



Psicologia: Reflexão e Crítica

ISSN: 0102-7972

prcrev@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Brasil

Arendt Jacques, Ronald João
Psicologia social, comunidade e contemporaneidade
Psicologia: Reflexão e Crítica, vol. 11, núm. 1, 1998, p. 0
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18811108>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Psicologia social, comunidade e contemporaneidade¹

Ronald João Jacques Arendt²

Departamento de Psicologia Social e Institucional - Instituto de Psicologia - UERJ

Resumo

Este artigo tem por objetivo abordar algumas consequências conceituais não óbvias quando da aceitação inocente das terminologias comunitárias. Partindo das conclusões do sociólogo pós-moderno Michel Maffesoli, o artigo procura avaliar as contribuições do antropólogo Marc Augé e dos filósofos Jacques Rancière e Michel Serres sobre a contemporaneidade, a sensibilidade ecológica e sua relação com a temática comunitária, sugerindo incluir tais análises na psicologia social, sem que se caia num pensamento conservador.

Palavras-chave: Psicologia Social, comunidade, contemporaneidade.

Social psychology, community and contemporaneity

Abstract

The purpose of this paper is to discuss some unexpected cosequences of naive acceptance of community terminologies. Starting from post-modern sociologist Michel Maffesoli conclusions, the paper attempts to evaluate the contributions of anthropologist Marc Augé and philosophers Jacques Rancière and Michel Serres about contemporaneity and ecological sensibility and its relations to the community subject, and it suggests that those analysis should be incorporated in social psychology , avoiding, at the same time, th engagement in conservative thinking.

Key-words: Social Psychology, community, contemporaneity.

Há alguns anos venho me dedicando à análise das relações da psicologia com a filosofia e, no contexto desta análise tenho procurado discutir os vínculos da psicologia social e comunitária com a temática emergente do modernismo e do pós - modernismo (Arendt, 1994, 1996 e 1997a, 1997b). Paralelamente, venho problematizando o conceito de comunidade, tal como ele vem sendo utilizado na psicologia comunitária contemporânea (Arendt, 1997c). Mais precisamente, se me for permitida a expressão, estou procurando "desconstruir" a utilização de tal conceito na psicologia social. Não que eu não considere que as práticas atuais decorrentes da psicologia comunitária configurem um campo promissor - basta que se

PSICOLOGÍA REFLEXAO E CRÍTICA

avaliem as contribuições fecundas do II Encontro Nacional de Psicologia Comunitária, organizado em junho do corrente ano na UFRGS pelo CEP-RUA. Em minha contribuição para este Encontro, no Simpósio "Concepções e Modelos Contemporâneos na Psicologia Comunitária", o núcleo do argumento afirmava que a psicologia comunitária era um acontecimento, um analisador da psicologia social e não um campo à parte que inaugurasse uma nova disciplina dentro da psicologia. Na miniconferência intitulada "O Conceito de Comunidade e o Pós-Moderno", procurei enriquecer com novas abordagens teóricas o trabalho constante da coletânea do Grupo de Trabalho "Comunidade, Meio Ambiente e Qualidade de Vida" da ANPEPP (Arendt, 1996) numa tentativa de formular bases conceituais para este argumento. O presente artigo é uma tentativa de avançar em sua sistematização.

No referido Grupo de Trabalho, efetuo uma crítica ao conceito pós-moderno de comunidade desenvolvido por Michel Maffesoli. Para o sociólogo francês, os grandes valores da modernidade teriam chegado à saturação, não haveria mais uma crença no futuro. Esta mudança se exprimiria no reinvestimento psicossocial do território, na valorização do local, do presente. A sensibilidade ecológica daria vida a um conjunto de coisas como a natureza, o meio no qual o indivíduo, sem as certezas de antigamente, não seria mais um "eu" poderoso e solitário, mas um objeto entre os outros, membro de uma cultura e um espírito coletivos, buscando refúgio em grupos restritos que, qual nichos, iriam lhe oferecer a segurança que sua identidade já não seria capaz de oferecer. O enraizamento do indivíduo em seu ser arcaico é que tornará possível sua "participação mágica" nos diversos lugares que habita. A partir das análises políticas de David Harvey, Marilena Chauí e Sérgio Paulo Rouanet, concluo que as idéias pós-modernistas que emergem no cenário internacional na década de 70 podem representar não tanto uma transfiguração, mas um retorno a um pensamento conservador no pensamento social.

