

## Comunidade como Ética e Estética da Existência. Uma Reflexão Mediada pelo Conceito de Identidade

## Comunidad como Ética y Estética de la Existencia. Una Reflexión Mediada por el Concepto de Identidad

Bader Burihan Sawaia

Universidade Católica de São Paulo

A queda das fronteiras clássicas de comunicação entre os homens, concomitantemente ao aparecimento de novos fundamentalismos, obrigam-nos a rever o conceito de comunidade e de seus correlatos éticos, como a relação entre felicidade universal e pessoal e entre direito à igualdade e à diferença, para enfrentar a manipulação demagógica da comunidade como estratégia separatista tanto no discurso contra o individualismo como no contra a globalização homogeneizadora. Tal manipulação é referendada pela associação do conceito de comunidade à idéia de identidade, a qual é enaltecida na globalização como fundamento das organizações comunitárias e nacionais. Objetiva-se analisar essa associação, alertando ao risco da lógica identitária alimentar o viés fundamentalista da práxis da Psicologia Social Comunitária. Para superá-lo, propõe-se a idéia de comunidade como “bons encontros” e de identidade como “crioulidade”.

El debilitamiento de las fronteras clásicas de comunicación entre los seres humanos, juntamente con la aparición de nuevas organizaciones fundamentalistas, imponen la revisión del concepto de comunidad y de sus correlatos éticos, como la relación entre felicidad universal y personal, y entre el derecho a la igualdad y a la diferencia, a fin de enfrentar la manipulación demagógica de la comunidad como estratagema de segregación, tanto en el discurso contra el individualismo como contra la globalización masificadora. Esta manipulación es reforzada por su asociación a la idea de identidad, glorificada, en la globalización, como el fundamento de organizaciones comunitarias y nacionales. El propósito de este trabajo es analizar esa relación, alertando en relación al riesgo de alimentar los sesgos fundamentalistas —basados en la lógica identitaria— en la praxis de la Psicología Social Comunitaria. Se propone la idea de comunidad como “buenos encuentros” y la de identidad como “criollidad”.

O mundo do final do século, denominado por muitos de neoliberal e pós-moderno é caracterizado por paradoxos. Um dos mais importantes, em termos de repercussão psicossocial, é o desenraizamento do mundo por meio de titânicos processos econômico-técno-científicos do desenvolvimento capitalista (Ianni, 1996), provocando a queda das fronteiras clássicas de comunicação e relação entre os homens, paralelamente ao aparecimento de novas formas separatistas ou ao ressurgimento de antigas, sob novas vestes.

O laços tradicionais que prendiam o homem às comunidades, às nações e aos outros homens foram quebrados, mas, em lugar da liberdade, ele foi aprisionado por cadeias fundamentalistas, quer coletivistas quer individualistas e narcísicas.

Outro paradoxo, que na verdade está contido e contém o primeiro, é o de ser um momento histórico que valoriza a autonomia e a emancipação, mas

promove impulsos anti-sociais e de exclusão, que concebe a ordem social como produto da subjetivação e individuação de seus membros, mas cria formas sutis de massificação dos homens.

Muitos pensadores afirmam que a maior revolução do final do milênio é a do estilo de vida, tendo em vista que o predomínio da lógica individualista e a revolução do consumo atingiu plenamente o cotidiano, impondo uma estética existencial baseada na valorização da escolha individual. “O ideal de subordinação do indivíduo às regras racionais coletivas, foi substituído pelo valor fundamental da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva e da personalidade incomparável” (Lipovetsky, 1983, p. 9).

Nesse contexto, identidade, subjetividade e afetividade tornaram-se figuras centrais, com a responsabilidade de transformar o mundo. Mas, paradoxalmente, ao mesmo tempo que elege o homem livre como seu valor principal, com direito de ser absolutamente eu próprio, de fruir ao máximo a vida, a sociedade impede o ato de escolha, ao submetê-lo a uma política de subjetividade homogeneizadora e a uma ordem econômico-política excludente, onde as possibilidades são, apenas, virtuais e imagéticas.

