológica e Biocêntrica. Dentro de uma perspectiva teórica e metodológica, passarei a expor aspectos da dinâmica comunitária relacional, vivida a partir do grupo de autoestima do Marrocos, buscando compreender o modo como este espaço de sociabilidade buscou criar condições de encontro, expressão, vivência e transcendência, enquanto um método vivencial de facilitação de grupos populares.

6.1 O sujeito social: um pressuposto fundamental da Psicologia Social e Comunitária

Lane (2001) ressalta que um pressuposto fundamental da Psicologia Social é o reconhecimento de que os problemas individuais encontram-se necessariamente entrelaçados aos sociais, assim como a própria superação das contradições sociais que o geraram. Numa perspectiva dialética, o social é em um só tempo a condição de opressão e de libertação do sujeito. Assim, surge a exigência de redimensionar a questão da subjetividade desde um ponto de vista ético-político, no sentido de redefinir a relação homem-mundo e homem-homem, indicando que no processo de construção da consciência de si há, ao mesmo tempo, um processo de construção da consciência da condição do gênero humano, revestida pelas mediações psicossociais.

As bases epistemológicas do materialismo – histórico e dialético, assim como do humanismo, afirmam concepções sobre o sujeito e a subjetividade como não contrárias as de sociabilidade e objetividade, atrelando entre si as condições de formação e desenvolvimento dos indivíduos e sociedades. Justamente, como afirma Lane (1989), caberia a Psicologia Social recuperar o indivíduo na sua totalidade, na intersecção de sua história pessoal com a história de sua sociedade. Para a autora, a grande tarefa dessa ciência é superar as perspectivas dicotômicas e dualistas do ser desde as quais as dimensões físico/psíquico, subjetivo/objetivo, individual e social são concebidas como contraditórias e opostas.

Esta é a condição para a psicologia abordar o psiquismo humano e o próprio ser humano em sua condição criativa e transformadora, na dinâmica marcadamente psicológica e singular dos modos de vida comunitários (GÓIS, 1993). Sobretudo, é a condição para compreender o indivíduo a partir da rede de relações sociais que o constitui: o sujeito que se desenvolve e se afirma inserido na história social do seu grupo, através das relações entre os homens (LANE, 1995). Nesse sentido, o desafio da Psicologia Social também pode ser visto como “(...) compreender porque o homem, que

é um ser de relação que sabe que sem o outro não há humanidade, transforma a alteridade em luta contra o outro e mesmo assim vive a ilusão de independência” (SAWAIA, 1995, p.49).

Segundo Molon (2003), dentre as grandes temáticas emergentes na atualidade encontra-se a da subjetividade, da construção do sujeito, sendo esta uma questão que surgiu propriamente com o nascimento da ciência moderna, estando especificamente mais vinculada ao desenvolvimento das ciências sociais e humanas, especialmente à psicologia. Nesse sentido, Figueiredo (1991) afirma que a subjetividade emerge inicialmente com ênfase no seu caráter de experiência privatizada do indivíduo, sentida como experiência íntima, pessoal e única, constituindo-se como algo singular e original, por isso sendo quase incomunicável.

Entretanto, num segundo momento histórico, esta temática é abordada a partir de uma condição sociocultural que a insere numa crise dos seus pressupostos. Quer dizer, a subjetividade privatizada é questionada e colocada a prova diante das desconfianças metodológicas e científicas, já que o que se buscava era um controle, uma previsibilidade e uma objetividade científica: a garantia de acesso a uma verdade que pudesse servir à instrumentalidade e a utilidade (FIGUEIREDO, 1991).

Estes cânones da ciência moderna levaram, segundo Figueiredo (1991), a uma redução do sujeito, a uma perspectiva dicotomizada e dualista. Molon (2003) afirma a necessidade de resgatar as diversas tentativas de rompimento com essas dualidades, ressaltando o interesse atual nas diversas áreas do conhecimento pela teoria histórico-cultural de Vygotsky. Justamente este autor, dentre outros, buscou compreender a constituição do sujeito inserido em uma determinada cultura, para além do subjetivismo abstrato e da objetividade reducionista, em direção a compreensão de um sujeito social, ressaltando os processos psicológicos que ocorrem no processo de individuação do homem inserido social e historicamente em uma cultura (MOLON, 2003).

Neste aporte surge, sim, a perspectiva de um sujeito interativo, nem determinado unicamente por uma dimensão intra-psíquica nem determinado exclusivamente pelo social, mas mediado pelas relações sociais. Segundo Góes (1991 *apud* MOLON, 2003), a dimensão intersubjetiva não é uma dimensão nem do outro nem do eu propriamente, mas é a dimensão da relação do sujeito com o outro. Quer dizer, o processo de internalização do social não é mera reprodução ou cópia, mas uma transformação criativa e singular, pois existe uma dependência mútua entre planos inter e intra-subjetivos, sendo esta uma qualidade propriamente criada pela mediação social, na

relação com o outro. Nesse sentido é que Vygotsky (1989) propõe uma teoria sócio-interacionista, desde a qual os processos de hominização e humanização - de desenvolvimento de funções psicológicas superiores, tais como consciência, pensamento, linguagem e atividade - são forjadas pelas condições sociais, culturais e históricas, sendo este aporte de grande valor para a Psicologia Comunitária.

Como bem podemos retomar, agora buscando um aprofundamento maior, foi um aspecto epistemológico importante para a ciência psicológica apropriar-se do conceito de comunidade (SAWAIA, 2001), no sentido de redimensionar a compreensão de sujeito e, por conseguinte, dos modos de intervenção implicados na construção de uma práxis de libertação. Sawaia (2001) ressalta que na história do pensamento das ciências sociais e psicológicas modernas sempre houve uma contradição entre comunidade e indivíduo, pois ao fundamentarem-se na hostilidade à comunidade difundida pelas ideias do iluminismo, conceberam a existência de um confronto fundamental entre valores coletivos e individuais. A partir do modelo da ordem feudal, a comunidade é vista como sinônimo de dominação, exploração, dependência e injustiça, sendo, portanto, considerada inimiga e impeditiva do progresso, pois representava a prevalência e a rigidez das tradições, dos costumes e dos valores coletivos sobre os individuais.

Justamente a partir dessa concepção, Sawaia (2001) explica que surge a sociedade moderna fundamentada na racionalidade, no contrato social entre homens que, por serem livres, se unem de modos específicos e se associam de modos limitados, sendo este um movimento anti-comunitário, que acentua o egoísmo racional e o racionalismo econômico. Em contraposição a essa direção, surgem tanto movimentos conservadores que buscam o resgate da comunidade e de tudo o que o progresso destruiu ao dissolvê-la, quanto de perspectivas utópicas e idealizadas sobre a condição humana comunitária.

Busca-se superar, então, todas estas perspectivas nas quais a cultura é vista de forma unívoca como a instância que oprime, reprime, aliena e domina os indivíduos. Sawaia (2001) explica como surge a concepção da psicologia comunitária, fundamentada em estudos sociológicos e antropológicos que ressaltam tanto os aspectos positivos quanto contraditórios da comunidade, mas sem dúvida que ressaltam sua condição fundamental para a humanidade e para a própria construção da individualidade. Para Heller (1987 *apud* SAWAIA, 2001) estar na comunidade permite o amadurecimento de valores e de potencialidades humanas nos espaços cotidianos não

antagônicos à individualidade, sendo este o espaço privilegiado de passagem da universalidade ética humana à singularidade do gozo individual. Aí há para a autora um movimento de recriação permanente de existência coletiva, nas quais o fluir de experiências sociais vividas como realidades do eu possibilitam o diálogo como modo de construção de consensos e de uma democracia.

Como já explicitado anteriormente, Góis (2008) concebe que a comunidade, ainda que diante de controvérsias e da atual complexidade da vida social, pode ser definida como:

(...) uma instância da sociedade ou da vida de um povo ou nação que a reflete com uma dinâmica própria; é o lugar de moradia, de permanência estável e duradoura, de crescimento, de orientação e de proteção da individualidade ante a natureza e a sociedade. (...) É o espaço de intermediação da vida familiar com a vida da sociedade, no qual o indivíduo é confirmado como membro de uma determinada cultura e com uma determinada identidade de lugar. É um espaço de relação direta, face a face, entre seus moradores. Implica (...) um modo de vida e de interagir segundo padrões do lugar, de sua história, tradições, costumes, valores, moral, etc. é um arranjo particular do cotidiano da sociedade. (GÓIS, 2008, p.85-86)

Ainda assim, segundo Góis (2008), na vida comunitária estão presentes fortes contradições, conflitos, resistências, embora ela seja percebida como o espaço onde o ser humano é forjado, o espaço onde cada indivíduo pode se tornar mais forte e protegido para enfrentar e transformar a realidade em que vive. Menezes (2008) ressalta o quanto para a comunidade dos índios Guarani, a cultura e as tradições eram importantes para a proteção, sobrevivência e realização dos indivíduos. Em circunstâncias nas quais os indígenas tiveram a necessidades de estudarem em escolas de brancos, vivenciando essa cultura, constatou estados emocionais de desequilíbrio, de falta de referências, de vazio existencial e distorções da identidade pessoal.

Percebi no Marrocos esse caráter contraditório e ao mesmo tempo fundamental da vida em comunidade. Por um lado, havia entre os moradores uma experiência negativa da sociabilidade, justificada pelo excesso de violência e conflitos que permeava as relações, como já abordado. Por outro, havia uma busca do outro, um apelo à socialização, manifestada sempre que possível nas relações de parentesco, de amizade, onde também se manifestavam comportamentos de generosidade, de dar e receber apoio, de solidariedade, de cooperação e de amor.

Certamente a fragilidade de uma identidade cultural, fundada em tradições e valores coletivos, favorecia a fragilização dos indivíduos e das relações, pois encobria os referenciais e as regras de sociabilidade, impossibilitando que o corpo coletivo pudesse construir-se pautado em formas saudáveis de convivência, ressaltando o aspecto negativo da vida em comunidade. Segundo Moffatt (1984), nestas condições de fragilização, ressalta-se a produção de transtornos da organização psicológica e da realidade, pois a comunidade encontra-se desnaturalizada culturalmente pela ideologia colonialista urbana que submete, através dos meios de comunicação de massa, modismos, cultura de consumo, provocando ainda a destruição do corpo social, impossibilitando se chegar às formas comunitárias mais complexas.

Ainda segundo Moffatt (1984), há nas condições de pobreza, também encontradas na comunidade em questão, um nível alto de aglomeração das pessoas, caracterizando situações de coabitação e de grupos familiares extensos para juntar esforços para o sustento. Entretanto, prevalecem aí relações de opressão, pois estão pautadas na moral do opressor, baseadas na imposição e na afirmação da individualidade através da violência, uma vez que o oprimido deriva para baixo a opressão que sofre, exercendo-a no castigo ao próprio grupo.

As situações mais comuns nestas circunstâncias de desorganização social próprias das cidades urbanas modernas, tais como as encontradas no Marrocos, são de abandono afetivo, onde o pai é ausente, desconhecido ou está ligada ao alcoolismo e a violência. Na maioria das famílias da população de classe baixa, o núcleo estável é composto pela mãe com numerosos filhos. Todos estes modos de relacionamento, segundo o autor, são “deformações provocadas pela submissão” (MOFFATT, 1984, p. 73), que configuram formas negativas de sociabilidade, reforçando sentimentos de hostilidade, rivalidades, luta de poder e afirmação individualista de si mesmo.

6.1.1. A dialética singularidade/coletividade

Considero, a partir dessas proposições, que o desafio de abarcar o ser humano em sua integralidade exige penetrar na profundidade do indivíduo e das possibilidades de sua realização como singularidade, sem, entretanto, perder de vista sua faceta social e cosmológica. Trata-se de buscar entender as condições nas quais os indivíduos - a partir de suas necessidades, motivações e desejos profundos - podem se tornar e se afirmarem

como sujeitos comunitários (GÓIS, 1993), inseridos num processo maior de construção e desenvolvimento da humanidade e das sociedades.

Como enfatiza Menezes (2008), considerar as necessidades profundas dos indivíduos e mergulhar na identidade pessoal, não representa uma atitude contrária e de negação dos movimentos sociais, como tradicionalmente foi postulado pelas perspectivas políticas coletivas. As possibilidades de engajamento ou de alienação advêm, sim, das possibilidades dos entrelaçamentos entre os indivíduos que podem emergir das apostas conjuntas e dos diálogos entre as experiências singulares.

Touraine (2006) traz a ideia de que a sociedade moderna se fundamenta em um grande paradoxo, cuja oposição clássica e histórica entre comunidade e sociedade é enfatizada, na medida em que a modernidade se define pelo fato de “dar fundamentos não sociais aos fatos sociais, de impor a submissão da sociedade a princípios ou valores que, em si mesmos, não são sociais” (p.86).

A sociedade moderna é, assim, uma sociedade auto-criada, fundamentada em princípios que não são de natureza social, que se constituem como o oposto do modelo comunitário. Ela já não é “uma forma de vida social, mas o par de forças opostas e complementares que dão a sociedade um controle completo dela mesma” (p.87). Por um lado, é trabalho, criação e por outro, uma liberdade sem limites, que rejeita toda “moralização” da vida pública, que limita a liberdade do ator. A ideia de modernidade traz, segundo o autor, uma tensão insuperável, pois há razão e direitos dos indivíduos por um lado, mas por outro, o interesse coletivo se sobrepõe e oprime toda emergência autêntica do sujeito.

O grande paradoxo é justamente perceber, como o fez Birman (1999), que este sujeito autêntico encontra, em uma forma desvirtuada de realização do seu desejo, uma forma de subjetivação que se ancora na matéria-prima da modernidade: a fragmentação, o Eu em uma condição de auto-centramento, ofuscado pela ânsia de afirmar-se de forma narcisista e individualista, exacerbando valores de exterioridade em contraposição ao de interioridade. A subjetividade atual assume, assim, uma configuração estetizante, fundamentada em uma cultura do narcisismo e da sociedade do espetáculo.

Os destinos do desejo caminham para uma direção marcadamente exibicionista, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas, sendo este o trágico cenário para a implosão e explosão da violência que marca a atualidade. Desse modo, a autoexaltação desmesurada da individualidade implica na desvalorização da solidariedade e das relações inter-humanas fundamentadas

na alteridade, no reconhecimento da diferença e da singularidade, sendo o “ethos” que define a atualidade um individualismo desde o qual o outro não passa de objeto manipulável para o próprio gozo, para o engrandecimento da própria imagem. Esta ideologia também se estende para as classes socioeconômicas mais baixas.

Entretanto, para Touraine (2006), jaz nesta decomposição moderna dos quadros sociais uma possibilidade de triunfo do indivíduo, pois mesmo dissocializado este pode lutar contra a “ordem social dominante e as forças da morte”, (p.119). É que ainda assim, o sujeito autêntico pode se formar na vontade de escapar as regras, aos poderes que o impedem de ser a si mesmo, ao controle sobre as interações, ao que lhe rouba o sentido de sua existência: “não há sujeito se não rebelde, dividido entre a raiva e a esperança” (p.119).

É no vislumbre dessa brecha que o autor defende a necessidade do retorno a si mesmo, do voltar-se para si mesmo como possibilidade de desapego dos papéis sociais, sendo esta uma forma de resistência ao mundo impessoal do consumo, da violência ou da guerra: sua ideia de sujeito é daquele combatente pela liberdade. Para o autor, é precisamente neste lugar de realização do sujeito, de sua individualidade, de sua experiência singular, da percepção de seu próprio desejo, que se anima um movimento social e a referência às instituições que protegem as liberdades.