Embora permaneça sustentando tais conclusões, creio poder enriquecê-las com a contribuição de outras abordagens que permitam lançar um novo olhar sobre as questões em pauta. Se a concepção comunitária de Maffesoli pode ser entendida como conservadora, não deixam de ser legítimos certos aspectos que sua reflexão levanta sobre a contemporaneidade, como a valorização do presente ou a sensibilidade ecológica. O objetivo deste artigo será trazer para a nossa discussão concepções sobre a modernidade e a comunidade provenientes de autores como Marc Augé, Jacques Rancière, Michel Serres que, do ponto de vista da filosofia e da antropologia, permitem escapar às perigosas dicotomias do "eu solitário" *versus* "nós comunitário" ou do "moderno" *versus* "pós-moderno".

A supermodernidade, segundo Marc Augé

Marc Augé (1994) num pequeno livro intitulado "Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade" desenvolve uma série de análises sobre a antropologia contemporânea. Meu interesse por este texto é duplo: por um lado, o autor introduz uma abordagem não dicotômica da modernidade e da pós-modernidade; por outro, suas análises podem ser aplicadas à psicologia social e ao conceito de comunidade, tal como ele é utilizado, hoje, por psicólogos comunitários. Num primeiro momento, Augé problematizará o debate da antropologia do "próximo" e do "distante": recentemente os antropólogos passaram a se interessar por temas contemporâneos, "próximos", em detrimento aos temas clássicos, "distantes". Augé se surpreende com os investigadores que se insurgem contra estas novas práticas, como se estivessem perdendo seus objetos de pesquisa. "Não estou certo de que a continuidade de uma disciplina seja comparável àquela de seus objetos ... : são novos objetos de pesquisa que a pesquisa faz surgir quando é concluída" (p.21). "Se a antropologia da contemporaneidade próxima devesse efetuar-se, exclusivamente, segundo categorias já repertoriadas, se novos objetos não devessem ser nela construídos, o fato de abordar novos campos empíricos responderia mais a uma curiosidade do que a uma necessidade"(p.22). Seria "o próprio mundo contemporâneo que, por causa de suas transformações aceleradas" (p.27), chamaria o olhar antropológico. Quais seriam estas características aceleradas do mundo contemporâneo? "Antes de se interessar pelas novas formas sociais, pelos novos modelos de sensibilidade ou pelas novas instituições como

PSICOLOGIA REFLEXÃO E CRÍTICA

características da contemporaneidade atual, deve-se estar atento às mudanças que afetaram as grandes categorias, por meio das quais os homens pensam sua identidade e suas relações recíprocas" (p.42). Três "figuras do excesso" emergiriam nesta contemporaneidade: a aceleração do tempo (superabundância factual), a aceleração do espaço (superabundância espacial) e a superabundância das referências individuais. Tais figuras caracterizariam o que Augé irá chamar de "supermodernidade".

Num segundo momento, o autor introduzirá a noção de "lugar antropológico". Este seria uma invenção, uma construção à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar. O lugar antropológico "é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa" (p.51). Entretanto, é também uma ilusão. Para o indígena, "nada permite pensar que ontem, mais do que hoje, a imagem de um mundo fechado e auto suficiente tenha sido, ... algo além de uma imagem útil e necessária, não uma mentira, mas um mito inscrito de maneira aproximada no solo" (p.47). Para o etnólogo fica a tentação de "identificar aqueles que estuda com a paisagem onde os descobre", embora este não ignore, "mais do que eles as vicissitudes de sua história, sua mobilidade, a multiplicidade dos espaços aos quais eles se referem e a flutuação de suas fronteiras. Ainda pode ficar, como eles, tentado a tomar, em cima das agitações atuais, a medida ilusória de sua estabilidade passada" (p.48). Acrescente-se a esta tentação intelectual a "tentação de totalidade" do etnólogo tradicional: ao considerar como objeto apenas as sociedades precisamente localizadas no espaço e no tempo e portanto, identitárias, relacionais e históricas, todos os homens seriam "médios", "representativos" desta totalidade local. "Por trás destas idéias de totalidade e de sociedade localizada, há aquela de uma transparência entre cultura, sociedade e indivíduo" (p.49). Isto posto, se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não preencha estas características comuns definirá um não-lugar. A hipótese defendida por Augé é a de que a supermodernidade é produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos (p.73).

"Na realidade concreta do mundo de hoje, os lugares e os espaços, os lugares e os não-lugares misturam-se, interpenetram-se. A possibilidade do não-lugar nunca está ausente de qualquer lugar que seja" (p.98). O inverso, entretanto, também pode ocorrer. "Quando um voo internacional sobrevoa a Arábia Saudita, a aeromoça anuncia que enquanto durar esse sobrevoo o consumo de álcool será proibido no avião. A intrusão do território no espaço fica assim expressa. Terra = sociedade = nação = cultura = religião: a equação do lugar antropológico se inscreve fugidamente no espaço. ... Encontrar o não-lugar do espaço, um pouco mais tarde, escapar à opressão totalitária do lugar, será encontrar algo que se assemelha à liberdade" (p.107), conclui Marc Augé.