---

Bader Burihan Sawaia, Universidade Católica de São Paulo.  
La correspondencia relativa a este artículo debe ser remitida a Bader Burihan Sawaia, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Rua Monte Alegre, 984, CEP 05014-901, Brasil. Tel: (011) 263 0801. Fax: (011) 280 7810, e-mail: badbusaw@exatas.pucsp.br

O que se tem é uma abertura ilimitada das fronteiras de comunicação e das possibilidades de identidades (Giddens, 1993), de valores e de mercadorias, juntamente com a da miséria e da exclusão. A marginalização e o empobrecimento da maioria da população mundial se agrava sob a égide do jargão da autenticidade e da individualidade, que transforma a pobreza e a exclusão em culpa individual e legítima no cotidiano o contrário dos princípios que apregoa: em lugar do respeito à diversidade, o domínio do relativismo cínico; em lugar da liberdade, formas sutis de aprisionamento do homem quer na sua interioridade (narcisismo individualista) quer em associações separatistas/fundamentalistas (narcisismo coletivo<sup>1</sup>).

Muitos pensadores sociais estão alertando sobre o efeito perverso do enfraquecimento da tradição e da queda das fronteiras clássicas entre os homens. Alguns, inspirados em Giddens (1990), um dos mais importantes sociólogos europeus da atualidade, elegem a falta de confiança como um dos problemas mais graves enfrentados pelas sociedades contemporânea, gerada pela enfraquecimento da tradição e de todos os eixos identitários rígidos: Tradição, nação, comunidade, família, e, até mesmo o sexo. Consideram que tal enfraquecimento pode ser positivo, pois estimularia o uso da reflexão no ato da escolha até da própria identidade sexual, a qual deixaria de ser impositiva. Mas reconhecem que isso não está ocorrendo. O enfraquecimento da tradição associa-se ao medo do desconhecido, gerando ansiedade, agressão, os quais, aliados à falta de confiança, geram sofrimentos de diversas ordens e mecanismos defensivos, fundamentalistas e apartheid, sendo um dos mais comuns a busca de parâmetros fixos de identidade.

Neste contexto, a idéia da comunidade reatualiza seu valor analítico e utópico, tornando-se, como sempre ocorreu em momentos de crise de valores coletivistas, catalisadora da idéia de solidariedade e de reciprocidade, mas com uma novidade decorrente dos paradoxos acima citados: Seu corpo teórico, sua retórica e sua práxis orbitam em torno da idéia de identidade.

Comunidade sempre foi conceito vago, capaz de abarcar qualquer perspectiva, transformadora ou reacionária, porém, na interface com a identidade, isto é, ao definir-se por traços identitários, ela explicita de maneira flagrante a ambigüidade que sempre a caracterizou: Ser uma estratégia de luta

contra a exclusão e pela liberdade e, ao mesmo tempo, o centro motivador da comunidade apartheid-defensiva ou agressiva. Em nome da identidade, define-se rigidamente territorialidades, pertencimentos e exclusões, favorecendo a formação de agrupamentos xenófobos, intolerantes, que não reconhecem o outro na diferença. Morin (1990) descreve com exatidão esse tipo de associação ao afirmar que as gangs são uma espécie de “contrato social de almas, sujeitas a regras coercitivas e ditatoriais” (p. 113), uma união de indivíduos atomizados e reprimidos, pautados por fidelidade pessoal e agressão a tudo que é estrangeiro.

Recorre-se à comunidade identitária como defesa da individualidade, da pluralidade e do multiculturalismo, contra o engolfamento massificador da globalização, como fazem os movimentos de defesa do direito à diferença, que eclodiram nos anos 80’.