Trilhar estas novas possibilidades de Ser requer indagar-se novamente pelos propósitos éticos da humanidade, pelas possibilidades dessa construção. Compreendo que o resgate da subjetividade nestes termos perpassa uma perspectiva relacional dialógica, que emerge como possibilidade de construção de sujeitos numa perspectiva de uma formação democrática, de um indivíduo que interage mediante um diálogo com o outro (FREIRE, 1980) e consigo mesmo.

No grupo de autoestima do Marrocos, a dialética entre o resgate do valor pessoal e do poder pessoal estava atrelado ao resgate de valores culturais: emergência da possibilidade de diluir o ego em uma coletividade, sendo esta a possibilidade de afirmar a singularidade de cada participante e suas potencialidades de autorrealização. Por um lado, buscava-se transpor os valores de opressão da própria sociedade, recuperando a expressão autêntica dos sentimentos, dos desejos, das motivações e dos caminhos existenciais trilhados por cada participante. Por outro, buscava-se afirmar a construção de valores coletivos que pudessem favorecer os relacionamentos saudáveis e construtivos, que pudessem apoiar e orientar a realização de cada individualidade.

Justamente, as expressões artísticas das participantes se construíram nessa pulsação, desde a qual a criatividade superava o padrão sociocultural, mas conectava as pessoas com uma dimensão coletiva maior. O aspecto criativo das expressões estéticas era o que possibilitava um maior reconhecimento da singularidade de cada uma e, portanto, uma maior aceitação e compreensão, uma escuta mais profunda dos sentimentos, desejos e pensamentos das pessoas, das suas expressões únicas.

Por conseguinte, foi essa experiência grupal que foi possibilitando unir as pessoas, torná-las solidárias, sentirem-se aceitas e queridas em uma coletividade: elas conseguiam criar vínculos. O desenvolvimento do valor pessoal e do poder pessoal, da segurança em si mesma, se construía na medida em que as mulheres podiam ir encontrando caminhos próprios de realização. Do reconhecimento e valorização de si, fortalecia o reconhecimento e a valorização do outro.

6.2. O conceito de libertação sobre um prisma ético-político: a afirmação da alteridade

Segundo Villa (1998), Dussel trouxe em sua obra um dos maiores e fundamentais aportes filosóficos para o continente Latino Americano: a Filosofia da Libertação. No referido aporte, o si mesmo, a identidade, tem como condição e possibilidade de ser-no-mundo como constante processo de existência, transformação e humanização, a alteridade. O ego, dentro da perspectiva de Dussel e Levinás (VILLA, 1998), não é o que faz legitimar a aparição do outro: não há como reduzir a alteridade a uma manifestação fenomênica em mi e por mim, como o foi concebido pela fenomenologia idealista transcendental de Husserl, que afirmou o Eu como o único ponto de partida da auto-certeza e do sentido de tudo, inclusive do outro homem distinto de si mesmo.

A filosofia heideggeriana já havia ressaltado a necessidade de compreensão do ser da existência humana e dos seres em relação com este, buscando caminhar para uma ontologia fenomenológica com intenção de universalidade desde a qual se pudesse compreender o ser-ahí como lugar ôntico, como condição e possibilidade de desvelamento e manifestação do ser. Entretanto Villa (1998) ressalta que a crítica feita por Levinás e Dussel a essa perspectiva é que esta ainda concebe os Entes como uma condição de coisas, sendo o existente humano o único ser privilegiado que pode aproximar-se da compreensão do Ser, de todas as coisas e de si próprio. Neste sentido,

esta perspectiva filosófica ainda afirma uma filosofia idealista, desde a qual o si mesmo permanece como centro de tudo, sendo a primazia do Eu uma prerrogativa para a possibilidade de coisificação do outro-de-mim: o outro não passa de um objeto.

Segundo Almeida (1988), os fundamentos fenomenológicos existenciais humanistas, cujos expoentes são Merleau-Ponty, Kierkegaard e Sartre, ressaltam que a consciência não é somente intencionalidade para o mundo, em quanto conjunto de objetos, mas para outra consciência, a consciência do outro, o alter-ego. Cada consciência é assim visada e visa a outra, cada uma é sujeito e objeto em relação ao outro, condição relacional que lança o Eu na busca da qualidade do que está no outro, diferente e distinto de mim, que lança a existência em uma coexistência, em uma inter-relação e inter-experiência.

Esta é a problemática fundamental da fenomenologia, preocupada em inserir a consciência na dimensão existencial do ser-no-mundo, preocupando-se não somente com o acesso ao mundo, mas com o modo pelo qual a subjetividade de cada um vai ter acesso à subjetividade do outro, assim como cada autorrealização criadora é ao mesmo tempo uma realização de inter-relação humana. Martin Buber (1982) traz fortemente esta perspectiva que embasou a psicologia humanista, ressaltando dois modos de relação com o outro: o Eu-Isso e o Eu-Tu. A possibilidade de compreensão do outro advém de captá-lo e relacionar-se como uma manifestação de vida e singularidade.

Dentro dessa perspectiva filosófica, Villa (1998) postula que Dussel buscou, a partir da reflexão de Levinás, construir uma meta-física da alteridade dentro de uma perspectiva da libertação. Nesse pressuposto, há uma afirmação da consistência do outro no âmbito do mundo, referindo-se a transcendência do outro-de-mim em um movimento ético e não meramente ontológico. Por isso, segundo Villa (1998) a ética é considerada por Levinás como a filosofia primeira e a meta-física propriamente dita: o outro está mais além do ser, é uma meta ontologia, para além de minha compreensão do ser do mundo, de mim mesmo do meu próprio horizonte de compreensão. Surge daí a categoria de “encontro”, como a possibilidade de conhecimento do outro, já não pela minha própria intencionalidade, mas porque este outro está acessível na sua própria existência: seu rosto e sua voz me o revelam.

Nessa concepção, o Ser deve ser compreendido enquanto ontologia, mas a metafísica deve ser exterior ao ser, pois está situada para além do Ser, na medida em que o outro é verdadeiramente o outro de mim. É daí que se abre a brecha para compreender à Deus, através do des-cobrir o outro. Isto significa que numa perspectiva

existencialista, a metafísica se desenvolve nas relações inter-humanas, sociais, e não a partir da consideração de um outro abstrato, pois se conhece a Deus através da relação com outras pessoas, sendo o outro “o lugar mesmo da verdade metafísica e indispensável em minha relação com Deus” (VILLA, 1998, p.49). Somente é possível escapar do cárcere solipsista do Eu apoiando-se na relação de abertura ante a prévia exterioridade do outro. Por isso essa visão coincide com a justiça, pois a opressão do ser, a injustiça, se manifesta na medida em que o ser do outro, como o meu, também busca afirma-se e se impor em seu eu como centro hegemônico: esta atitude de primazia é que eclipsaria a alteridade originária.

Para Damke (1995), a nova filosofia ou a meta-física da alteridade proposta por Dussel busca possibilitar o encontro concreto com o alter-ego, com o Outro distinto de mim, correspondendo singularmente à Filosofia da Libertação da Latina Americana. O desafio ético-político necessário a metafísica é ir mais além da compreensão, da sistematização, do horizonte de sentido concebido no Eu mesmo, pois essa ideologia da ontologia ocidental européia encobre a exterioridade daquilo que está fora de mim: o Outro. Como enfatiza Villa (1998), desde uma perspectiva ética de Levinás, a prioridade humana não é a busca da certeza e da verdade do conhecimento, mas a afirmação e revelação do Outro para o Eu. O Outro, longe de ser o nada do ser e sua negação, é a “maravilha”. O Outro é a possibilidade legítima da conquista da liberdade, pois é este quem a reclama e quem me faz exercitá-la: esse processo não começa unicamente no Eu.

Com efeito, a Filosofia da Libertação busca, sobretudo, libertar-se da lógica filosófica de totalização da ontologia europeia, sendo esta uma espécie de alienação cultural e de obstáculo para se chegar à realidade. Por isso, desmontar a ideologia da ontologia e da ética ocidental, desmontando estes fundamentos que sustentam a totalidade do sistema político, econômico e cultural vigente do mundo ocidental, é a primeira tarefa para se compreender o desafio da libertação do povo oprimido. O pensamento ocidental é opressor do ser, pois em sua ideologia filosófica pretende converter o outro em nada, na medida em que o eu se refugia em si mesmo e termina por pensar-se como a única realidade. Tudo o que está fora das fronteiras egóicas é o não-ser, sendo este o fundamento do homem do centro, o sentido do sistema de totalidade do mundo. Assim, a periferia fica de fora do ser, impossibilitada de ser ouvida e vista, negada e convertida em nada (DAMKE, 1995).

Segundo Villa (1998), Dussel postula que o Outro deve ser encontrado não em uma forma existente abstrata, mas em uma realidade concreta, cotidiana, histórica e social, pensado não dentro de uma dimensão inatingível, mas como um “índio, asiático, ou africano”, com rosto, raça e cultura. Damke (1995) enfatiza que o Outro, na Filosofia da Libertação de Dussel é o povo Latino Americano, situado de fato em relação à “totalidade européia” (injusta, egocêntrica, conquistadora, imperialista e dominara) como povo dependente: este é o Outro que clama por libertação!

Assim, surge uma nova perspectiva de pensar, nascida e originalmente sistematizada na América Latina a partir da situação de pobreza e dominação, que pretende pensar desde o lugar desse outro marginalizado e periférico, exterior ao sistema politicamente opressor e central. Esta filosofia propõe, então, uma priorização do Outro, na qual se situa na práxis de serviço ao Outro, e por isso a filosofia deve necessariamente ser utilizada para a articulação praxica da libertação do outro. Como ressalta Villa (1998), há nessa filosofia uma base Cristiana, na medida em que o cristianismo genuíno luta, a partir da consciência de sua missão, por uma cultura do reconhecimento do outro, do desigual, de modo a reconhecer nesse Outro sofredor, a grandeza e a dignidade humana, assim como em cada indivíduo o compromisso humanitário de libertação do oprimido.

Por isso, Villa (1998) afirma que sob os pressupostos de Dussel, a experiência anterior a liberdade individual e anterior a capacidade de escolha, é a disponibilidade para o outro: a aposta na generosidade é anterior a aposta na universalidade. Esse pressuposto supera a neutralidade filosófica - e porque não dizer científica - dando primazia à questão ética como o mais originário do homem, como a única “filosofia” capaz de dar sentido a racionalidade e outorgar significado a todo pensamento e realização humana.

Boff (1980), baseando-se nessa fundamentação, busca situar em que mediada a teologia, a psicologia, a pedagogia e toda e qualquer ciência, pode constituir-se como libertadora, na medida em que contém em si uma ideologia e uma cosmovisão que pode efetivamente contribuir e reverter-se em uma prática libertadora. Especificamente Boff (1980) enfatiza a teologia, a partir do aspecto libertador da fé, enquanto adesão ao Mistério de Deus como prática cristã, que busca praticar e realizar os ensinamentos de Deus cotidianamente nas circunstâncias concretas das relações humanas e da própria vida.

Aqui também o Outro é o oposto e o distinto do mundo, desde o qual se manifestou o próprio Deus na pessoa de Jesus. O desafio da alteridade é, nesse sentido, o desafio da reconciliação e reunificação dos homens, contido na força do perdão, da misericórdia e da compaixão. Essa é, segundo Boff (1980), a fé que possibilita libertar-se da carga que desumaniza o outro e a si mesmo, porque revertida de um sacrifício de si, de uma aniquilação de si, tal como em Jesus, que ao fazer-se o homem das dores, entrega-se a toda alteridade, despoja-se de toda ganância de poder e dominação.

Aqui, a mística que liga a pessoa ao absoluto se insere na normalidade da vida, ligando as pessoas entre si. Essa libertação, como possibilidade de comunhão entre os homens, é o próprio processo de autocomunicação progressiva e histórica com o Mistério de Deus. Em outra direção, há a recusa de Deus, que se desdobra na opressão do outro, na recusa da comunhão, já que a comunicação com Deus liberta o homem cada vez mais para os infinitos horizontes do mistério de amar, diferente das estreitezas da subjetividade individualista.

Então, a vivência profunda e concreta desse amor maior e dessa fé é o que funda o compromisso profundo e a vontade de dar uma colaboração ao processo de libertação, que se ramifica em todas as manifestações de vida, é essa capacidade de amar para além do amor a si mesmo. O desafio é, então, abrir ao homem o outro homem e a todos os mistérios que se anunciam em todas as coisas, como possibilidade de concretização de um reino de deus que se materializa dentro de condições históricas de justiça, saúde, distribuição equitativa de bens e gozo de direitos humanos fundamentais: como condições sociais, econômicas e políticas. O Reino de Deus é para Boff (1980) “a transposição no modo de plenitude daquilo que aqui já vivemos num modo deficiente” (p.70). Certamente, diz Boff (1980) esta compreensão “deveria incitar os cristãos ao engajamento libertador e a luta para superar toda sorte de desumanização”, como um novo arranjo vital mais livre e humanizado da sociedade.

Compreendo que esta perspectiva não reforça o sacrifício do ser, do eu, dentro de uma perspectiva sociológica tradicional, veiculada ao sofrimento, a negação de si pelo outro e em nome do coletivo. Certamente a negação de si num sentido individualista e superficial mais bem corresponde à ideologia de resignação e de generalização massiva da singularidade dos indivíduos, em cujo paradoxo é disfarçar-se de um narcisismo extremado (BIRMAN, 1999) que encobre a sociabilidade do sujeito, assim como sua própria individualidade e singularidade libertária (TOURAINÉ, 2006).

6.2.1. O reconhecimento do Eu/Outro no grupo de autoestima do Marrocos

Um dos aspectos marcadamente percebidos pelas participantes do grupo de autoestima era que havia uma diferenciação entre este e os demais grupos realizados na comunidade, tais como os da igreja, por exemplo. No grupo de autoestima, o que mais lhes sobressaia era a possibilidade de cuidar de si mesmas, de não se esquecerem de si em função do cuidado com os outros. Como vemos na explicação da Fátima (E. Q., 23/10/2009):

Nos outros grupo a gente procura cuidar dos outros e esse aqui a gente procura se cuidar. A importância desse grupo pros outros é esse, porque aqui a gente não vai na casa de ninguém e assim vê a situação que as pessoas tão vivendo, não. A gente já veio de lá pra cá e já veio só. Ou no momento de dançar, ou no momento de pintar, ou no momento de chorar, de se tocar, de alisar os cabelo uma das outras. Eu gosto muito também quando tem aquele momento assim de papo que a gente fica papeando e contanto uma coisa pra outra, né. Lições que a gente pensa, né.

No aporte conceitual e metodológico aqui considerado, ressalta-se uma possibilidade de realização profunda e ampla do ser, do Eu, para além dos limites do individualismo, da racionalidade em que o encerra nos limites da satisfação superficial, no poder, na afirmação egóica e no controle. Buscou-se, sim, abrir e denunciar uma dissociação da natureza humana mais profunda e vital (TORO, 2005), uma alienação do ser humano no que se refere a sua condição existencial de co-participante do mundo (MERLEUA-PONTY, 1991), integrando o humano ao comprometimento com sua própria humanidade: implicado e intimamente vinculado ao mundo e ao cosmos como condição da própria singularidade (MORIN, 2003b).

Como concebe Dilthey (1994), quanto mais se penetra no sentimento do eu, mais se penetra no sentimento de vida, pois nosso psiquismo é uma expressão da própria vida, percebendo o enlace vital entre nosso Eu e todas as coisas. O Eu, como um centro de vida e como modo de ser-no-mundo, é a condição, sim, para o sentir, e por conseguinte, para o desenvolvimento do genuíno compromisso ético: o amor é um sentimento de compartilhamento de uma origem comum a todos os seres vivos. A ética formativa de Dilthey (1994) aponta para o desenvolvimento do Eu como uma unidade integrada, desde a qual as forças instintivas são concebidas como um impulso para a

vida que busca realizar uma meta vital mais profunda. Como uma realização vital, a vida humana contém o gérmen que a pode levar, em seu mais alto grau de desenvolvimento, a superar esse antagonismo entre indivíduo e sociedade.