O conceito de "existências inexistentes", segundo Rancière

O filósofo Jacques Rancière (1996) desenvolve uma argumentação que converge com o projeto de Augé de "escapar à opressão totalitária do lugar". Rancière parte do conceito platônico de *politéia*. Esta, "tal como Platão a inventa, é a comunidade que funciona no regime do Mesmo, que exprime em todas as atividades das partes da sociedade o princípio e o *telos* da comunidade, ... é um modo de vida, um modo da política segundo o qual ela é a vida de um organismo regulado por *sua lei*" (p.73). "A ordem da *politéia* pressupõe ... a saturação do espaço e do tempo da comunidade ... como *ethos* (costumes, maneira de ser, caráter) da comunidade e de cada um de seus membros; como ocupação dos trabalhadores; como melodia que fica nas cabeças e como movimento que anima espontaneamente os corpos, como alimento espiritual (*trophé*) que volta naturalmente os espíritos para um certo torneio (*tropos*) de comportamento e de pensamento" (p.76). Segundo Rancière, Platão inventa "o regime de interioridade da comunidade, na qual a lei é a harmonia do *ethos*, a concordância do *caráter* dos indivíduos aos *costumes* da coletividade. Ele inventa as ciências que acompanham essa interiorização do vínculo comunitário, essas ciências da alma individual e coletiva que a modernidade chamará psicologia e sociologia" (p.77). A *politéia* colocará "as funções, as aptidões e os sentimentos da comunidade concebida como corpo

PSICOLOGÍA REFLEXÃO E CRÍTICA

animado pela alma una do todo: divisão dos ofícios, unidade dos tropismos éticos, uníssono das fábulas e dos refrões" (p.77). Haverá um "nó primário" entre "a comunidade fundada na proporção do cosmo" e "o trabalho das ciências da alma individual e coletiva" (p.78).

Em outro texto, Rancière (1995) nos mostrará que o mesmo argumento se sustenta na política da escrita: haverá escrita quando palavras e frases são postas em disponibilidade, "quando a referência do enunciado e a identidade do enunciador caem na indeterminação", o que configuraria um enunciado livre (p.08). A democracia seria a perturbação teórica da escrita, "a forma da comunidade repousando sobre a circulação de algumas palavras sem corpo nem pai ... , que determinam a esfera própria de sua manifestação, afastando qualquer relação "natural" entre a ordem das palavras e a das condições" (p.09). Na fábula platônica, ao contrário do "regime errante da letra órfã cuja legitimidade nenhum pai garante", o enunciado é "acompanhado - socorrido, explicado, conduzido do ponto de partida ao ponto de destino pelo dono" o que configurará uma "socio-logia - uma atualização do *logos* da comunidade enquanto partilha do *logos*", numa re-divisão que "há vinte e cinco séculos governa o pensamento ocidental sobre a escrita" (p.09). O *Dom Quixote* de Cervantes, "livro fundador da modernidade literária", exemplifica com perfeição a "falha entre o corpo e a letra" (p.62). Num certo momento do romance, Dom Quixote solicita a Sancho Pança que redija uma carta a Dulcinéia. "Mas, responde Sancho, como é que Dulcinéia vai reconhecer uma carta que não estará nem escrita pela mão de Dom Quixote, nem acompanhada da assinatura dele? Dom Quixote então o tranqüiliza com quatro argumentos peremptórios: em primeiro lugar, Dulcinéia não conhece a letra de Dom Quixote; em segundo lugar, Dulcinéia não sabe ler; em terceiro lugar, Dulcinéia não sabe quem é Dom Quixote; em quarto lugar, Dulcinéia ou antes a camponesa Aldonza Lorenzo, não sabe que ela é Dulcinéia" (p. 64).