Mas, paradoxalmente, clama-se por comunidade como proteção contra a insegurança e o sofrimento gerados pelo individualismo, pelo relativismo e pela explosão de opções, muitas vezes vividos como insegurança, solidão e dificuldade de relacionamento consigo mesmo e com o outro. Sentimentos que impulsionam os indivíduos à busca de lugares de certeza, como os grupos identitários, em que os indivíduos reconhecem-se e são reconhecidos como iguais, nós contra eles, conforme afirma Melucci (1991): “Há nas sociedades complexas o aparecimento de um integralismo que busca controlar a incerteza através de algum princípio de unidade” (p. 170). A identidade individual ou coletiva (comunidade identitária) seria um dos mais utilizados.

Esse raciocínio leva Sousa Santos (1997) a analisar os problemas do final do milênio através da equação entre a explosão de opções e o desejo cada vez maior de raízes: “O exemplo mais eloqüente desta explosão de raízes e opções pela intensificação de umas e outras são os fundamentalismos e a investigação sobre o DNA” (p. 113). O fundamentalismo identitário está ligada ao desejo de raízes, significa o perene, o sólido que dá sentido às opções a que somos obrigados a fazer, de tal forma que autonomia e liberdade confundem-se com ações orientadas por interesses particularistas, vividos como necessidade do nós comunitário, através do pertencimento aos chamados movimentos identitários (Touraine, 1996).

<sup>1</sup> Expressão usada por Lipovetsky (1983, p.15).

## Identidade como Mediação Teórica na Análise da Prática Comunitária

As reflexões anteriores visaram demonstrar a necessidade da Psicologia Social Comunitária, nesse momento em que as territorialidades estão redefinindo-se, rever criticamente o conceito de comunidade em seu corpo teórico-metodológico e prático. Esta revisão deve referir-se à análise do impacto social do mesmo e não, apenas, ao seu desempenho heurístico/epistemológico interno, abordando-o como conceito ético-político. Para realizar tal crítica, o presente texto optou pelo recorte da identidade.

Não é preciso estudos exaustivos para constatar a realidade da proposição afirmada nas páginas anteriores, de que a identidade é uma das idéias força da modernidade contemporânea. A busca da identidade, isto é, da representação e construção do eu como sujeito único e igual a si mesmos e o uso dela como referência de liberdade, felicidade e cidadania, tanto nas relações interpessoais como intergrupais e internacionais é um imperativo categórico. O senso comum o demonstra sem sutilezas nas máximas mais repetidas: “seja você mesmo”, “autenticidade é liberdade”, “o que conta é eu ser mais eu e minha felicidade individual”. Também pode-se constatar a força da identidade pelos livros que lideram a lista dos mais vendidos. A grande maioria é de auto-ajuda e de biografias de vitoriosos. Mas o seu indicador mais evidente é a explosão dos movimentos identitários, cujo exemplo mais aterrorizante é o da limpeza étnica da Iugoslávia.

Também é fácil constatar que o uso da idéia de identidade é motivado por dois interesses antagônicos. Um de defesa do direito à diversidade e outro de defesa do “uno” contra a diversidade. Ambos configuram retóricas sociais em versões tanto salvacionista, que apregoam a capacidade da idéia de identidade de evitar o engolfamento das diferenças pelo processo de globalização quanto apocalíptica-acusatória, que a culpabiliza por obstaculizar a globalização e manter os homens atrelados a localismos.

Identidade é usada para resgatar a individualidade como valor cardeal e com ela a multiplicidade e o movimento dos fenômenos. Mas adquire, também, o sentido de permanência, de defesa de traço distintivo, como refúgio da globalização e do confronto contra o estranho, como observa Ianni (1996): “Identidades locais são recriadas a partir de características como raça, religião, etnia, para se refugiar da globalização homogeneizadora” (p. 14).

Aqui se tem o paradoxo moderno da identidade que é o mesmo da comunidade. O que não poderia ser diferente, na medida que uma tornou-se condição da outra. De um lado, atribui-se à identidade a incumbência de desvelar a multiplicidade das individualidades, na cena pública, para negar a segregação e a discriminação. De outro, recorre-se a ela para enfrentar, no plano individual e/ou social, a indeterminação, a multiplicidade e o medo do estranho, da incomensurabilidade e da relativa essencialidade das coisas.