Dilthey (1994) ressalta a estrita relação do desenvolvimento do Eu como o sentimento de vida, ou alargamento desse sentimento de vida. Quanto mais fortalecemos esse sentimento do eu, mais ampliamos o sentimento de vida, maior é o raio de alcance de percepção da vida, mais possibilidade se tem de perceber e estabelecer vínculos com outras estruturas viventes, de identificar-se e sentir-se interligado a uma unidade maior, de fazer parte de uma totalidade maior. Para este filósofo, é necessariamente o contato com este núcleo vital que nos possibilita filtrar o que é verdadeiramente significativo e válido para a vida, que tem o sentido vital. Neste lugar da vida humana, não há uma oposição insuperável entre egoísmo e vida social, há sim uma tarefa de união a ser cumprida. O alargamento do sentimento de vida tende a produzir valores vitais, de conservação e desenvolvimento da vida e de tudo o que é vivo.

Góis (2008), a partir do princípio Biocêntrico, ressalta a necessidade do ser humano superar uma perspectiva antropocêntrica da realidade, que trouxe a caminhada civilizatória a grandes êxitos tecnológicos e científicos, mas com grandes deficiências na vida social, coletiva e interior, pois o homem “apaixonado por si mesmo, muitas vezes, vai deixando de lado o vínculo natural que a tudo une em uma profunda e sensível dança da natureza” (p.37). Devastando e destruindo a vida como um todo, o ser humano se desvinculou de sua raiz vital mais profunda e ancestral. Desse modo o Princípio Biocêntrico nos leva para uma nova percepção, sensibilidade e relação perante a vida: “a uma abertura existencial que nos impulsiona a participar e tecer a vida no aqui-e-agora do cotidiano social. Leva-nos a construir, no dia-a-dia, sentimentos e valores pró-vida, uma cultura Biocêntrica (...)” (p.39).

Para o autor esta é a possibilidade de construirmos um novo sentido do humano e da vida, para além da cultura individualista, competitiva, sendo esta a possibilidade de haver uma integração justa e solidária entre as diversas culturas e a luta legítima pela promoção da vida. Desse modo, o desafio de libertação perpassa por um processo de aprendizagem individual e social, a partir de práticas educativas e terapêuticas, que possibilitam que a consciência se desenvolva em direção a sentimentos e valores pró-vida (CAVALCANTE, 2004).

Certamente, a partir desse referencial fica mais claro entender em que medida Sawaia (2004) afirma que a afetividade, como categoria de análise, é imprescindível para que a ciência possa manter viva a solidariedade e a capacidade de se indignar com as situações de injustiça social. Sobretudo, para compreender em que medida essa autora pode conceber que o processo de libertação, de conscientização, não pode limitar-se a suas dimensões racionais, mas deve estender-se ao afeto, deve configura-se como ético-político, como um desenvolvimento das relações entre os homens. Baseando-se nestas concepções é que entendo que aqueles que constroem e fazem a Psicologia Social e Comunitária podem se comprometer com a construção da cidadania e com a opção pela libertação dos excluídos (SAWAIA, 1996).

Nasce daí a compreensão de uma postura ético-humanista na construção e aplicação do conhecimento (GARCIA, 2003), que vincula necessariamente ciência e ética: teoria, prática e compromisso social (XIMENES; GÓIS, 2006). Nasce também daí a necessidade de alcançar uma profundidade subjetiva do sujeito, de modo a compreender a dinâmica da construção do indivíduo como sujeito a partir das condições comunitárias, encontrando nos modos de configuração dos grupos populares processos relacionais que possam ser elevados aos mais plenos graus de desenvolvimento ético e ao desenvolvimento do indivíduo como sujeito comunitário. Trata-se de entender as condições sociais que facilitam ou obstaculizam o processo de libertação, sendo esta uma superação coletiva e não somente individualizada. Historicamente, na Psicologia Comunitária crítica há uma ênfase na dimensão comunitária e grupal, sendo estas consideradas a condição básica para seus modos de intervenção (LANE, 2001).

6.3. O espaço grupal e o desenvolvimento do indivíduo

Dentro da construção das abordagens psicológicas, as psicoterapias de grupo também emergiram a partir de um aporte humanista e fenomenológico-existencial, assim como a Filosofia da Libertação. Embora não diretamente comprometido com a práxis de libertação, e muitas vezes deslocados do âmbito comunitário, considero alguns aspectos teóricos e metodológicos importantes para compreender os modos de facilitação dos grupos populares desde uma perspectiva vivencial, pois também estes estão voltados especialmente para a expressão de sentimentos e para a reaprendizagem vivencial a partir dos modos saudáveis de relacionamento social.

Historicamente, no âmbito da psicologia clínica, a contradição entre indivíduo e grupo foi ressaltada por Freud (1921 *apud* RATTENER, 1977) em seu texto “Psicologia das massas e análise do Eu”, sendo esta uma concepção negativa do papel do grupo para a formação e saúde mental do indivíduo. Freud (1921 *apud* RATTENER, 1977) toma a formação dos grandes grupos humanos do ponto de vista da diminuição da capacidade crítica e do correspondente enfraquecimento da consciência dos valores. A massa, diz o autor, é a manifestação da alma primitiva, pois o homem na coletividade seria mais brutal e descontrolado, submetendo-o a uma condição de empobrecimento do Eu e da consciência.

No grupo aconteceria um contágio desde o qual se alastram sentimentos obscuros, agressivos, que romperiam com a repressão. Mas também, reconhece aí sentimentos empolgantes, sendo estes impulsionadores para a ação, para o comportamento instintivo, desembocando na união das forças libidinosas coletivas. Supondo que não há ligação positiva primária dos homens entre si, Freud (1921 *apud* RATTENER, 1977) concebeu um antagonismo primário na interação social: é que quando juntos, os homens sentem inveja, rivalidades, agressividade e ódio uns pelos outros. Nessa perspectiva, somente o amor pelo chefe e, por conseguinte, o respeito por sua autoridade, é que torna os homens capazes de reprimir sua agressividade e direcioná-la para sentimentos mais sociais. Certamente, esta é uma análise que realça uma natureza hostil e antissocial do ser humano, uma perspectiva negativa de comunidade.

Esta análise Freudiana certamente revela certos aspectos que situam possibilidades de manifestação da natureza humana, quando em interação grupal. Lembro uma reunião que realizamos na comunidade do Marrocos (D. C.8., 29/10/2008), que me inspirou muitas reflexões e inquietações. O objetivo da mesma foi discutir as problemáticas da saúde, no sentido de, a partir de discussões entre a comunidade e os profissionais da equipe de PSF de referência daquele território, buscar soluções para a efetivação da assistência à saúde e da responsabilidade sanitária por aquele território.

A reunião foi realizada na rua, enfrente a casa da Fátima, lugar onde foram colocados muitos bancos, pois estavam presentes várias pessoas da comunidade, tanto as participantes do grupo como outros moradores. Eu, particularmente, tinha uma expectativa positiva, principalmente quando vi a participação das pessoas, somada a efetiva participação de profissionais. No início, lembro que pensei na importância daquele momento para o trabalho comunitário, para a mobilização e organização daquela comunidade.

Entretanto, deparamo-nos com sérias dificuldades para organizar o grupo, pois as falas e as discussões foram muito conturbadas, todas acontecendo ao mesmo tempo. Sobretudo, prevalecia uma atitude de hostilidade, indignação e revolta da comunidade em relação aos profissionais e mesmo em relação a algumas lideranças comunitárias ali presentes, manifestadas por insultos, agressões verbais e brigas. A reunião como um todo foi muito tensa e conflituosa, de modo que não foi possível se estabelecer um diálogo, muito menos se chegar a algum consenso.

As pessoas apenas agrediam verbalmente umas as outras, gritavam e falavam ao mesmo tempo, sem conseguir chegar, afinal, a uma compreensão coletiva e compartilhada dos problemas e das soluções. A reunião terminou de forma caótica, para muitos, com um sentimento de frustração. Para os profissionais do PSF, de acordo com seus relatos (D. C.8., 29/10/2008), representou um distanciamento ainda maior com aquela comunidade. Nesse dia, me indaguei e busquei refletir sobre os impedimentos nas relações humanas, mas também, sobre as possibilidades e disposições necessárias para que em um grupo, com tantas individualidades que buscam se afirmarem, possa ser efetivado o desafio do encontro: ainda que considerando as contradições e os conflitos necessários a vida em comunidade.

Alfred Adler (1912 *apud* RATTENER, 1977) construiu uma psicologia do Eu, dedicando-se a compreensão do processo de cura a partir da possibilidade de convivência humana plena, no sentido de superar sentimentos de inferioridade e ambições de poder nos relacionamentos. A transformação do indivíduo estaria vinculada, então, ao diálogo e a interação desde a qual este poderia se experimentar emocionalmente na relação, baseando-se numa ética-humanista-social. Para este neopsicanalista, o sentimento social é a realidade mais fundamental da vida humana, e por isso a neurose em si era considerada como um problema geral da cultura moderna individualista.

Dentro de uma perspectiva epistemológica fenomenológica-existencial e humanista, os fundamentos filosóficos de Martin Buber (1982), redimensionam qualitativamente a relação Eu-Isso, para a relação Eu-Tu. Almeida (1988) ressalta que Moreno (criador do Psicodrama) foi o pioneiro das práticas grupais baseadas nesse fundamento, valorizando o espaço do grupo como espaço de desenvolvimento, crescimento emocional e saúde do indivíduo, vinculando o si mesmo e o fenômeno como realidades indissociáveis: com a alteridade. Neste sentido, os fundamentos dessas práticas foram norteadores para todas as premissas terapêuticas que qualificam a construção do indivíduo a partir da relação,

da participação, do diálogo, da presença, da identificação, do amor, da comunhão, da socialização, do vínculo, do encontro, da dialética existencial e relacional.

Nessa perspectiva, as possibilidades de relacionamento entre os participantes dos grupos terapêuticos se fundamentam na crença de que cada membro necessita exercitar uma abertura para o mundo, para o outro. Somente aí se configura a possibilidade de construir uma inter-subjetividade, uma intercomunicação de consciências: parte-se da prerrogativa de reaprender que existir é co-existir. Para Moreno (1974, *apud* ALMEIDA, 1988), a intersubjetividade não é uma situação estática, mas sim dinâmica de consciências que se interpelam, se relacionam, se reconhecem, se conflitam e se constroem mutuamente. Desde esta possibilidade de abertura, a participação no mundo não é autoritária ou irresponsável, é co-participação, é a busca de uma autorrealização criadora que necessariamente é realização da inter-relação humana. A consciência aberta ao mundo traz a prerrogativa de uma situação da existência de inacabamento, abertura, tomando o conhecimento como um estado de conclusões provisórias.

Como pressuposto metodológico, as psicoterapias grupais baseadas na fenomenologia-existencial e no humanismo postulam, tal como no método fenomenológico, a perspectiva de colocar o mundo em parênteses, sendo este o exercício da redução desde o qual é possível afirmar o aqui-e-agora como lugar e momento em que a consciência pode estar no mundo, pode abrir-se para o outro, permitindo dar sentido ao fenômeno para além dos sentidos culturais já estabelecidos. Postula-se assim, a abertura ao imediato, antes de qualquer juízo ou reflexão de valor. A intuição surge como apreensão clara e instantânea da verdade. A atitude ingênua é a possibilidade de encontrar o outro, de realizar o diálogo, na medida em que não afirma o outro a partir de ideias pré-concebidas, ideológicas, pré-conceituosas, nem mesmo a partir de explicações racionais ou científicas. O desafio do encontro é apenas interrogar, ouvir, ver, perceber e sentir. É o de entregar-se a intuição, a vivência, por isso não deve abstrair-se do momento. Ser a emoção num plano irreflexivo ou pré-reflexivo. Moreno (1974, *apud* ALMEIDA, 1988) afirma que vivenciar é sentir o amor, é ser consciência do amor.

A hermenêutica (FIGUEIREDO, 1991), por sua vez, traz a categoria do significado como um conhecimento intuitivo gerado a partir de uma convivência empática, como uma vivência comunitária que tem conteúdo de sentido e de valor. O significado é uma explicação mais alta do sentido, que ultrapassa qualquer explicação causal. É a conexão entre fatos e vivências intuídas pela afeição. Compreender, em distinção de explicar a

causalidade das coisas, do outro, exige a necessidade da ocorrência imediata, intuitiva e afetiva do entendimento. A questão é situar a compreensão no meio humano que lhe dá sentido.

A perspectiva humanista (ALMEIDA, 1988) surge justamente da possibilidade de humanizar as ciências humanas, na média em que busca melhorar a compreensão da alteridade, da compreensão vinculada ao afeto, da capacidade de amor ao outro. A possibilidade de cuidar, curar o outro, advém dessa disponibilidade afetiva, dessa abertura para viver o outro de forma pré-reflexiva, alcançando um estado de consciência e de relação para além do si mesmo. É a ideia de que o sujeito passa pelo processo de hominização e humanização que é o projeto psico-sociocultural de humanidade.

Paradoxalmente, a ideologia que afirma o antagonismo na relação indivíduo/ social, o movimento das psicoterapias de grupo e os estudos dos processos grupais, assim como os estudos sobre comunidades humanas, valorizam a natureza social do homem, pois também em grupo o ser humano pode encontrar estima e valorização, possibilidades de crescimento pessoal e social.

Os grupos de encontro, propostos por Carl Rogers (1994), fundamentaram-se na possibilidade de estabelecer diálogo e encontro humano, através da simpatia, identificação, escuta e expressão. Para esse psicólogo, sentir e compartilhar a problemática dos outros é algo que ameniza os próprios problemas, uma vez que se recebe suporte afetivo, segurança, sendo esta uma possibilidade de transformação cultural. Os pequenos grupos, estruturados a partir dessas bases, poderiam funcionar como mediadores para reelaborar a sociedade, a humanidade do homem, as práticas relacionais da humanidade, onde cada participante tornam-se cofacilitadores dos processos de todos. O grupo terapêutico é concebido como um modelo para uma comunidade humana realmente humanista: para o exercício da solidariedade, da cooperação, da igualdade, da democracia e da liberdade consciente. Diferentemente das formas sociais autoritárias, nos pequenos grupos há um encorajamento intensivo do indivíduo realizar uma ação coletiva, social e cultural sem que esta negue sua individualidade.

Por sua vez, Rogers (1994) ressalta que a psicologia social de grupo vê nestas circunstâncias a possibilidade de uma facilitação social, um alívio emocional, um consenso emocional, intelectual e perceptivo da realidade. Os indivíduos podem se manifestar com liberdade, sendo reconhecidos e aceitos em seu eu verdadeiro. Essa é uma forma de re-significar atitudes de confiança, afeto e mútua estima. Assim, os

grupos de encontro são configurados como um espaço de reaprendizagem social e emocional, que envolve tanto o intelecto quanto a emoção, o comportamento e as motivações nas interações sociais. Nestes, o sofrimento humano individual revela-se como um elemento ativo de cultura, como um fato potencial de progresso humano e social, pois escutar e pensar conjuntamente são também possibilidades para transformar a cultura doentia.

Assim, ressalta-se o elemento ético dos grupos: verdade, sinceridade consigo mesmo, confrontação autêntica, contribuição para os bens sociais na medida em que o eu se transforma para construção da humanidade. Como fundamenta Martin Buber (1982), na relação Eu-Tu, distintamente da relação Eu-Isso, há diálogo, aceitação do outro e de si mesmo, por isso o desafio de realização de si mesmo coincide com a realização de um Nós. Esta forma de relacionamento é uma forma de libertar os indivíduos de suas emoções hostis à vida e ao outro.