As idéias introduzidas no parágrafo acima permitirão acompanhar a análise de Rancière à resposta dada por Lucien Febvre, historiador das mentalidades, à seguinte questão, a propósito de Rabelais (escritor francês do séc. XVI): pode-se dizer que ele tenha sido um incréu? Lucien Febvre responderá que Rabelais não foi incréu porque *não pôde sê-lo*, porque seu tempo não lhe deixava esta possibilidade. Seria possível que ele não fosse crente? Estariam satisfeitas as condições que poderiam tornar *possível* tal ruptura? Não, segue Lucien Febvre, no tempo de Rabelais *não dava tempo* para ser incréu: dizer isto significaria dizer ou que ele foi louco ou que não existiu. "A história das mentalidades ... coloca como impossível ... que a vida seja tocada por outra coisa que seus 'modos' " (p.249). Nesta lógica, "um acontecimento não pode ter sido se ele não for possível, do mesmo modo que um direito - ou uma criança - se não tiver sido programado segundo as condições de sua possibilidade" (p.251). Rancière se insurgirá contra este "império da existência que não pode ser se não tiver sido programada". O tempo, concluirá ele, é sem relação com a verdade, o acontecimento é sem relação com o possível. "O trabalho que se impõe, ... seria um trabalho sobre o estatuto das 'existências inexistentes', sobre a maneira como elas estruturam o campo de uma política do acontecimento e como elas vêm a encontrar as categorias do saber" (p.252).

Discussão

O que chama imediatamente a atenção na análise de Augé é a continuidade, a não ruptura da modernidade à supermodernidade. Na contemporaneidade, emergem situações, acontecimentos, acelerações que criam novas formas sociais, novas instituições, novas formas de identidade e de relações recíprocas associadas a novos modelos de sensibilidade. Como diz Michel Serres, em um de seus últimos livros, "tudo muda, mas nada muda" - afinal, somos os mesmos, fazendo as mesmas coisas, no contexto de novos comportamentos; para logo a seguir acrescentar, "nada muda, mas tudo muda" - somos os mesmos, mas não tanto, surgem novos entrelaços, novas tessituras (Serres, 1994, p.17). Estas novas instâncias "chamam o olhar do pesquisador", exigem a construção de novos objetos de pesquisa, criam

PSICOLOGÍA REFLEXÃO E CRÍTICA

novos campos empíricos. Nesse sentido, não haveria porque falar em duas disciplinas, uma tradicional e outra recente que viria a ameaçar a primeira: só há uma disciplina científica a crescer e se transformar sem que ela tenha que temer por sua continuidade, com a emergência de novos objetos e campos empíricos.

Esta formulação presta-se admiravelmente à análise da psicologia social e a emergente psicologia comunitária. Se novos campos empíricos estão surgindo na psicologia social - no caso, a psicologia comunitária, torna-se necessária a construção de novos objetos teóricos e novas metodologias de pesquisa, provocando a reestruturação e transformação dos referenciais convencionais, mas não a criação de duas disciplinas separadas. A se levar esta comparação mais adiante, constata-se porém um fato insólito: é o novo campo empírico da psicologia que se pretende "distante". Se efetuarmos um exercício e, ao invés de "lugar antropológico" lermos "comunidade", veremos que a crítica de Augé é absolutamente pertinente para efetuar uma análise das atuais práticas comunitárias. Tanto quanto para os antropólogos e indígenas, para os psicólogos e as populações marginalizadas por eles estudadas a noção de comunidade é uma invenção teórica, um princípio de sentido e inteligibilidade, mas também uma ilusão. Poderíamos transcrever trechos inteiros sem comprometer o argumento: "para o psicólogo fica a tentação de identificar aqueles que estuda com a paisagem onde os descobre, embora este não ignore, mais do que eles, as vicissitudes de sua história, sua mobilidade, multiplicidade dos espaços aos quais eles se referem e a flutuação de suas fronteiras, etc." Da mesma forma que o antropólogo, o psicólogo comunitário cria seu objeto, acredita em sua estabilidade, supõe a comunidade enquanto espaço identitário, relacional, histórico, no qual cada membro é representativo da totalidade local.

Poderíamos ensaiar uma interpretação para este fato: há um "namoro" dos atuais críticos da psicologia experimental - e incluo neste grupo os psicólogos comunitários, pelas metodologias de campo, pelo chamado "método antropológico". Ao assimilarem tal metodologia, o que é perfeitamente legítimo, absorveram junto a dicotomia do "distante" contra o "próximo" que Marc Augé procura desmontar em seu texto. Implicitamente, então, assumem a equação do lugar antropológico, que ganha assim mais um termo: Terra = sociedade = nação = cultura = *comunidade* = religião. Recorde-se a crítica que efetuei à regionalização da psicologia comunitária, à exemplo da "psicologia nordestina" (Arendt, 1994). Ocorre que, se nos submetemos à hipótese de Augé, não existiriam mais lugares eminentemente antropológicos na supermodernidade e, se nosso argumento for válido, não existiriam propriamente "comunidades", embora os lugares e os não-lugares se interpenetrem, assim como os espaços comunitários e os não-comunitários. Como diz Augé (op. cit., p. 98), estamos hoje muito mais para o *trânsito*, nas grandes cidades, do que para a *residência*, (mormente nos bairros dormitório da periferia, onde os psicólogos sociais fazem suas investigações).