Numa visão aparential, a causa desse paradoxo pode ser imputada à concepção ingênua de identidade como permanência/unicidade, presente no senso comum e no corpo teórico da Psicologia Social Comunitária, em detrimento da concepção de identidade metamorfose/multiplicidade.

Ledo engano. Uma concepção não anula a outra, e uma não substitui a outra. Ambas indicam momentos do processo de identificação. O problema reside na polarização e cristalização de uma delas em detrimento da outra. Quando isto ocorre, cai-se ou na esquizofrenia da “identidade volátil” que impede relações ou na cristalização da “identidade clichê” e no seu correlato de ultra investimento na diferença, na marca que separa e discrimina. Ambas matérias prima do preconceito e do fundamentalismo e cujos horizontes é a solidão.

O agravamento dos conflitos étnicos não advém do princípio de preservação de identidades frente à globalização, mas do fato desse princípio transformar-se em luta pelo poder, usando a retórica da defesa da identidade (neste caso “identidade etiqueta”) para discriminar e excluir. Melucci (1992) fala em “identidade fundamentalista” ou “identidade segregata” (p. 53) para se referir a esta qualidade discriminadora da referência identitária, que transforma a luta pelo direito à diferença em condenação à diferença coletiva ou individual.

A “identidade etiqueta” delineia um território seguro, que só é abandonado por outros espaços identitários rígidos (Sawaia, 1995). Exemplo dela são os “skinheads”, cuja “identidade funciona como um dispositivo de segurança, de estabilidade, que só é abandonado quando constroem outras áreas de estabilidade e segurança, as vezes representadas pela família (quando se casam), pelo trabalho e, em alguns casos, até pelo conversão religiosa” (Souza, 1998, p. 153). Pesquisa sobre os skinheads paulistanos (Costa, 1993, p. 76) apresenta depoimentos que evidenciam o viver atrelado a esses espaços, como a de um que afirma estar pensando

em se casar e se tornar crente, pois, está ficando velho para ser skin.

Nesta perspectiva, a relação com a alteridade transforma-se em luta contra o outro, como ocorreu com parte dos movimentos sociais, que substituíram os revolucionários dos anos 60'. Eles trouxeram uma elogiável concepção de cidadania, não mais assentada exclusivamente na reivindicação da igualdade, mas na luta pelo direito à diferença, usando a busca das raízes identitárias como estratégia de luta política contra a exclusão. Mas muitos desses movimentos, ao mesmo tempo que apresentaram avanços em termos de conquistas sociais, transformaram-se em comunidades defensivas ou agressivas, inclusive fratricidas, interna e externamente. Internamente, por exercerem uma ditadura sobre as necessidades e emoções, impondo modelo rígido de pensar, sentir e agir. Externamente, por transformarem o outro, muitas vezes vizinho, em inimigo, como a limpeza étnica que começou na Bosnia e, agora, espalha-se pelos Balcãs, justificando a exclusão do “estrangeiro”, que supostamente ameaçaria a identidade nacional.

Souza Santos (1994) define com clareza o perigo do monopólio regulador embutido na referência à identidade, ao afirmar que ela é uma “questão semi-fictícia e semi-necessária” (p. 119) na modernidade contemporânea. Assim, ele situa a identidade nas relações de poder e introduz a ética e a cidadania nas suas discussões, apresentando-a como categoria política e estratégica nas relações de poder.

Referindo-se a mesma questão, mas do ponto de vista da psicanálise, Freire Costa (1986) confirma a idéia de identidade como ficção necessária à ação. Ficção no sentido da psicanálise, ou seja representação que é vivenciada como verdade. Reforçando esta perspectiva teórica, Berry (1992) relaciona à desvalia e ao desamparo o aparecimento da ficção da identidade como unicidade. Segundo ela, a necessidade do sentimento de identidade varia, sendo mais forte em situações onde o sentimento de existência é fraco.