A partir desde aporte postula-se como condição de convivência o não julgamento, o reconhecimento dos próprios erros e a aceitação dos erros dos outros, de forma a não hierarquizar as relações. A ética do grupo é a da ajuda mútua e da solidariedade, sendo uma escola para essas virtudes estas condições especiais de relacionamento e interação, contrário ao caráter anti-humano de nossa cultura e sociedade ocidental moderna (ALMEIDA, 1988).

O clima psicológico que se busca fomentar é o de segurança, liberdade de expressão e redução progressiva de defesas. Nestas condições podem ser acolhidos sentimentos positivos e negativos, redundando numa maior aceitação do seu ser global, dos defeitos e potencialidades. Segundo Rogers (1994), a partir da redução da rigidez defensiva egóica, os indivíduos podem ouvir uns aos outros e aprender com isso. Há, então, um aumento da comunicação, de modo que a inovação pode torna-se desejável e não ameaçadora. Ir além das fachadas, das máscaras, dos papéis sociais, é favorecer a emergência de sentimentos verdadeiros e de verdadeiras pessoas, capazes de estabelecer uma comunicação autêntica, mostrando os sentimentos reais, inclusive os negativos e não aceitos socialmente (ROGERS, 1994).

A proposição dos grupos terapêuticos surge a partir da ênfase na importância de espaços sociais que estimulem e promovam o diálogo, a auto-expressão, o amadurecimento relacional, possibilitando o encontro com o outro e consigo mesmo. Ressalta-se o movimento de expansão, de rápida difusão e de ampliação dessa proposta

de trabalho para outros âmbitos, abrangendo situações, funções e espaços múltiplos, tais como educação, organização, comunidade, dentre outros.

É importante ressaltar, entretanto, o espaço grupal a partir do *lócus* da própria comunidade, das contradições e das condições não ideais que se apresentam neste lugar, onde muitas destas variáveis concebidas nos espaços grupais terapêuticos não se aplicam. O grupo popular assume, assim, diversos outros aspectos, sendo este ampliado pela riqueza da trama social na qual está inserido, assim como, pela maior amplitude de seus propósitos e objetivos. O grupo popular visa, necessariamente, adentrar na trama social, para a partir da trama individual - contextualizada em um meio sociocultural, econômico e ideológico- modificar coletivamente a sociedade.

6.4. Grupo popular e atividade comunitária

De acordo com os objetivos da Psicologia Comunitária (GÓIS, 1993), tendo como *lócus* de ação a comunidade em seu dia-a-dia, parte-se para a compreensão de como os grupos populares são espaços privilegiados para os diversos tipos de atividade comunitária, tendo em vista fomentar o desenvolvimento dos potenciais humanos e o desenvolvimento saudável da vida comunitária (GÓIS, 2008). De fato, dentro de uma perspectiva histórica da Psicologia Comunitária (LANE, 1991), o grupo sempre foi considerado espaço privilegiado de intervenção, sendo este a condição básica para ações terapêuticas, educativas, políticas, recreativas, religiosas, etc. Os espaços grupais são assim a possibilidade de deflagrar uma práxis comunitária de organização e participação popular que redundasse em um processo pedagógico de conscientização e transformação social. Trata-se de entender em que medida o grupo, o social, é considerado como elemento constitutivo, substantivo da facilitação do processo de libertação, sendo esta uma superação coletiva e não somente individualizada.

Góis (2008) enfatiza que os processos grupais, tais como na proposição dos grupos de encontro propostos por Rogers (1994), podem constituir-se em contextos relacionais afetivos, que possibilitam o diálogo e as vivências, que buscam facilitar a comunicação e a interação afetiva, podendo estabelecer-se como uma prática democrática. O grupo social é um espaço da sociedade capaz de gerar encontro e renovação do indivíduo, do próprio grupo e da coletividade. Entretanto, não se pode perder de vista a ambiguidade desse espaço, pois nos diversos grupos também podem se manifestar a ambiguidade da natureza humana e da sociedade que os fundamentam.

Assim, Góis (2008) considera que os espaços grupais podem se configurar a partir de tendências que podem também reproduzir as estruturas de relações autoritárias e dominadores da ideologia do sistema vigente.

Nesse sentido, Lane (1995) adverte sobre a importância, a partir da perspectiva materialista histórica e dialética, de se considerar o processo grupal e suas dinâmicas relacionais a partir das mediações sociais mais amplas, inserido numa totalidade maior. Por isso essa análise se distingue da tradição naturalista da psicologia, que toma o comportamento social dos indivíduos como algo determinado biologicamente e não construído socialmente, mediado pelo simbólico e pelo social. Nessa perspectiva dialética e crítica, o grupo não é mais considerado como dicotômico em relação ao indivíduo, mas sim como uma condição necessária para conhecer as determinações sociais que agem sobre ele, bem como para a construção do sujeito histórico, transformador da sociedade: a transformação só pode ocorrer quando os sujeitos se agrupam.

Ao contrário das teorias convencionais e idealistas que se preocupam unicamente com aspectos da dinâmica grupal, tais como definição de papéis, identidade social, funcionalidade produtiva, harmonia e manutenção de relações aprendidas na convivência de forma descontextualizada, à análise dos processos grupais exigem uma revisão crítica e um olhar mais amplo para a sociabilidade humana. O grupo e as ações grupais podem ser desvelados em função de uma perspectiva histórica, sob a determinação de estruturas socioeconômicas, culturais, religiosas e ideológicas. Sobretudo, o próprio grupo, deve ser conhecido enquanto um processo histórico, por isso se fala em processo grupal em vez de grupo.

Desse modo, é fundamental compreender que qualquer grupo exerce função histórica de manter ou transformar as relações sociais, as formas ideológicas de organização e ação entre os homens, as formas maléficas ou benéficas de relação de poder. Segundo Montero (2003), o poder atravessa e está presente em todas as relações humanas, sob as mais variadas formas. Para a autora, o poder é definido como a capacidade de um indivíduo, grupo ou classe social, impor a própria vontade dentro de uma relação social, fazendo que os outros se comportem ou realizem as intenções e os desejos de um agente específico, seja pela força, pela sedução ou pelo convencimento.

Com efeito, os usos abusivos ou debilitados do poder nas relações sociais, nos processos comunitários e grupais, geram situações de desequilíbrio e infelicidade, de negação da vida, produzindo efeitos patológicos sobre as pessoas, afetando todas as

expressões da intersubjetividade e do campo psicossocial. Por isso, para serem realizadas as transformações sociais desejadas, é imprescindível mudar as formas de exercício e de relações de poder, ressaltando seus efeitos benéficos de cooperação e solidariedade, em distinção de seus propósitos de dominação e opressão.

Para Lane (1995), compreender que o mundo social e institucional não é objetivo e natural, mas socialmente e historicamente construído pelo homem, é o ponto-chave de partida para construir os grupos como espaços de aprendizagem de relações nutritivas e estáveis, de confiança, apoio, solidariedade, buscando realizar metas individuais e coletivas ao mesmo tempo. Esta foi, por exemplo, como já vimos à aposta dos grupos psicoterapêuticos, que em muitos aspectos inspiram os diversos tipos e modos de grupo de crescimento. Também, compreendo que este modelo de funcionamento inspirou a configuração dos grupos populares, embora estes últimos se constituam dentro de um contexto social mais amplo e crítico da sociedade, assim como mais comprometidos com a práxis libertadora dos oprimidos.

Segundo Góis (2008), o grupo popular é básico no trabalho comunitário, sendo este o espaço principal de integração e transformação do indivíduo e da comunidade. Ressalta-se o fato deste possibilitar interações diretas, cara-a-cara, podendo, como no modelo dos grupos de encontro, comprometer-se em criar um clima sociopsicológico favorável ao desenvolvimento do sujeito comunitário, seja pelo aspecto da estimulação social do conhecimento reflexivo, das habilidades instrumentais ou das expressões emocionais gerados nas interações sociais.

Góis (2008) define o grupo popular, com o qual se trabalha em Psicologia Comunitária, como um grupo formado por moradores de uma determinada comunidade. Este pode constituir-se funcionalmente como lugar de interações comunitárias sob as diversas possibilidades de atividade comunitária: instrumental, objetiva, expressiva, estética, religiosa, etc. Caracteriza-se especialmente por alocar-se no próprio local de moradia dos participantes, fomentando os processos de integração, identificação e pertença: uma identidade social de lugar. Deste modo, age sobre a facilitação dos processos sociais e históricos dos indivíduos próprios daquela localidade, contextualizando a existência singular e coletiva no modo de vida daquela comunidade. Nas próprias palavras do autor:

O grupo popular, considerado em Psicologia Comunitária e Saúde Comunitária, é um grupo de moradores de uma comunidade, lugar de interação e expressão de significados e sentimentos coletivos e

individuais, de identificação e do conhecer e refletir sobre o modo de vida pessoal e do lugar. Nele se criam e se recriam condutas sociais e ambientais positivas, práticas de vida, libertação e cidadania. Enfim, o grupo popular pode ser um espaço social de construção de novos sentidos de vida e de realização comunitária. (GÓIS, 2008, p. 186).

Com efeito, o grupo popular é o espaço privilegiado de realização da atividade comunitária. Esta última, como atividade humana, reveste-se de significados próprios das estruturas sociais humanas, sendo a mola que fomenta a própria evolução, o desenvolvimento de funções psíquicas superiores. A partir dos estudos de Vygotsky (1996), a atividade humana é compreendida como a condição mediatizadora pela qual se realiza o processo de hominização, humanização e construção do sujeito. Ressalta-se nesse estudo que a atividade possui dois aspectos chaves, a saber: 1) estrutura instrumental; 2) inclusão em um sistema de relações com outras pessoas, desenvolvendo-se, segundo Góis (2005), somente em condição de cooperação e de comunicação humana. Diante especialmente deste segundo caráter grupal, o autor ressalta que o grupo é o primeiro lugar social e constitui a base da aprendizagem, da transformação e do desenvolvimento cultural, possibilitando o ser humano emergir de uma realidade sensorial até um mundo sutil de relações e nexos vitais.

Assim, a partir de Góis (2005a, 2008), pode-se pensar que a peculiaridade do grupo popular é a dinâmica que se realiza internamente e que se estende para as inter-relações com outros grupos e com a própria comunidade, buscando resolução conjunta para os problemas do lugar e potencializando o lugar através de uma ação cooperativa intergrupos para o desenvolvimento comunitário.

Essa possibilidade se vinculou com o trabalho do grupo de autoestima do Marrocos, pelo fato das participantes poderem ir se reconhecendo como parte de uma dimensão humana maior, vinculando suas dificuldades com uma condição social comunitária compartilhada:

Ela pensava que só ela que tinha problema. Eu acho que ela nesse nosso grupo aqui ela já viu que não é só ela que tem problema, aliás na vida da gente nem só ela tem problema, todas nós temos problema não igual ao dela porque nenhum é igual, é o mesmo jeito dos dedo da mão da gente ó não são iguais, não são igual e nenhum problema é igual, então acho assim, ela se achava que só ela tinha problema no mundo, só ela tinha os piores problema no mundo e não é só ela que

tem os problema, ela acha que porque bebe ela se acha a pior pessoa do mundo e a gente que tem tanto problema maior às vezes, não tem como, ó o problema da minha irmã um ano e tanto que praticamente eu não venho vivendo pra mim eu venho vivendo pra ela, porque olha, eu passei dois meses e vinte e dois dias no hospital com a Francimeire sofrendo e tudo que acontece lá em casa é tudo comigo, não tem outra pessoa pra socorrer, não tem outra pessoa que saiba fazer nada, então o problema é comigo, o problema é meu, então eu tenho vários problemas e não toda vida eu tou disponível pra ta em algum canto por que? Porque tem os problema, eu tenho os meus problema, os meus problema de casa às vezes eu digo depois nós briga, agora não vamo brigar agora não, deixa eu chegar, deixa eu resolver o problema lá da mãe primeiro pra nós depois brigar, lá em casa eu tenho hora pra brigar eu tenho hora pra tudo, porque se eu tiver brigando, discutindo com ele e ocasiona da minha irmã passar mal eu digo depois nós termina nossa conversa, aí ali eu deixo e pronto acabou-se a conversa, acabou-se briga, mesmo que depois nós volte a conversar e tudo, mas eu tenho, não viver diretamente pra mim agora, então eu tenho um problema sério também (FÁTIMA, E.Q., 23/09/2009).

Assim, o grupo de autoestima, assim como os grupos populares, encontrava-se articulado e contextualizado com o contexto comunitário, com uma ação comunitária mais ampla, política e social. Ao mesmo tempo, ele era concebido como um lugar de expressão, acolhimento e manifestação da singularidade dos indivíduos (GÓIS, 2008), oferecendo condições para a individualidade se manifestar e crescer.

Pensando numa perspectiva global da vida humana, de suas necessidades e potencialidades, penso na riqueza dos diversos tipos de grupos que podem existir, considerando cada um deles importante para atender determinadas necessidades fundamentais da nossa existência e da possibilidade de desenvolver potencialidades humanas e de cada indivíduo. Certamente, há em cada modalidade de grupo, situado em uma rede que funda esse viver, funções e objetivos específicos. O importante é considerar que a facilitação dos processos grupais, pode emergir a partir de proposições metodológicas e técnicas de intervenção comunitária, tendo o objetivo de lidar com o modo de vida comunitário a partir da proposição de condições favoráveis para o crescimento individual e comunitário como um todo.

6.5. A arte como método vivencial de facilitação de grupos populares: a experiência na comunidade do Marrocos

Dentre a variedade de possibilidades, mesmo pensando em necessidades e potencialidades fundamentalmente humanas, aponto neste momento para o tipo de grupo popular constituído a partir da atividade artística como método vivencial. Diante das concepções e elaborações explanadas anteriormente, referente aos objetivos e alcances dos modos de facilitação pautados na arte e na vivência, configurados desde o prisma da libertação, buscarei neste momento focar a compreensão das condições de interação e relacionamento que foram criadas no grupo de autoestima do Marrocos. Considero este enfoque fundamental para compreender o significado da arte, em referência ao aspecto ético-político implicado nessa proposta metodológica de facilitação.

Para quais necessidades e potencialidades relacionais o grupo popular, constituído a partir da atividade artística, pôde apontar? Qual a sua importância e valor para o desenvolvimento do sujeito comunitário e da identidade humana? Quais condições foram criadas em função do encontro consigo mesmo, com o outro e com a vida, para a construção de um viver e conviver humano que pudesse superar relações de exploração, dominação e opressão entre as pessoas? Qual o seu valor para a libertação do oprimido, no sentido da construção de uma sociedade pautada em relações mais saudáveis, fraternas e éticas?

Como já vimos, numa perspectiva ampla, todas as proposições metodológicas do campo “psi” que se constituem a partir das dimensões estética, corporal, lúdica, simbólica, mitológica e arquetípica da realidade podem ser consideradas vivenciais (RUSSO, 1993). Góis (2005a, 2008) considera que na facilitação do sujeito comunitário e do modo de vida comunitário podem ser utilizadas uma gama de abordagens vivencias, tais como psicodrama, sociodrama, teatro do oprimido, teatro de rua, Biodança e Arte-identidade.

Certamente, pensando em uma perspectiva ampla das manifestações humanas, englobando aspectos antropológicos, sociais e psicológicos, Moffatt (1984) afirma que há ainda uma grande rede de grupos populares que, sob o conceito de “psicoterapias populares”, estão pautadas em um caráter vivencial, estético e religioso, voltados para o desenvolvimento e a saúde dos indivíduos nas comunidades. Sobretudo, uma vez que

estes não surgem do âmbito científico e acadêmico, estão mais próximas de manifestações rituais.

Compreendo que todos estes espaços e abordagens acima referidos criam condições experiências que privilegiam a apreensão intuitiva, pré-verbal, estética e pré-reflexiva, ressaltando a experiência imediata no instante do aqui-e-agora, assim como a dimensão transcende da realidade. Deste modo, parti do pressuposto de que as abordagens vivenciais deflagram experiências de ordem imanente-transcendente, criando a partir destas, certas condições de possibilidade para o encontro humano. Nesse sentido, em primeira instância, é fundamental entender que a especificidade do encontro Eu- Tu (MARTIN BUBER, 1982) proposto nos grupos vivências, pode ocorrer a partir da ênfase que é dada nos elementos da corporeidade, da experiência estética e da ritualidade do procedimento, realçando dimensões transcendentais e universais de cada singularidade humana.

Numa perspectiva relacional, a proposta dessa abordagem é estimular e favorecer a expressão do potencial humano através dos gestos, a expressão das emoções através de movimentos corporais espontâneos e plenos de sentido existencial, realçando uma comunicação sensível e afetiva com o outro. Para Toro (2005) o grande desafio numa sessão de Biodança, é realizar a dança como expressão de uma vida interior, como um movimento que permite a evolução e a conexão com a vida em sua manifestação maior. Mais que uma ciência, a Biodança é uma “poética do encontro humano, uma nova sensibilidade frente à existência” e por isso “sua metodologia promove uma sutil participação no processo evolutivo” (TORO, 1991, p.26).

A vivência da afetividade (TORO, 2005), como uma das linhas de expressão do potencial genético humano, tem sua gênese biológica no instinto de solidariedade dentro da espécie, dando base para o desenvolvimento da capacidade de empatia, aos impulsos gregários, as tendências altruísticas e aos ritos socializantes. O autor tira em parte essa compreensão da mesma estrutura dos sistemas vivos, os quais apresentam potentes mecanismos de coerência de funcionamento a serviço da unidade biológica, ressaltando os princípios de afinidade e rejeição, por exemplo. Estes impulsos biológicos de cooperação, de integração e de solidariedade, encontram sua manifestação culminante no ser humano no desenvolvimento de sentimentos altruístas e constituem a gênese do amor.

Ao mesmo tempo, eles existem como potencial, que para serem desenvolvidos e aprendidos, necessitam de um meio fecundo. O afeto, como potencialidade (TORO,

2005), engloba qualquer tipo de exaltação do ânimo. Assim o afeto pode levar os indivíduos a amarem-se ou a rejeitarem-se, ou mesmo agredirem-se. Como linha de expressão e vivência, nos modos em que é estimulada no grupo de Biodança, a afetividade pode se manifestar - ao contrário dos impulsos autodestrutivos, da discriminação social, racismo e injustiça - como um estado de afinidade profunda com os outros seres humanos, capaz de originar gestos de amizade, simpatia, ajuda, maternidade, paternidade e solidariedade.

Em várias sessões do grupo de autoestima foram estimulados exercícios corporais fundamentando-se na proposta teórico-metodológica da Biodança, de modo a estimular o encontro humano. Foram realizados exercícios de caminhar em dupla de mãos dadas buscando sintonizar com o ritmo do outro; rodas de celebração que suscitavam euforia, brincadeiras e leveza em um clima de alegria compartilhada; rodas de embalo, nas quais as mulheres formavam um círculo entre todas e com os olhos fechados, escutando uma música suave, iam se deixando levar por um movimento de embalo gerado pelo grupo.

Também, houve momentos em que era proposto que as mulheres se abraçassem, se olhassem, expressassem gestos de afeto umas pelas outras, de modo que cada uma pudesse vivenciar, corporalmente, a capacidade de receber e dar carinho. Muitas vezes, as mulheres se deixavam ficar abraçadas, com olhos fechados e um sorriso leve de prazer manifestado no rosto. Nos exercícios das rodas de embalo, pude perceber que era possível se gerar um relaxamento, onde elas também fechavam os olhos e encostavam a cabeça no ombro da pessoa ao lado, deixando-se levemente levar por um balanço contínuo. Estes eram gestos nos quais elas vivenciavam a capacidade de dar e receber apoio, de confiar umas nas outras.

Assim, os abraços, os encontros de olhares e tantos outros gestos realizados ao som da música, pareciam emergir com espontaneidade durante a sessão, ainda que inicialmente se manifestassem de maneira tímida. Percebi que através dos exercícios de encontro foi possível deflagrar experiências afetivas positivas, que puderam despertar estados emocionais agradáveis, de modo a enaltecer e valorizar a presença do outro e de si mesmas.

Também, através das produções plásticas, pude perceber que várias condições relacionais eram criadas. Nessas atividades, as participantes conseguiam encontrar um estado de concentração em si mesma, ao mesmo tempo em que emergiam gestos simples como os de compartilhar os materiais umas com as outras, emergia a

capacidade de aceitação e valorização das produções de cada uma, promovendo uma comunicação autêntica e sincera das emoções e sentimentos. Ao realizarem as produções, era gerada uma aproximação, uma escuta cuidadosa, uma valoração do outro e de si.

Nesses momentos, o simples fato de poderem se expressar livremente na presença das “outras mulheres”, lhes trazia um sentimento de valor, de serem capazes de realizar algo e serem aceitas. Desses modos de expressão surgiam diálogos e formas de interação que ressaltavam um caráter mais compreensivo e acolhedor. Maria, por exemplo, sempre lembrava o quanto as pessoas da comunidade a criticavam e julgavam. Mas ali no grupo ela se sentia “aceita como ela era”:

Porque quando eu comecei nesse grupo eu me sentia sozinha e eu achava que eu era uma pessoa desmoralizada, né, não tinha amiga, não tinha ninguém. Aí, depois que vocês chegaram, eu levantei o meu astral e agora eu vejo o valor que a gente tem mesmo e eu acho que isso certo mesmo... (MARIA, E.Q., 23/09/2009).

Com o decorrer das sessões, estes gestos simples de afetividade foram se tornando naturais e incorporados as formas de relacionamento cotidiano. Nós, por exemplo, quando chegávamos à comunidade éramos recebidas com abraços. Entretanto, este não era um comportamento social valorizado na realidade sociocultural daquela comunidade. Gardênia (E.Q., 23/09/2009) comentou uma vez o quanto o marido havia ficado enciumado “*por que agente já chegava abraçando*”.

De fato, a dimensão afetiva que foi gerada entre as mulheres era um aspecto bastante valorizado, de modo que as participantes afirmavam o quanto havia sido bom e prazeroso poder abraçar as amigas, e o quanto, a partir do espaço do grupo, elas puderam descobrir a importância desse modo de interação. Fátima relembra constantemente que o mais importante para ela eram os momentos em que “*agente de abraçava, que sentia a união, a amizade e o calor humano*” (D. C.16., 03/06/2009). De forma ainda mais profunda e intensa, pude observar os sentimentos de afeto que as mulheres puderam desenvolver umas pelas outras, despertando sentimentos de vinculação, união e atitudes de reconhecimento entre elas.

Na oportunidade da realização da entrevista grupal (23/09/2009), Fátima falou para Maria que no grupo não havia uma postura de julgamento, “*de crítica ou fofoca*”, como era comum nas relações cotidianas da comunidade, mas de cuidado, de “*valorização e preocupação com o bem-estar do outro*”:

Não, D. Maria, não é lhe julgar não. Às vezes a pessoa dá um conselho pra senhora, aí a senhora pensa que é julgando. A gente tá falando às vezes com o bem pra senhora porque a gente quer o bem da senhora. Eu muitas vezes eu não falo, D. Maria, com medo. Às vezes eu tenho vontade de chegar pra senhora e pedir pra senhora não beber, mas eu fico com medo da D. Maria se aborrecer comigo. Eu jamais vou querer ofender (FÁTIMA, E.Q., 23/09/2009).

Também para Milagro (E.Q., 23/09/2009), o aspecto de estar em grupo sob aquelas condições, fortaleceu um sentimento de união, como se evidenciou em sua fala na entrevista:

Bom gente, o que eu desenhei aqui é tipo assim, primeiramente o título é todos unidos. Nós aqui, eu a Gardênia, a dona Maria, a dona Francisca e outras pessoas que não puderem vir, né, são os corações pequenos e vocês que são as pessoas que vem aqui passar o tempo de vocês com a gente pra fazer a gente se sentir melhor. Vocês são o coração maior, entendeu? Aí, uma coisa que eu escrevi aqui é: todos os corações unidos jamais serão vencidos. Porque todos nós tamo sempre unido um ajudando o outro, por mais que a gente às vezes pense, não, por que eu vou me importar com o problema da dona Maria? O problema é dela. Mas não, se a gente vê a estória a gente se comove porque a gente sente uma perda no coração da gente. Então, a gente tem que dá um conselho pra ela bom não é. (...) Só complementando o nosso espaço de coisa, o momento mais feliz que eu me achei também entre nós aqui esse tempo todinho foi a despedida das férias de vocês que foi lá na casa da D. Maria, com aquela força e que ela tava precisando muito naquela fez que tinha acontecido- referindo-se a morte do filho- então, eu achei muito bonito aquele nosso momento, né. Então, eu achei muito rico aquele momento (MILAGRO, E.Q., 23/09/2009).

Para Maria, por ocasião da morte do seu filho, foram os vínculos afetivos criados no grupo que lhe proporcionaram força e apoio, fundamentais para a superação da sua dor. Como ela mesma relatou:

Ali também foi um bênção na minha vida porque eu tava arrasada ali, viu. Aí eu me senti muito bem de tá aquelas pessoa ali me dando aquela força, sei não ali eu tava arrasada. Como sempre a gente pra dá força a ela. Mas aí na hora que eu vi meu filho sair pro cemitério

aí acabou a metade da minha sabe. Aí é por isso que às vezes eu digo eu vivo por viver, eu não me esqueço do meu filho nem um minuto, vai fazer um ano agora em dezembro e parece que foi ontem, né. Pois é, eu acho que foi uma riqueza porque todos juntos e nós tava ali num momento de nossa alegria, mas no mesmo nós tava naquele momento pra dá força a ela, a força que nós tinha deixemo lá com ela. (MARIA, E.Q., 23/09/2009).

Nesse sentido, o grupo de autoestima, configurado como um contexto socio-interativo vivencial, foi capaz de alcançar uma atmosfera de não barreira, de integração, permitindo que cada indivíduo se tornasse permeável a presença e a potência do outro, de modo a acolher afetivamente suas expressões criativas e singularizadas, valorizando o outro e a si mesmo em sua existência, reforçando as expressões saudáveis de cada indivíduo, os desejos de realização e de relacionamento. Acredito que estas condições favoreceram para tornar o espaço do grupo, como o concebe Toro (2005), como uma matriz de renascimento da identidade.

Para Góis (2008), o desafio de libertação deve perpassar um processo de aprendizagem individual e social que, a partir de práticas educativas e terapêuticas, possibilitam que a consciência se desenvolva em direção a sentimentos e valores prós-vida (CAVALCANTE, 2004). O autor ainda considera que esta é a possibilidade de construirmos um novo sentido do humano e da vida, para além da cultura individualista, competitiva, sendo esta a possibilidade de haver uma integração justa e solidária entre as diversas culturas e a luta legítima pela promoção da vida.

6.5.1. Compreendendo o grupo vivencial do Marrocos como um espaço ritualístico

Compreendo que estes gestos e sentimentos de afetividade que puderam ser gerados no grupo, essas mudanças e transformações percebidas nos modos de relacionamento, emergiram a partir de um estado de conexão consigo mesmo, com um âmagô vital: emergiram de uma vivência biocêntrica (GÓIS, 2002). Quer dizer, desenvolveram-se principalmente a partir do alcance de estados mais regressivos de consciência, de dissolução do ego, onde as mulheres estavam de olhos fechados, entregues ao movimento, em atitudes de relaxamento ou euforia. Certamente, estados estimulados pela criação artística, pela dança e pela música, capazes de deflagrar

emoções e alçar os indivíduos a uma ordem transcendente da realidade (NIETZSCHE, 1999).

Considero que nestes momentos pôde ser ativado o núcleo vital da identidade, estabelecendo um estado psíquico que predispôs as ligações afetivas entre as pessoas, abrindo canais de conexão e comunicação não conscientes, de diálogo psicotônico de efeito relaxante. Ressalta-se, nestas condições sociais e psicológicas, a presença, o contato, a reciprocidade, as respostas emocionais que são pré-reflexivas, tendo o sentimento de amor como possibilidade de religar-se ao outro. Pode-se compreender mais profundamente este tipo de espaço grupal vivencial, ressaltando seu aspecto ritual e religioso, pois num sentido antropológico, configura-se como um espaço onde se buscava experimentar uma ordem maior e transcendente da realidade.

O aspecto ritual era ressaltado a partir dos modos de configuração desse espaço grupal, pois a partir da atividade artística, os gestos e as formas plásticas, adquiriam sentidos simbólicos e performáticos. Configuravam-se desde aí elementos de ritualidade desde os quais uma dimensão transcendente da realidade era conectada: a disposição e organização das pessoas em círculo, a música, os gestos simbólicos de abraçar, olhar, dar, receber, as imagens artísticas. Todos estes elementos formavam parte de um tempo contínuo e progressivo no qual a sessão se desenrolava. Ao mesmo tempo, cada ação era desencadeada dentro de uma sequência de ações, vinculando-as numa totalidade. Assim, a cada exercício, as pessoas iam aos poucos realizando um processo de regressão, pois a partir da entrega ao movimento, as emoções, as sensações e as expressões estéticas, iam despojando-se de uma atitude reflexiva, adentrando numa ordem vivencial da experiência.

Terrin (2004), a partir de seu estudo sobre os novos modos de rituais no mundo pós-moderno, que podem englobar abordagens tais como a Biodança, o psicodrama e a arte-terapia, ressalta a concepção de performance, considerando esta como uma categoria chave para entender a ritualidade. Para esse autor, o ritual encontra-se desvirtuado na atualidade, diante de um predomínio incontestável da razão sobre o mundo dos sentimentos, sobre o agir humano, que o submete a uma racionalidade cada vez mais invasiva, no limite da pura razão instrumental. Há, portanto, nestes moldes modernos racionalistas de ritual um enfraquecimento do valor comunicativo e dramático do fato religioso, pois este é reduzido à leitura do livro sagrado, a um instrumento de discurso moral, de fé sem imagens, de ritos sem mitos.

Esse empobrecimento emerge a partir de uma má consideração das expressões primárias do homem, do desprezo pelo corpo e pela matéria, disposições estas que instauram um déficit para a humanidade e um cancelamento do mundo ritual naquilo que lhe é mais próprio. Sem dúvida para o autor (TERRIN, 2004), estas lacunas acarretam na perda de sentido e no esvaziamento no nível expressivo do ritual, pois neste contexto, todo gesto, palavra, movimento ou ação estão entrelaçados e se conjugam de maneira complementar e holística, destinada a manifestar sentimentos e modalidades existenciais no nível não intencional, no nível de expressões vivas, intensificando o valor comunicativo e expressivo de realidades transcendentais.

É por isso que, para Terrin (2004), as religiões originais são mais dançadas do que rezadas, pois o rito não é somente rememoração do mito, mas é ação, performance, significado de ato, organização dos significados e da cosmologia. A ritualidade pressupõe, assim, por natureza, uma possibilidade de superação do mundo em sua ordem puramente física, pressupõe fenômenos de transe, de caráter meditativo e extático, como pressuposto para se penetrar nos mistérios da natureza e do cosmos.

O transe, segundo Terrin (2004), oferece uma chave interpretativa de toda ritualidade em seu conjunto. Trata-se da possibilidade de no ritual recuperar o êxtase, um modo de não ser em si mesmo que comporta por sua vez um estado alterado ou transcendental de consciência. Esta é a condição por onde se pode chegar ao sobre-humano, ao sobrenatural, ao numinoso. Os elementos que entram nos grandes ritos de transe, mesmo nos diversos âmbitos religiosos são: a música, o canto, a oração, a dança, o silêncio a contemplação. Portanto, se a natureza do transe é desconhecida é clara a função ritual que ele exerce, possibilitando a emergência de um mundo visionário, transcendente e imanente, realizando a suspensão do tempo e do espaço.