Essas reflexões devem ser complementadas com o alerta de Badiou (1995) de que identificação não é o reconhecimento mimético do outro como semelhante, mas o desejo de ser diferente pelo conhecimento e admiração da diferença e o de Sousa Santos (1994) de que identidade é a síntese de múltiplas identificações em curso e não um conjunto de atributos permanentes.

Outros pensadores, que usam o conceito para analisar os novos movimentos sociais, compartilham desta concepção, como Melucci (1992) que sugere a expressão “identização” (*identizzazione*) e Elias (1993) a de “identidade do nós” (p. 203), para

marcarem uma concepção de identidade, não como substância que se mantém ao longo da existência, imutável e idêntica a si mesma, mas como processo de construção de um modo ser e estar no devir do confronto entre igualdade e diferença (Sawaia, 1997).

Sendo a identidade uma ficção semi fictícia e semi necessária a depender do contexto político, a pergunta por identidade e comunidade identitária é interesseira e não ingênua, e situa-se nas relações de poder. Ambas, são idéias ligadas ao processo de inserção social em sociedades complexas, hierarquizadas e excludentes. O clamor por identidade quer para negá-la, reforçá-la ou construí-la, é parte do confronto de poder na dialética exclusão/inclusão. Sua construção se dá no processo de definição dos direitos e afirmação de privilégios. Ela exclui e inclui parcelas da população do exercício da cidadania, sem prejuízo da ordem social e legítima a inferioridade sócio-econômica da maioria.

Ao se indagar por identidade para se conhecer um fenômeno penetra-se nas filigranas das relações de poder e as respostas obtidas podem questionar ou repor as significações hegemônicas que as sustentam. Identidade esconde negociações de sentido, choques de interesse, processos de diferenciação e hierarquização das diferenças, configurando-se como estratégia sutil de regulação das relações de poder, quer como resistência à dominação quer como seu reforço. Portanto, não basta perguntar pela identidade, é preciso conhecer quem pergunta, com quais intenções e sentimentos (Sousa Santos, 1994). A pergunta pode se tornar uma forma de narcisismo e dominação, no plano individual e coletivo, configurando uma identidade ficcional, que se cristaliza acima das subjetividades e teme a alteridade. As resposta obtidas serão diferentes, bem como as qualidades que comporão o perfil identitário analisado, tal como a resposta obtida por Hitler<sup>2</sup> ao perguntar pela identidade do povo alemão, a do colonizador ao perguntar pela identidade indígena e a do indígena na luta pela preservação de sua identidade cultural. Pesquisa realizada com índios xavantes demonstrou que a preservação da identidade é estratégia que utilizam para salvaguardar o único poder de negociação com os brancos. Eles sabem que se não a reproduzirem nas novas gerações, eles não terão o que trocar, ficando de “boca vazia”<sup>3</sup> perante o outro.

<sup>2</sup> O nazismo simulava um comunitarismo através da idéia de identidade racional.

<sup>3</sup> Expressão usada por índio xavante para referir-se à submissão total frente ao outro. Pesquisa realizada por Xanda Biase, como trabalho de iniciação científica no programa de pesquisa sobre o sofrimento ético-político em situação de exclusão, que eu coordeno na PUC-SP.

Não pense o leitor que essas reflexões têm a intenção de recomendar o abandono do enfoque da identidade na práxis e reflexão da Psicologia Comunitária. Ao contrário, ela intenta demonstrar sua utilidade, mas alertando à necessidade de se usar recursos analíticos para evitar sua cristalização ideologizadora, especialmente, hoje, em que, com o avanço fantástico da tecnociência, as identidades territoriais se desmancham no ar, fluidificando fronteiras clássicas e criando outras.

Por isso, retomo o que já afirmei em textos anteriores (Sawaia, 1997a, 1995a) ao se analisar a identidade de um território ou de uma comunidade, tendo como norte a cidadania, é preciso olhá-la como apta à transformar-se em algo diverso, na relação com a alteridade e como processo dinâmico, resultante da tensão permanente entre a homogeneização disciplinadora da ordem social e a rebeldia da polissemia da vida social. É preciso contrapor-se à visão maniqueísta que qualifica os espaços como bons ou maus, libertadores ou aprisionadores, de segregação ou inclusão, para captar a sua multidimensionalidade e a ausência de fronteiras entre segregação e resistência e entre intimidade e impessoalidade.