Para Toro (2005), nos espaços ritualísticos de certas comunidades religiosas desde os quais se inspirou para propor a Biodança, são utilizadas danças para ativar um transe coletivo. Estes rituais ensinam que a identidade deve abandonar-se no êxtase para renascer renovada, para penetrar em uma dimensão transcendente da realidade. Dessa forma, as danças de caráter religioso ou buscam a perda da identidade ou centralizam a identificação com a unidade interna. As danças sagradas, por exemplo, fomentam que o movimento corporal ative uma consciência de totalidade e de integração com o cosmo.

Nestes rituais, afirma Toro (2005), estes movimentos são retirados da própria natureza, pois simbolicamente são deslocados padrões cósmicos do tempo, do espaço e da matéria no ritmo. A dança é assim concebida como um conjunto dramático de

movimentos que tem o poder de mutação e de transformação da realidade, sendo esta uma forma de alcançar um transito para uma realidade superior de união, para uma ordem da realidade que possibilita uma comunhão entre todos, na qual perdem-se os limites do Eu para a constituição de uma comunidade única entre os seres.

Para Moreno (1974 *apud* ALMEIDA, 1988), o espaço grupal no psicodrama, por exemplo, é um novo tipo de cosmovisão, pois cria não somente uma consciência para o outro, mas uma consciência cósmica, possibilitando ao homem o acesso ao cosmo, possibilitando a libertação de sofrimentos e de deformações psíquicas e relacionais. A encenação e a auto-liberação são condições imprescindíveis para superar o encontro patológico, desde o qual se manifestam padrões neuróticos de relacionamento cultural e individualmente reproduzidos (MORENO, 1974 *apud* ALMEIDA, 1988).

A entrega ao outro, nessa dinâmica teatral, nasce da disposição de abertura, de não análise ou reflexão, mas da captação intuitiva, emocional, espontânea e estética do outro e da realidade. Apenas ouvir, perceber, ver, sentir, sem explicar ou julgar a pessoa é a condição para o Eu abrir-se para a participação com o outro na imediaticidade do instante. É permitir-se emocionar-se, numa apreensão irreflexiva mais alta do outro, para além da explicação.

De fato, nas sessões do grupo de autoestima, nas quais foram enfatizadas principalmente as danças e o movimento, não houve propriamente a estimulação de um estado de transe. Houve sim, como já afirmado, um estado de regressão, relaxamento, de sensibilização, de intensificação da emocionalidade e da corporeidade, de expressão criativa de si mesmo. Mas ficou claro que a partir dessas condições as participantes conseguiam alcançar estados afetivos positivos de alegria, soltura, ternura, perdão, compreensão e encontro, transcendendo muitas vezes as problemáticas sérias que estavam enfrentando no dia-a-dia, tais como as rivalidades e conflitos. Elas diziam que saíam mais leves das sessões, com uma compreensão mais clara e serena dos fatos.

Também, nas sessões nas quais eram realizadas apenas produções plásticas, emergiam estados meditativos. Lembro do dia em que realizamos as pinturas na cerâmica com giz de cera derretido (D.C.28., 07/10/2009), na sala da casa da Gardênia. Para a realização da atividade, nos sentamos no chão formando um círculo, no centro foi colocada uma vela (que serviria para derreter o giz de cera). O ambiente ficou com uma iluminação de penumbra, porque tivemos que fechar a porta por causa do vento. A disposição dessas condições do ambiente gerou um clima de concentração e introspecção, onde o silêncio imperava. As mulheres ficaram totalmente absortas em

sua realização, só depois realizaram comentários. As produções foram bastante simbólicas. Mesmo depois, quando iniciaram a falar, a tonalidade da voz era mais baixa, suave e lenta.

Paralelamente, nas sessões nas quais a ênfase era dada na palavra, mais facilmente as participantes tinham a tendência a expressar sentimentos de mágoa, rancor, raiva e sofrimento. Parecia ser mais difícil, através da palavra, transformar os afetos negativos, encontrar caminhos viáveis de luta e superação, de transformação da realidade social. Na criação, a partir da intuição e da entrega, elas vislumbravam mais facilmente novas saídas, viviam disposições de abertura, força, coragem, amor e superação.

Toro (2005) acredita que o sentido de comunhão obtido por meio da dança e da música, advém de um estado de regressão às experiências psíquicas primárias, desde a qual se abre uma possibilidade de vinculação com a natureza mais íntima, religando a identidade pessoal com algo maior que une a todos os seres humanos, por que os funde a todos em uma mesma origem e finalidade vital. Essa é a vivência biocêntrica da qual nos fala Góis (2002).

Num estado de regressão da consciência, o que se possibilita é uma aproximação de um estado original do Ser, no qual prevalece uma sensação de fusão e de indiferenciação com o mundo e com as pessoas. Neste estado torna-se possível a diluição das estruturas culturais de rigidez que muitas vezes bloqueiam e reforçam a rigidez do Eu, os impulsos de afirmação individualistas. Neste estado de transcendência, o grupo se apresenta como um “útero” para a superação das ideologias culturais que negam a vida, a espontaneidade e a singularidade.

Desse modo, compreendo que a dissolução do ego é um pressuposto da atividade artística em si mesma, em seu sentido original, condição buscada nas intervenções do grupo de autoestima do Marrocos. Na verdade, considero que esta era uma disposição chave que se buscava estimular através do exercício da atividade artística em grupo. É que, sob estas condições ritualísticas, toda atitude criativa pressupõe uma atitude de entrega, de permitir-se estar num estado de não controle, de não domínio, de não razão e explicação, para entrar num estado de diluição do Eu (PINHO, 2003).

Entregar-se à arte num útero grupal, é a condição básica para se alcançar um espírito livre e vazio e não aferrar-se a uma existência puramente individual. Para Nietzsche (1999), esta é a possibilidade de voltar a experimentar um estado dionisíaco, desde o qual “(...) a natureza se manifesta em sua força mais alta, volta a juntar os

indivíduos e os faz sentir-se como uma só coisa, de tal modo que o *principium individuationis* aparece, por assim dizer, como um permanente estado de debilidade da vontade” (1999, p.235), celebrando uma festividade de reconciliação do ser humano.

É por isso que Nietzsche (1999) enfatiza o quanto a música na tragédia grega funciona como uma possibilidade de revelação de um sentimento profundo e comunitário da vida, sendo um modo superior se relacionar-se com a verdade, de retornar a unidade original, realizando por isso uma conciliação entre vontade individual e coletiva. Como ressalta o filósofo, sobre os efeitos da tragédia:

Agora o escravo é homem livre, agora ficam quebradas todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a moda insolente estabeleceram entre os homens. Agora, no evangelho da harmonia universal, cada um se sente não só reunido, reconciliado, fundido com seu próximo, senão Um com ele, como se o velo de Maya estivesse desgarrado e agora somente balançasse de um lado para o outro, em giros ante o misterioso Uno primordial. Cantando e bailando se manifesta o ser humano como membro de uma comunidade superior: desaprendeu a andar e a falar e está em caminho de pôr-se a voar pelo ar bailando. Por seus gestos fala a transformação mágica. (...). O ser humano não é já um artista, se converteu numa obra de arte: para sua suprema satisfação deleitável do Uno primordial, a potência artística da natureza inteira se revela aqui sobre os estremecimentos da embriaguez (NIETZSCHE, 1999, p. 236).

Campbell (1997) também reforça esse valor da arte num contexto grupal ritualístico, simbólico e mítico. Confiança, fé e entrega são condições para o encontro entre os homens, pois é a condição para o encontro com o mistério da vida que une a todos. Para além de nossos desejos limitados e individuais, de nossas necessidades unicamente egoístas e particulares, a entrega nos possibilita encontrar os laços que nos vinculam a tudo o que existe, desde sua origem, pois nos permite penetrar no mistério vital de nós mesmos.

Segundo Boff (1980), a libertação se concretiza mediante a possibilidade do ser humano se libertar de tudo o que o escraviza em seu arranjo vital atual, sendo estas dialeticamente, as condições que potencializam a concretização progressiva do Reino de Deus gestada na história, pelo advento histórico dessas condições conquistadas como justiça, saúde, distribuição equitativa de bens, gozo dos direitos humanos fundamentais. Nesse sentido, o desafio de criar espaços de realização para esta dimensão

socioeconômica e política da realidade, também se fundamenta no desafio de “abrir ao homem ao outro homem e a todos ao mistério que se anuncia em todas as coisas”, pois “não um outro mundo, mas um novo mundo” nos é prometido (BOFF, 1980, p.70).

Acredito que, a partir dos referenciais aqui expostos, podemos compreender os pressupostos que fundamentam a perspectiva e os propósitos desde os quais o grupo popular do Marrocos se constituiu, tendo a arte como método vivencial de facilitação. Considero que esta experiência afirmou o intuito de unir os moradores e possibilitar que estes descobrissem novas formas de experienciar a si mesmos, relacionarem-se com os outros e com a vida.

Do mesmo modo, considero que a partir do grupo, as mulheres puderam, em meio a sua luta diária pela vida e pela transformação da realidade, mergulharem “no oceano de esperança humana”, onde a luta se faz também, pela reconciliação, reunificação e pelo perdão entre os homens, que os liberta da “carga desumana do sofrimento do mundo e da opressão” para a construção de uma nova sociedade (BOFF, 1980, p. 64).

7. CONCLUSÃO

“Sabemos que a consistência existencial não pode vir de uma ideologia, senão das vivências em ação. (...). Não nos interessa, portanto, a consistência ideológica de um homem, senão sua consistência afetiva, o exercício do movimento-amor (...).”

(Rolando Toro)

No início dessa investigação, considerei alguns interrogantes como chaves, formulados a partir dos primeiros e impactantes contatos com a realidade da comunidade do Marrocos e dos meus objetivos de pesquisa. Como aquelas pessoas suportavam tantas dores e sofrimentos? Como podiam transformar uma realidade socioeconômica tão injusta e dominadora, tão limitante para sua sobrevivência e desenvolvimento humano? Por onde se poderia iniciar algum processo de mudança, transformação e libertação? Seria essas condições um “muro” de uma prisão intransponível? Como descobrir saúde, alegria e beleza no viver nestas condições e ao mesmo tempo, a partir delas, vislumbrar a construção de um futuro melhor e mais feliz?

Estas foram indagações que transpassaram todo o decorrer dessa pesquisa, presentes durante toda minha caminhada investigativa: nos momentos de convivência, nos sentimentos despertados, nas reflexões, nas elaborações, nas discussões, nas contradições que emergiram, nos momentos de impasses, enfim, na análise compreensiva que daí emergiu. Por isso, em primeira instância, considerei que a busca da compreensão da arte como método vivencial de facilitação de grupos populares deveria se contextualizar na busca de encontrar novas respostas sobre as condições que libertam o homem da opressão (FREIRE, 1980). Nesse sentido foi que procurei entender mais aprofundadamente o que é o processo de libertação, quais os desafios que estão implicados neste processo, sob quais condições ele pode ser facilitado.

O paradigma da Libertação se constituiu para mim como uma pedra angular que deveria dar sentido e fundamentar a busca de minha “ideia-guia” (CAMPBELL, 1997) sobre a função da atividade artística em um meio popular. Por um lado, considerei que a libertação é um processo amplo, vinculado ao desenvolvimento das potencialidades humanas e das sociedades, como um contínuo processo de devir, de superação, transformação, criação e de emancipação do ser humano, movido por um potencial de vida que impulsiona o Ser para um Ser Mais, para a realização de um destino vital e

humanitário, para uma dimensão Maior e plena da realidade (BOFF, 1980; GÓIS, 2008). Por outro lado, considere que a concepção de libertação se afirmava a partir do desafio de desenvolvimento humano forjado em condições socioculturais e econômicas de extrema opressão, exclusão, marginalização, pobreza e miséria a que estão submetidos uma grande parte da população dos povos ameríndios e, especificamente, a comunidade com a qual me relacionei.

Nesse sentido foi que o campo de pesquisa elegido para investigar sobre a atividade artística afirmou-se numa perspectiva ampla, dentro dos parâmetros de intervenção da Psicologia Comunitária. Ou seja, não foi num contexto clínico-terapêutico criado artificialmente e distanciado do cotidiano das pessoas que busquei compreender a atividade artística. Mas a partir de um tipo de intervenção que ressaltou a inserção no contexto comunitário, pois partia do pressuposto de que é na comunidade, como lugar de moradia, convivência e pertencimento de um povo, que a identidade humana e as sociedades se desenvolvem e se humanizam. A comunidade é assim o lócus próprio de constituição dos grupos populares, porque é aí que se constrói a atividade comunitária e a cultura, sendo estas as próprias condições do processo de hominização e humanização. Foi aí também que vislumbrei a consideração da arte como uma função vital da sociedade (VYGOTSKY, 1999), como um fundamento imprescindível para o viver humano, relacionada com todos os outros campos da vida social, inclusive, com o processo de libertação.

A referida intervenção investigada, realizada na comunidade do Marrocos, apontou para a consideração de aspectos globais da realidade das pessoas e dos seus modos de vida, para além da intervenção exclusiva no grupo semanal, valorizando ações simples de convivência que tinham um significado importante para a articulação com as complexas redes de relações sociais e de constituição da dimensão sociocultural local. Desse modo, o grupo de autoestima representou, ao mesmo tempo, um trabalho focado em um momento específico e uma inserção nos diversos modos de vida comunitária, apontando para a geração de diversas outras atividades.

Foi partindo desse pressuposto que o objetivo geral dessa pesquisa foi compreender o significado da arte como método vivencial de facilitação de grupos populares, tendo como objetivos específicos compreender os sentidos dados pelos participantes às atividades artísticas, relacionar esses sentidos construídos e seu contexto sociocultural, assim como, analisar as repercussões das atividades artísticas nos modos de vida dos participantes do grupo. Essa prerrogativa justificou a opção pela

metodologia etnográfica e fenomenológica, assim como a eleição das técnicas da observação participante e da entrevista qualitativa grupal.

Ao longo do trabalho de campo, pode ser compreendido que o conviver e o comungar das condições concretas de vida das pessoas permitiam o compartilhar um mundo vivido, experiência que possibilitou modificar significativamente a qualidade das percepções e compreensões dos fenômenos, a despeito de uma abordagem isolada e descontextualizada. Estar na comunidade transformava a subjetividade, manifestada em vivências individuais, em realidades concretas, corporais, relacionais e intersubjetivas: dava-lhes carnalidade e vida. A aproximação com a realidade vivida por aquelas pessoas, que passou a ser vivida por nós (facilitadoras e pesquisadora), situou as individualidades em uma coletividade, contextualizando as problemáticas em condições comunitárias e humanas.

As condições socioculturais e econômicas encontradas na comunidade do Marrocos revelaram uma realidade na qual o corpo social e a identidade cultural encontravam-se fragmentados e fragilizados em suas diversas manifestações: religião, tradições, representações e valores sociais compartilhados, sentimento de pertencimento, expressões artísticas, trabalho, história e objetivos coletivos, características próprias não somente dessa comunidade, mas dos grandes centros urbanos modernos. Essa realidade não se apresentava, então, efetivamente para os moradores como um aparato sociocultural que referendava e apoiava o enfrentamento do viver e o desenvolvimento dos indivíduos. Compreendi o quanto todas estas circunstâncias constituíam uma realidade de opressão e dominação, pois a partir da prevalência de experiências psicossociais de sofrimento, exclusão e opressão cotidianas, fomentavam a constituição de uma identidade de oprimido (GÓIS, 2005a). Entretanto, essa não era a totalidade dessa realidade humana, pois se revelaram também aí potenciais de solidariedade, cooperação, força, coragem, resistência, criatividade e sabedoria. Sobretudo, revelou-se nas mulheres participantes do grupo de autoestima um impulso para a mudança e para a libertação, para transformar suas vidas e suas condições de vida.

O grupo de autoestima se constituiu, assim, como um grupo onde a atividade artística foi focada como um método vivencial de facilitação do desenvolvimento humano, buscando atender a uma necessidade metodológica de adentrar mais profundamente na dimensão afetiva e emocional, nos processos criativos do psiquismo, como possibilidade de alcançar uma intimidade intersubjetiva das relações cotidianas,

uma autenticidade das expressões e manifestações emocionais, uma conexão com um conhecimento intuitivo de si e da vida, a partir de uma conexão com o núcleo vital da identidade. Possibilitar a vivência, como experiência plena entre o pensar, sentir e agir, como uma experiência primordial, pré-reflexiva e pré-verbal de sentir-se vivo, como uma conexão com o sentimento de si e com um sentimento de vida, foi o pressuposto essencial para criar condições de facilitação de um processo de libertação, conscientização e superação da identidade de oprimido, pautado na atividade artística.

Num primeiro momento, percebi que a vivência da dimensão estética, em uma perspectiva ampla - antropológica, psicológica, cosmológica e religiosa - era pouco experimentada, sendo esta muitas vezes negada e ocultada pelas condições socioculturais e concretas. A experiência artística, quando vivida pelos moradores, estava quase que exclusivamente relacionada ao aprendizado de técnicas artesanais, à habilidades manuais para construir objetos de utilidade prática e de sustento financeiro. Realçou-se aí, um caráter concreto, econômico e utilitário da arte. Sobretudo, os aspectos da criação, da originalidade, da imaginação, da expressão do Eu, do simbolismo mitológico e religioso, pareceram ser uma dimensão pouco explorada pelos moradores. A atividade artística era considerada, num sentido amplo, de pouca utilidade para o viver, pois não revelava sua importância para a ritualidade, para a transcendência, para a expressão do Eu, para o alcance de uma experiência religiosa, para a construção coletiva e cultural dos fundamentos éticos de uma sociedade.

Entretanto, na proposição metodológica do grupo de autoestima do Marrocos, era a partir das atividades artísticas que se buscava viabilizar a expressão das emoções e a conexão com o núcleo vital da identidade pessoal e coletiva. Era através da dança, da música e das expressões plásticas, que as mulheres entravam em um contato mais profundo consigo mesmas, com seus afetos, intuições e corpos, afirmando a possibilidade e o direito (muitas vezes negado socialmente) de se emocionar, de demonstrar seus sentimentos, de se expressarem criativamente, de se moverem no mundo. Era nesse momento também que, através da arte, os sentimentos de rancor, raiva e mágoa, que ainda revelavam uma relação de identificação e dependência com a realidade de opressão e dominação, podiam ser transformados em expressões e gestos de superação, amor, solidariedade, compreensão do outro, criatividade, descoberta de si mesmo e liberdade para se autorrealizar.

Ainda assim, era através da atividade artística, principalmente a partir das vivências deflagradas pelos exercícios de Biodança, que estimulavam a integração entre

música e dança, que as mulheres conseguiam ter a experiência, como corpo vivido, de prazer, de alegria, de união, de confiança, de coragem, de esperança, sendo estas consideradas pelas mulheres um modo a “relaxar”, “espairecer” e transcender a realidade imediata de sofrimento na qual se encontravam envolvidas. A soltura do corpo, o contato afetivo corporal, a euforia e a celebração em grupo, a brincadeira e a espontaneidade, eram consideradas experiências de felicidade e leveza. Eram vivenciadas em gestos simples, mas que ao som da música e num contexto de interação grupal, fortaleciam um modo de estar naquele momento, uma abertura para a vida e para o outro. Por isso, foi enfatizado pelas participantes o quanto aquele momento era importante em si mesmo, pois era vivido como um instante de felicidade, relaxamento, encontro afetivo entre elas, iluminação para tomar decisões e saber o que fazer.

Estas experiências foram fortalecendo nas participantes um sentimento de valor pessoal e poder pessoal (GÓIS, 2008), tornando-as mais capazes de perceber novas saídas para a realização de suas vidas e mais capazes de realizarem ações individuais e comunitárias em função dessa busca de mudança. Ressalto que as mudanças ocorridas e empreendidas na vida das mulheres durante o ano em que participaram do grupo, não se configuraram de forma linear, mas de forma ambígua, conflituosa, contraditória: repletos de idas e voltas, conquistas e retrocessos, superações e recaídas. Mas sem dúvida, percebi em todos estes momentos o deflagrar de um movimento em busca da libertação.

Através do grupo de autoestima, as possibilidades expressivas e criativas da identidade, tanto nas produções artísticas como na dimensão existencial, foram se afirmando. Fato que possibilitou as participantes irem transpondo valores socioculturais de opressão internalizados, que limitavam suas possibilidades existenciais e seus relacionamentos. Em relação à criação artística em si, houve uma superação de estereótipos e padronizações, assim como novos sentidos da arte foram emergindo, vinculando-a com a capacidade de imaginação, de conexão com a emoção, com a expressão do Eu e com a valorização de si. Pude observar essa abertura na própria compreensão que elas passaram a ter sobre a arte. Fato muito peculiar foi que as mulheres também passaram a ter uma maior atenção e percepção da dimensão estética da realidade, afirmando a importância do belo também na globalidade e cotidianidades de suas vidas. No que se referem às relações, as mulheres tornaram-se mais solidárias e compreensivas umas com as outras, ampliando sua capacidade de engajamento e cooperação para a realização de ações conjuntas. Enfim, a atividade artística vivenciada

no grupo, passou a significar possibilidades de aprendizagem, descoberta, transformação, encontro humano, compreensão mais ampla da realidade e de experimentar uma dimensão transcendente da realidade.

Considero que nessa pesquisa, houve uma fluidez entre meus objetivos de investigação e a realidade que foi se apresentando, a partir de minha prática profissional, tal como foi explicitado nos caminhos de construção dessa investigação. O campo e os objetivos dessa pesquisa foram aos poucos sendo delineados, a despeito de meus interesses prévios, a partir de uma coerência com o exercício de uma prática profissional. Foi uma “feliz” confluência ter me encontrado com profissionais com os quais pude compartilhar uma afinidade entre posturas, compreensões e práticas, fato que dirigiu a intervenção pesquisada para os moldes em que foi abordada. Considero que estas foram facilidades para a realização deste trabalho.

Por outro, considero como obstáculo, a dificuldade maior que tive para realizar uma inserção comunitária mais aprofundada, nos moldes mesmo da etnografia. É que as ocorrências de violência, inclusive de assassinatos e mortes por bala perdida, limitaram as possibilidades de conhecimento e convivência com aquela cultura, de modo que não pude vivenciar vários momentos que aconteciam à noite ou no fim de semana, por exemplo. Em parte, também considero como um obstáculo, os vários fatores que dificultaram a realização das atividades do grupo de autoestima, nos seus moldes de facilitação, sobretudo ao que se refere à falta de uma estrutura física apropriada, de som, de privacidade. Embora, considero que justamente essa realidade também revelou significados da arte: tanto em sua afirmação quanto em sua negação.

Acredito que a realização desta pesquisa, neste moldes comunitários de intervenção e sob estes referenciais conceituais, possibilitou uma compreensão ampla e situada do significado da atividade artística como um modo de facilitação de grupos populares, integrando a sua concepção psicológica uma série de elementos socioculturais que abriram para suas diversas implicações terapêuticas, pedagógicas, sociológicas, antropológicas, políticas e religiosas. A arte pôde revelar-se como um caminho possível de retorno a experiência original da vida- a vivência biocêntrica (GÓIS, 2002). Ao mesmo tempo, pôde revelar-se como uma manifestação simbólica e mitológica da realidade, alçando-nos a uma ordem transcendente, criativa, abundante, tornando-nos capazes de sentir e experimentar os laços invisíveis que nos conectam com a vida e que nos permitem formas de relacionamento mais maduros e eticamente superiores (CAMPBELL, 1997)

A partir dessa investigação, foi possível compreender que ainda há muito por ser construído na prática sobre este tipo de abordagem, de modo que esta se efetive como práxis de libertação. Penso que os grupos populares que enfocam esse tipo de atividade, não podem ser implantados apenas a partir de uma proposição metodológica, pois correm o risco de criarem na comunidade apenas um espaço artificial, no sentido de estar desvinculado da cultura, dos valores, da tradição e dos modos de vida local. Ao mesmo tempo, estes grupos populares devem desempenhar o desafio de criar uma nova e mais humanizada cultura, de modo a transpor valores e ideologias de dominação e opressão que fundamentam a constituição sociocultural de um povo.

Por isso, é fundamental continuar investigando de que modo a atividade artística pode emergir na comunidade e da comunidade, representando um espaço da atividade comunitária voltada para a estimulação do desenvolvimento das potencialidades humanas e, ao mesmo tempo, para o resgate e o fortalecimento das virtudes da identidade cultural mais profunda e original desses povos. Acredito que somente dessa forma, a arte pode ser afirmada em sua função vital para o viver e o conviver humano, para o desenvolvimento e a libertação dos indivíduos e da humanidade, para a construção de sociedades mais fraternas. Penso que ainda é fundamental investigar de que modo a arte pode afirmar-se como um elemento constitutivo fundamental e necessário de toda cultura humana.

Considero que nesta investigação, nos moldes pelos quais a atividade artística foi concebida conceitualmente e exercitada na prática, buscou-se resgatar justamente um sentido vital da arte, tão ofuscado pela tradição científica ocidental, tão negada em sua função genuína para todos os indivíduos da sociedade contemporânea e, mais ainda, para a população mais carente. Os grupos populares propostos a partir da utilização da arte como método vivencial de facilitação devem, assim, surgir com o propósito primordial de possibilitar aos indivíduos “renascer de nossos gestos despedaçados, de nossa vazia e estéril estrutura de repressão” (TORO, 2005). Esse pressuposto exige um aprofundamento das discussões dos problemas humanos, psicológicos e sociais, podendo levantar problematizações e contribuições para as ciências humanas em geral, a partir da busca de dar uma resposta a “um problema vital do homem moderno” (GARAUDY, 1980), em função de uma proposição “séria e conseqüente sobre o ser humano como corporeidade vivida e amorosa” (GÓIS, 2002).

Particularmente no âmbito da Psicologia Social e Comunitária, considero que esta pesquisa contribui para que se possa continuar investigando sobre os pressupostos e

as práticas que, ao se configurarem como metodologias vivenciais, buscam transpor parâmetros racionalistas e instrumentais de intervenção, pautadas ainda unicamente na palavra e na intelectualidade, limitando as possibilidades de expressão e realização da identidade humana. Sem dúvida, a eleição deste “tipo de metodologia”, como foi visto ao longo dessa dissertação, demarca não somente uma nova alternativa prática, mas um novo marco epistemológico para o delineamento histórico das grandes questões teórico-práticas no âmbito da Psicologia Social e Comunitária. Demarca um novo modo de compreender e facilitar os processos de crescimento humano, conscientização, libertação e transformação social: apostando no desenvolvimento integral do ser humano, na possibilidade da emergência de seu potencial ético e criador a partir da conexão com sua dimensão instintiva, pré-reflexiva, emocional e intuitiva: a partir da vivência.

Como o concebe Toro (2005), a transformação social não pode emergir somente de ideologias e ações políticas, mais do desenvolvimento de uma consistência afetiva, capaz de recuperar a sensibilidade humana, a riqueza do encontro, a poética do viver. O compromisso teórico-metodológico da libertação deve pautar-se, assim, em um compromisso ético que afirma a superação das finalidades antropocêntricas de controle e domínio da natureza, fomentando formas de conexão com a vida e com sua dimensão transcende, sendo este o modo legítimo de comprometer-se com tudo o que conspira como prioridade para a realização da vida.

Diante desse novo marco epistemológico, considero que segue o desafio da Psicologia Social e Comunitária de continuar avançando desde suas primeiras formulações problematizadoras, como o fez Lane (1989): de que homem falamos? De que mundo falamos?, De qual concepção de psicologia falamos? Proponho que se poça avançar, então, para uma nova indagação: de qual concepção de ser humano falamos?

8. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Wilson Castello de. **Psicoterapia aberta- formas do encontro**. São Paulo: Ágora, 1988.

AMARAL, M^a N. de C. P. **Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Perspectiva e ed. da Universidade, 1987.

ANDRADE, L.O. M.; MARTINS, Jr. T. **Saúde da Família- construindo um novo modelo Programa de Saúde da Família em Sobral**. SANARE- O Programa Saúde da Família em Sobral: uma estratégia estruturante. 1999. Oct/Nov/dez.

ARAGÃO, Elisabeth Maria, BARROS, Maria Elisabeth de e OLIVEIRA, Sônia Pinto de. **Falando de metodologia de pesquisa**.: Estudos e Pesquisas em Psicologia. UERJ, vol. 5, n° 2, p. 18-28, dez 2005. (ISSN 1808-4281).

AUMONT, Jaques. *La imagem*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

BAUER, Martin W. e GASKELL, George. **Pesquisa Qualitativa com texto, Imagem e Som**. Um manual pratico. Petrópolis:. Vozes, 2004.

BARBOSA, Ana Mãe. (Org.). **Arte-educação: leitura do subsolo**. São Paulo:. Cortez, 1999.

BARROS, João Paulo; NEPOMUCENO, Bárbara Barbosa. **Psicologia Comunitária e Núcleo de Psicologia Comunitária da UFC: por um novo paradigma de cooperação dialógica e solidária entre a universidade e comunidade**. In: Andréa Carla, Emanuel Meireles; Verônica Ximenes. (Org.). **Psicologia E (M) Transformação Social: práticas e diálogos**. Fortaleza, Ed. Aquarela, 2007.

BECKER, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1999.

BRANDÃO, I. Rocha. **As Bases Epistemológicas da Psicologia Comunitária**. In: I. R. Brandão; Z. A. C. Bomfim (Org.) *Os Jardins da Psicologia Comunitária- escritos sobre*

a trajetória de um modelo teórico- vivencia I (pp. 31-48). Fortaleza: Pró-Reitoria de Extensão da UFC, 1999.

BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade: psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BOMFIM, Z. A. Cruz. **A Mediação Emocional no Desvelar da Identidade em Psicologia Comunitária**. In: I. R. Brandão & Z. A. C. Bomfim (Org.) Os Jardins da Psicologia Comunitária- escritos sobre a trajetória de um modelo teórico- vivencial (pp. 99-120). Fortaleza: Pró-Reitoria de Extensão da UFC, 1999.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. São Paulo: Ed: vozes, 1980.

BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

CÂMARA, Cândida Maria Farias. **Sentimento de Afetividade sob o prisma de três olhares**. Bacharelado em Psicologia. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2006, 67pp.

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Ed. Palas Athena, 1997.

CAMPOS, G.W. S. **Um método para análise e co-gestão de coletivos**. São Paulo: Ed. Hucitec, 2000.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica**. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Econômica. 1999.

CAVALCANTE, Ruth. **Educação Biocêntrica: um movimento de construção dialógica**. Fortaleza: CDH, 2007.

CDVHS, GPDU- UECE. **Almanaque do Bom Jardim**. Fortaleza: CDVHS, 2005.

DAMKE, Ilda Righi. **O processo do conhecimento na pedagogia da libertação: as ideias de Freire, Fiori e Dussel**. Petrópolis: vozes, 1995.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando. Uma introdução à antropologia Social**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1991.

DILTHEY, Wilhelm. **Sistemas da ética**. São Paulo: Ed. Ícone, 1994.