Aqui cabe uma alerta: usar a concepção de identidade como multiplicidade não é abandonar a concepção de identidade como modo de ser e de se relacionar como individualidade única e identificável. Sem o idêntico a si mesmo não há convivência e relação. É preciso manter a tensão entre os dois sentidos contidos na identidade —o de permanência e o de transformação, entendendo— os como pares dialéticos no processo de identificação em curso, através do qual um modo de ser e de se relacionar, repõe-se, abrindo-se ao outro. O uno e o múltiplo não se excluem, constituem-se na relação entre si. Um contém o outro ao mesmo tempo que são distintos.

A comunidade precisa apresentar-se como igual a si mesma para garantir relações intrapessoais, interpessoais, intergrupais e internacionais. O permanecer igual a si mesmo não é apenas o aspecto representacional da comunidade, ele é seu constitutivo. Mas o permanecer igual não é imobilidade, marca indelével e fixa, é processo dinâmico, contendo sempre a possibilidade da transformação, a depender da historicidade de sua constituição. Ele é diferente de cristalizar a mesmice em estigma que aprisiona o ser e o tempo à presentificação, apresentando-se utopicamente como comunidade da unidade, do repouso, da não perturbação, da felicidade tranqüilizante, que se objetiva como apartheid, do ponto de vista social, e como tirania,

do ponto de vista psicológico, impondo modelos de necessidade e afetividade.

Portanto, ao incorporar a identidade como categoria orientadora, a comunidade deve enfatizar a dialética que a constitui: Ser igual a si mesmo e ser diferente de si, ser permanência e ser metamorfose (constante devir). Esta lógica impede o uso político da idéia de comunidade identitária para discriminar e explorar o outro.

## Conclusão

*¿Por que comunidade como ética e estética não excludente?*

Vamos concluir, retomando a proposição apresentada no início do texto de que se vive, hoje, uma transformação profunda de estilo de vida, com ênfase na estetização da existência, uma revolução de sensibilidade, que enaltece a afetividade e a individualidade. Essa transformação, em princípio, não é ruim. O paradigma estético desmistifica a ordem da razão instrumental, indica a importância dos sentidos na vida social e apresenta o compromisso ético, não como uma questão de persuasão ou opção puramente racional entre virtude e pecado, mas como necessidade do eu, como desejo e motivação, configurados e reconfigurados na intersubjetividade. Este paradigma permite compreender que, mesmo quando o indivíduo age em nome do bem comum, o faz por motivação individual (Sawaia, 1998). Mas seu uso trás o risco da neutralidade e do relativismo ético. Ao eleger como desejo mais legítimo aos olhos da sociedade o de viver livre e sem coerções e escolher sem restrições o seu modo de existir (Lipovetsky, 1983), afasta-se do contexto social, dos embates políticos e econômicos e dos princípios universais.

A ética do bem viver, ao se restringir aos sentimentos individuais, falseia as questões sociais, estruturais e nos impele à exposição do eu e à tirania da intimidade (Sennet, 1976). A proposta do reencantamento do mundo é aprisionada pelo sentido dominante do ser feliz comigo mesmo e por mim mesmo. O exercício político se transforma em busca de estéticas existenciais particularistas, que sustentam o “eu” narcísico e a intimidade se transborda, afogando o público, esvaziando o sujeito político e eximindo o Estado e a ordem social excludente de responsabilidades pela existência.

Este é o perigo que a comunidade precisa evitar: tornar-se uma retórica legitimadora da estética individualista e intimista, baseada na crença de que

os relacionamentos das esferas locais, fechadas em si, são critérios de qualificação do bem viver e de felicidade. Quando elas podem ser um conjunto de afetos instituídos pelo medo do outro e uma estética que só acha belo o que é espelho, desprezando a alteridade e fugindo das ações coletivas.