_____. **Teoria de la concepción del mundo.** México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes- vol. I.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FIORINI, Héctor Juan. **O psiquismo criador.** Buenos Aires: Ed. Paidós, 1995.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio. **Matrizes do pensamento psicológico.** Petrópolis: Vozes, 1996.

FIGUEIREDO, Vanda Valle de, RODRIGUES, Maria Margarida P. **Atuação do psicólogo nos CAPS do Estado do Espírito Santo.** Psicologia em Estudo, Maringá, v. 9, n° 2, p. 173-181, maio/ago. 2004.

FOULKES, S.H. e ANTOHONY, E. J. **Psicoterapia de grupo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

FREIRE, P. **Conscientização.** São Paulo: Ed. Moraes, 1980.

_____. **Pedagogia do oprimido.** São Paulo: Paz e Terra, 1981.

FROMM, Erich. **El lenguaje Olvidado.** Buenos Aires: ed. Edicial, 1984.

FREUD, 1921

GABORIT, Maurício. **A realidade interpelante e o projeto de uma psicologia da libertação.** In: R. S. L. GUZZO, F. LACERDA JÚNIOR. (Org.). Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação (pp9-14). São Paulo: Alínea, 2009.

GADAMER, Hans- Gerorg. **La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta.** Buenos Aires: Paidós, 1991.

GARDNER, Haward. **Arte, mente y cérebro.** Buenos Aires: Paidós, 1993.

GARAUDY, Roger. **Dançar a vida.** Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1980.

GARCIA, Regina Leite (Org.). **Método, métodos e contra-método.** São Paulo: Cortez, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LCT, 1989.

GÓIS, C. W. de Lima. **Noções de Psicologia Comunitária**. Fortaleza: Edições UFC, 1993.

_____. **Biodança: identidade e vivência**. Fortaleza: Edições Instituto Paulo Freire do Ceará, 2002.

_____. **Psicologia Comunitária no Ceará: uma caminhada**. Fortaleza: Instituto Paulo Freire, 2003.

_____. **Psicologia Comunitária: atividade e consciência**. Fortaleza: Publicações Instituto Paulo Freire de Estudos Psicossociais, 2005a.

_____. **Saúde Comunitária: pensar e fazer**. São Paulo: Ed. Hucitec, 2008.

_____. **Arte-Identidade**. Fortaleza Humaniza SUS, Fortaleza: Secretaria Municipal de Saúde, 2005b. v. 01. p. 47-63.

GUARESCHI, Pedrinho A. **Pressupostos epistemológicos implícitos no conceito de libertação**. In: R. S. L. GUZZO, F. LACERDA JÚNIOR. (Org.). *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (pp49-64). São Paulo: Alínea, 2009.

HEGEL, Georg W. F. **Estética I e II**. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte, 1986.

HOLANDA, Adriano. **Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica**. Ver. *Análise Psicológica*, vol. XXIV, n° 3, 2006 INSS 363-372.

IBAÑEZ, Luis de La Corte. **Memorial de un compromiso: la Psicología Social de Ignacio Martín-Baró**. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 2001.

JUNG, Carl G. **O espírito na arte e na ciência**. Petrópolis: Ed: Vozes, 1985.

CELHO JÚNIOR, Nelson; CAMARGO, Paulo Sérgio do C. **Merleau-Ponty filosofia como corpo e existência**. São Paulo: Escuta, 1992.

LACERDA JUNIOR, Fernando; GUZZO, Raquel Souza L. **Sobre o sentido e a necessidade: o resgate crítico da obra de Martín-Baró.** In: R. S. L. GUZZO, F. LACERDA JÚNIOR. (Org.). *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (pp15-38). São Paulo: Alínea, 2009.

KUSCH, Rodolfo. **América profunda.** Buenos Aires: Bonum, 1986.

LANE, S. T. M. Codo, W. (Org.). **Psicologia Social: o homem em movimento.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

LANE, S. T. M. **Avanços da Psicologia Social na América Latina.** Em: Lane, S. T. M., Sawaia, B. B. (Org.). *Novas veredas da Psicologia Social* (pp.67-81). São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. **Histórico e fundamentos da psicologia no Brasil.** In: Campos, R. H. F. (Org.). *Psicologia Social Comunitária: da solidariedade à autonomia* (pp.17-34). Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

LOSCHI, Julio. **Imagen Plástica y simbolización.** Acta Psiquiátrica de America Latina, Buenos Aires, 1979.

LOWENFELD, Victor e BRITAIN, W. Lambert. **Desenvolvimento da capacidade criadora.** São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1977.

MATURANA, Humberto R. e VERDEN-ZOLLER, Gerda. **Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano.** São Paulo: Paladas Athena, 2004.

MARTÍN-BARÓ, Inácio. **Para uma psicologia da libertação.** In: R. S. L. GUZZO, F. LACERDA JÚNIOR. (Org.). *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (pp189-198). São Paulo: Alínea, 2009.

_____. **Desafios e perspectivas d psicologia latino-americana.** In: R. S. L. GUZZO, F. LACERDA JÚNIOR. (Org.). *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (pp199-220). São Paulo: Alínea, 2009.

MENEZES, Ana Luisa T. **Visão de mundo e metodologia do trabalho comunitário.**

In: I. R. Brandão & Z. A. C. Bomfim. (Org.). **Os Jardins da Psicologia Comunitária: escritos sobre a trajetória de um modelo teórico- vivencial** (pp. 173-178). Fortaleza: Pró-Reitoria de Extensão da UFC, 1999.

_____. **Biodança e ação coletiva, identidade pessoal e coletiva: entre a busca pessoal e o vínculo social.** Revista Pensamento Biocêntrico. Pelotas- N° 10. jul/dez. 2008.

MENEZES, Ana Luisa T. e BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Educação amerídia: a dança e a escola Guarani.** Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível y o invisível.** Barcelona: Ed. Barral, 1970.

MINAYO, M.C. de. S. **O Desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde.** 11.ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

MOFFATT, Alfredo. **Psicoterapia do oprimido- ideologia e técnica da psiquiatria popular.** São Paulo: Cotez, 1984.

MOLON, Susana Inês. **Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky.** Petrópolis, Ed. Vozes, 2003.

MORIN, E., CIURANA, E. R.; Motta, R. D. **Educar na era planetária – O pensamento complexo como método de aprendizagem pelo erro e incerteza humana.** São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2003 a.

MORIN, Edgar. **O Método 5: A humanidade da humanidade: a identidade humana.** Porto Alegre: Sulina, 2003b.

MOTERO, Maritza. **Ser, fazer e aparecer: crítica e libertação na América Latina.** In: R. S. L. GUZZO, F. LACERDA JÚNIOR. (Org.). **Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação** (87- 100). São Paulo: Alínea, 2009.

_____. **Hacer para transformar: el método en la psicología comunitária.** Buenos Aires: Ed. Paidós, 2006.

_____. **Teoría y práctica de la psicología comunitária: la tensión entre comunidade y sociedade.** Buenos Aires: Ed. Paidós, 2003.

MOREIRA, Virginia; NOGUEIRA, Fernanda N. Nunes; ROCHA, Márcio A. Souto da. **Leitura Fenomenológica mundana do adoecer em pacientes do Serviço de Fisioterapia do Núcleo de Atenção Médica Integrada,** Universidade de Fortaleza. Etud. Psicol. (Campinas) v. 24, nº 2, Campinas, jun. 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **El nacimiento de la tragédia.** Madri: Ed: Alianza, Madri, 1999.

NUNES, Bruna M. de O.; BRITO, Débora G. R.; MENDONÇA, Francisco Wesley M. et al. **Mapeamento Psicossocial do Grande Bom Jardim.** Trabalho apresentado no curso de psicologia da UFC, 2006.

NUSSBAUM, Marta C.; SEM, Amartya. **La calidad de vida.** México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.

OSORIO, Jorge Mario Flores. **Ética e construção Social da libertação latino-americana.** In: R. S. L. GUZZO, F. LACERDA JÚNIOR. (Org.). *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (65-84). São Paulo: Alínea, 2009.

OSTROWER, Fayga. **Criatividade e processos de criação.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

PAIN, Sara e JARREAU, Gladys. **Teoria e técnica da Arte-terapia- a compreensão do sujeito.** Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1996.

PINHEIRO, Francisco Pablo. H. Aragão. **Interfaces com a dramatização em Psicologia Comunitária: um estudo de processos de mediação simbólica**. Mestrado em Psicologia. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2008, 103 pp.

PINHO, Ana Maria Melo de. **El valor ético del arte**. Buenos Aires: Ed. Libris, 2003.

PINHO, Ana Maria M.; SOMBRA, Geísa; XIMENES, Verônica M.; MOREIRA, Carolina P.; BARRETO, Gabriela P. **Psicologia comunitária e Biodança: contribuições da categoria vivência**. Revista Aletheia. Nº 30. Jul/dez, 2009.

QUEIROZ, Danielle Teixeira, VALL, Janaína, SOUZA, Ângela Maria Alves e et al. **Observação Participante na Pesquisa Qualitativa: conceitos e aplicações na área da saúde**. Rev. Enfermagem. UERJ, Abril/Junho de 2007, Vol. 15, Nº 2, p. 276-283. INSS 0104-3552.

RABELO, Míriam Cristina M.; ALVES, Paulo César B. y SOUSZA, Iara Maria A. **Experiência de Doença e Narrativa**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

RATTNER, Josef. **Terapia de Grupo: a psicologia do futuro**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.

RIBEIRO, Kelen Gomes. **Biodança e saúde percebida: um olhar biocêntrico sobre a saúde**. Mestrado em Psicologia. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2008.

RICHARDSON, Roberto J. **Pesquisa Social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1999.

RODIN, Auguste. **A arte- conversas com Paul Gsell**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

ROGERS, Carl. R. **Grupos de encontro**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

RUSSO, Jane. **O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

SAWAIA, B. B. **Psicologia Social: aspectos epistemológicos e éticos**. In: Lane, S. T. M.; Sawaia, B. B. (Org.). *Novas veredas da Psicologia Social* (45-53). São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. **Comunidade: a apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a humanidade**. In: Campos, R. H. F. (Org.) *Psicologia Social Comunitária: da solidariedade à autonomia* (pp. 35-53). Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

_____. (2004). **O Sofrimento Ético-Político como Categoria de Análise da Dialética Exclusão/Inclusão**. In: *As Artimanhas da Exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social* (pp.97-118). Petrópolis: Vozes, 2004.

SPINK, M. J. e LIMA, H. **Rigor e Visibilidade: a explicitação dos passos de interpretação**. In: SPINK, M. J. (org.), **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano**. São Paulo: Ed. Cortez, 1999.

SOMBRA, Geísa. **Diálogos e vivências com arte(e)identidade**. Mestrado em Psicologia. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2009, 246 pp.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004.

TORO, Rolando. **Coletânea de Textos de Biodança**. (Org). Cezar Wagner de L. Góis. (1ª Edição: 1982, Fortaleza, Escola Nordestina de Biodança), 2ª Edição, Fortaleza, Editora ALAB, 1991.

_____. **Projeto Minotauro- Biodança**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Biodanza**. São Paulo: Olabrás/EPB, 2005.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.

VECCHIA, Agostinho Mario Dalla. **Aspectos da metodologia em Biodança**. *Pensamento Biocêntrico*. Nº 1, 7-21, out/dez, 2004.

VILLA, Mariano Moreno. **Husserl, Heidegger, Levinas y La Filosofía de La Liberación**. Revista Anthropos huellas Del Conocimiento, 1998.

VYGOTSKY, L. S. **A formação social da mente**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1989.

WOLFF, Eliete Ávila. **Uma Psicologia para a América Latina**. In: R. S. L. GUZZO, F. LACERDA JÚNIOR. (Org). *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (PP 101-120). São Paulo: Alínea, 2009.

XIMENES, Verônica Moraes; GÓIS, César Wagner de Lima. **Núcleo de Psicologia Comunitária (NUCOM): uma práxis libertadora**. Campinas, 2006.

XIMENES, Verônica M.; MELO, Ana Ester; NEPOMUCENO, Barbara B. **Extensão universitária ou cooperação universitária- contribuições da Psicologia Comunitária**. In: VIII Congresso Ibero- Americano de Extensão Universitária. Revista Brasileira de Extensão Universitária: Rio de Janeiro: UFRJ, 2005. V. 2. P. 2081-2088.

ANEXOS

APÊNDICES

APÊNDICE I
Roteiro da Entrevista Qualitativa Coletiva

- O que significa este grupo para vocês?
- Qual a diferença deste espaço dos outros que vocês freqüentam na comunidade?
- O que é arte para vocês? Quais experiências têm com arte?
- O que a arte traz para suas vidas?
- Como se sentem ao fazer uma atividade artística?
- Existem outros momento do cotidiano de vocês em que vivenciam a arte?
- O que as vivencias artísticas realizadas no grupo provocam em vocês?

APRÊNDICE II
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIMENTO (TCLE)
PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA

Estou realizando uma pesquisa intitulada “Pintando janelas em muros: a arte como método vivencial de facilitação de grupos populares”, cujo objetivo é compreender o significado das atividades artísticas que são feitas no grupo popular do qual você faz parte. Essa pesquisa não trará nenhum retorno financeiro para você, mas poderá ser útil para a melhoria dos trabalhos de psicologia comunitária, podendo beneficiar você e a população através da ampliação de novos grupos que trabalhem a saúde mental e o desenvolvimento humano nas comunidades.

No caso de sua participação, irei realizar observações semanais no grupo, de modo que farei anotações num caderno, utilizarei um gravador para gravar informações fornecidas por você em alguns momentos, assim como irei fotografar apenas as produções artísticas realizadas no grupo. Serão realizadas também reuniões (que chamo de entrevista qualitativa grupal) com esse grupo, onde você e os demais poderão conversar sobre os sentidos das atividades artísticas, quais os efeitos que elas trazem para sua vida e como a arte em geral faz parte do seu dia-a-dia. Estas reuniões terão duração de duas horas, aproximadamente, e serão um espaço onde todas poderão falar de forma livre sobre esses temas e dar suas opiniões à respeito. Nestes momentos também serão feitas anotações no caderno e gravações das falas. Não haverá identificação do seu nome nas gravações nem será tirada nenhuma foto das pessoas do grupo.

É necessário esclarecer que: 1) A sua aceitação / autorização deverá ser feita de livre e espontânea vontade; 2) Que você não ficará exposto a nenhum risco; 3) A sua identificação será mantida em segredo; 4) Que você poderá desistir de participar a qualquer momento, sem qualquer prejuízo para você; 5) Será permitido o acesso às informações sobre procedimentos relacionamentos à pesquisa em pauta; 6) Somente após você se sentir devidamente esclarecido e ter entendido o que foi explicado, deverá assinar esse documento em duas vias, onde uma ficará com você e outra com a pesquisadora.

Em caso de dúvida você poderá se comunicar com a pesquisadora Ana Maria Melo de Pinho, através do telefone (85) 96286746, do endereço eletrônico anamaria_ba35@hotmail.com, ou através da coordenação do Mestrado Acadêmico em Psicologia da Universidade Federal do Ceará- UFC, situado na Avenida da Universidade, 2683, CEP: 60.020-180, telefone: (85) 33667661 ou (85) 33667651.

Ainda em relação ao esclarecimento de dúvidas, quanto à participação na pesquisa, é possível entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa- fone: 33668338.

Consentimento pós-esclarecido

Declaro que, após as explicações da pesquisadora e por ter entendido o que foi explicado, concordo em participar, de livre e espontânea vontade, da pesquisa apresentada.

Fortaleza, 01 de setembro de 2009

Assinatura da participante da pesquisa

Digital da participante d pesquisa

Assinatura do responsável

Assinatura da testemunha

APRÊNDICE III

TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA QUALITATIVA GRUPAL