Para enfrentar este perigo, sem obstaculizar a revolução das sensibilidades, a estética da existência deve ser regulada pelo princípio da comunidade, que define uma ética através de bons encontros, que se alimenta da diversidade, sem temer o estranho, pois é ligar-se ao outro sem o despotismo do mesmo, apresentando-se como qualidade de relação, caracterizada pela mutualidade em vez de poder desigual, como arte de dar e receber prazer. A fusão entre eu e o diverso não é apenas racional. Ela é emocional e é vivida pela experiência, mas com plena consciência de que as emoções são determinadas socialmente.

A ética e a estética comunitárias divergem da ética e estética comunitaristas. A primeira equivale a ter sensibilidade para ouvir os gritos de sofrimento de cada um e a vivência do mal que existe na sociedade, advindos da situação de ser tratado como inferior, apêndice inútil da sociedade e visa potencializar os sujeitos para lutar contra essa ordem social excludente, em favor de todos. A segunda produz guetos discriminadores, tanto agressivo quanto defensivo, que abafam a diversidade no interior do próprio grupo. Ética e estética comunitária é estratégia para enfrentar a feudalização do planeta pelo princípio da mercado, através de uma política de vida<sup>4</sup>, que se preocupa tanto com a questão pública quanto com o sofrimento que penetra na intimidade das relações e elege a intersubjetividade como universo de ação potencializadora da emancipação, porém sem eximir o Estado da responsabilidade.

No plano da práxis, significa buscar orientações para recriar, neste mundo diminuído, desenraizado e desumanizado pela tecnociência, novos espaços de representação democrática das necessidades humanas, recuperando dos escombros do individualismo o homem rico de necessidades, com potencialidade de ação e emoção. Significa buscar lugares onde todas as necessidades possam ser defendidas com competência e legitimidade, onde a identidade deixa de ser destino, *consciência em si*, para se tornar *consciência para si* e para o outro, sem perder o

sentimento de ser único e, assim, poder dispor de si para si, isto é reconhecer e ser reconhecido pela alteridade, sem ser discriminado ou discriminar (Sawaia, 1995).

O estilo de vida, ao se qualificar como comunitário, volta-se à mediação entre a universalidade ética e a singularidade do gozo individual e entre o bem estar particular e o coletivo e concebe o público e o privado, o pessoal e o político como conceitos reversíveis. Para auxiliar esse processo, a Psicologia Social Comunitária precisa desfeticizar e ampliar suas categorias analíticas centrais, como comunidade, consciência e conscientização.

Comunidade precisa readquirir o valor heurístico e prático de sua gênese no pensamento social: uma coletividade que, sem abrir mão de seu modo de ser, acolhe a multiplicidade, em movimento de recriação permanente da existência coletiva e um fluir de experiências sociais vividas como realidade do eu, mas partilhadas intersubjetivamente.

Consciência, categoria privilegiada pela Psicologia Comunitária, tem que ser considerada tanto na sua forma de conhecimento explicativo e reflexivo, como também no seu aspecto social e emocional. Ela não é idêntica à subjetividade e nem à razão. Nem sempre o avanço da crítica social resulta em potência para agir em favor de si e do outro, por isso *tomada de consciência* deve ser ampliada e substituída por potencialização. A emoção cria sensibilidade entre os indivíduos, promovendo a comunicação intelectual e medeia os acontecimentos objetivos.

*Potencializar* amplia o *conscientizar*, pois une o que estava cindido: Razão, afetividade, corpo e desejo, num processo contínuo de configuração de mediações internas, pelas quais o poder externo reforça e viabiliza a cegueira e a impotência social. Seu objetivo é colaborar com a construção de individualidades que transcendam qualquer pressão social que possa reprimi-la ou deformá-la.

Nessa perspectiva, em lugar da mudança de atitude, que caracterizou a prática da Psicologia Social Comunitária brasileira, no período do desenvolvimentismo (década de 50'), em lugar da prevenção de doença mentais e da conscientização, políticas dominantes na práxis comunitária dos anos 60' a 80', sua intencionalidade se voltaria à *potencialização* de ações individuais e coletivas em prol do bem comum e da felicidade particular. Para ela não haveria oposição nem interação entre potência individual e comunitária e entre a ação

<sup>4</sup> Expressão usada por Giddens, A. (1993) no seu livro: *As Transformações da Intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas* (segunda edição). São Paulo: UNESP.

particular e universal. Seu alvo seria o descompromisso social global, mas seu campo de ação, as forças locais que o alimentam e dentre elas, a potência de ação, expressão inspirada em Spinoza (1957), para referir-se ao combate da escravidão, que, segundo ele é viver ao acaso dos encontros, como brinquedo dos acontecimentos e pondo nos outros o sentido da própria potência.

A comunidade identitária, portanto, equivaleria aos bons encontros spinosanos, encontros de corpos que se compõem. Encontros, onde os indivíduos tornam-se causa de seus afetos e senhores de suas percepções, sem abdicar da universalidade, sem se satisfazer com os afetos instituídos na exclusão do outro e sem pôr nos outros o sentido da própria potência.

### Referências

- Berry, N. (1991). *O sentido da identidade*. São Paulo: Escuta.
- Badiou, A. (1995). *Ética. Um ensaio sobre consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará.
- Freire Costa, J. (1986). *Violência e Psicandlise*. Rio de Janeiro: Graal.
- Costa, M. R. (1993). *Os carecas do subúrbio: Caminhos de um nomadismo moderno*. Petrópolis: Vozes.
- Elias, N. (1993). *A sociedade dos indivíduos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Giddens, A. (1993). *A transformação da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas* (segunda edição). São Paulo: UNESP.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Ianni, O. (1996). A racialização do mundo. *Tempo Social*, 8, 1-25.
- Lasch, C. (1987). *O Mínimo Eu - sobrevivência psíquica em tempos difíceis* (cuarta edição). São Paulo: Brasiliense.
- Lipovetsky, G. (1983). *A Era do Vazio*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Melucci, A. (1992). *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*. Milão: Saggi/Feltrinelli.
- Melucci, A. (1991). *L'invenzione del presente*. Bologna: Mulino.
- Morin, E. (1990). Cultura de massa no século XX. O espírito da época. *Neurose* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Sawaia, B. B. (1995). Psicologia Social: Aspectos epistemológicos e éticos. Em S. T. Lane & B. B. Sawaia (Orgs.), *Novas veredas da Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense e EDUC.
- Sawaia, B. B. (1995a). O calor do lugar. Segregação urbana e identidade. *São Paulo em Perspectiva*, 9, 20-24.
- Sawaia, B. B. (1997). A legitimidade subjetiva no processo de participação social na era da globalização. Em L. Loullier (Org.), *Estudos sobre comportamento político e movimentos sociais*. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina e Associação Brasileira de Psicologia Social.
- Sawaia, B. B. (1997a). A temporalidade do "agora cotidiano" na análise da identidade territorial. *Revista Margem da Faculdade de Ciências Sociais da PUCSP*, 5.
- Sawaia, B. B. (1998). Comunidade: A apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a humanidade. Em R. Freitas Campos (Org.), *Psicologia Social Comunitária. Da solidariedade à autonomia* (terceira edição). Petrópolis: Vozes.
- Sennett, R. (1976). *The fall of public man*. New York: W. W. Norton.
- Spinoza, B. (1957). *Ética* (terceira edição). São Paulo: Atenas.
- Sousa Santos, B. (1994). *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.
- Sousa Santos, B. (1997). A queda do Angelus Novus. Para além da equação moderna entre raízes e opções. *Novos Estudos*, 47, 103-124.
- Souza, T. R. (1998). Mundo contemporâneo e totalitarismo: Os limites da diferença. Tese de Doutorado em Psicologia Social. PUC-SP.
- Tourraine, A. (1996). *O que é Democracia?* Petrópolis: Vozes.