Não caberia aqui discutir em profundidade a saída sugerida por Augé para a "opressão totalitária do lugar" (sua saída, como vimos, será buscar a liberdade no não-lugar). Um caminho que converge com o de Augé, especialmente em sua crítica à "comunidade concebida como corpo animado pela alma uma do todo", mas menos carregado pela melancolia européia é o caminho da democracia, contra a *politéia* platônica, proposto por Rancière, filósofo da política e do dano: haverá política quando duas ordens heterogêneas, uma que define as divisões entre os modos de fazer, de ser e de dizer dos corpos (que ele designa pelo nome de *polícia*) e outra que define as práticas guiadas pela suposição da igualdade destes corpos, entram em oposição. Haverá *dano* quando esta igualdade suposta não se realiza. No conflito entre as partes sociais, no litígio, no desentendimento é que se travarão as lutas para que esta igualdade ocorra (Rancière, 1996). A *politéia* de Platão, a oposição da república à democracia, "pressupõe a ausência de todo vazio, a saturação do espaço e do tempo da comunidade" suporá a "supressão dos elementos do dispositivo polêmico da política, sua substituição pelas formas de sensibilização da lei comunitária" (p.78). É a mesma "opressão totalitária do lugar" denunciada na antropologia por Augé e que há vinte e cinco séculos acompanha, socorre, explica e conduz os corpos do ponto de partida ao ponto de destino. A democracia será a perturbação teórica deste espaço, desta

PSICOLOGIA REFLEXÃO E CRÍTICA

"psicologização e sociologização integrais dos elementos do dispositivo político" (p.77). O trecho do *Dom Quixote*, neste sentido, é um exemplo literário da perturbação desta saturação do espaço.

Esta mesma saturação voltamos a encontrá-la na história das mentalidades, no exemplo de Lucien Febvre sobre Rabelais. Este não podia deixar de ser crente: não dava tempo, naquela época, para ser incrêdo; dizer isto significaria dizer que ele foi louco. Se, agora, nos transportarmos para uma favela contemporânea, de nossas grandes cidades, uma criança ali *não teria tempo* de não ser marginal, ela teria que ser programada para ser, desviante, com inteligência e cognição abaixo da média, dadas as condições desta possibilidade programadas pela vida daquela comunidade. Ora, o que se vê não é isto. Cito, por exemplo, os estudos sobre a *resiliência* do CEP-Rua da UFRGS (Hutz, Koller, & Bandeira, 1996), que contradizem totalmente tais previsões: como compreender que uma criança, em que pesem as condições desfavoráveis em que se desenvolve, consiga ser "normal" ? Que não seja um indivíduo "médio", "representativo" da totalidade local?

O tempo é, portanto, sem relação com a verdade e o acontecimento é sem relação com o possível: a expressão "existências inexistentes" poderia ser entendida como a existência de sujeitos na inexistência de um vínculo obrigatório com o lugar antropológico que identifica cultura, sociedade e indivíduo ou com a comunidade enquanto partilha do *logos*. Para tomar um conceito de Deleuze e Guattari (1976), que não seja um "território significante despótico", (p. 331/332).

Conclusões

Antes de encerrar este artigo, julgo importante retornar aos aspectos relevantes da análise do pós-modernismo de Michel Maffesoli, colocados na introdução. Se as questões referentes à contemporaneidade e à valorização do presente já foram debatidas, resta encaminhar o debate em torno da sensibilidade ecológica. Se estamos muito mais para o *trânsito* do que para a *residência* como pensar a ecologia? Quem encaminha esta questão é Michel Serres (1994). Ecologia, diz ele, é a teoria dos lugares propícios e próprios aos seres dotados de vida (p.40). "A vida reside, habita, permanece, se estende, não pode abrir mão do lugar" (p.42). "A ecologia nunca deixa de descrever uma topologia da casa, a exatidão dos lugares, estáveis ou lábeis, onde passam e ficam os vivos mergulhados na passagem do tempo" (p.55). "Os caminhos que os conectam", entretanto, "são espaciais ou temporais, estáticos ou dinâmicos" (p.55). A vida, afinal se expande e se prolonga, no espaço e no tempo (p.58). O ser vivo reside, sem dúvida, mas ele se desloca. "Quando um nadador corajoso atravessa um rio largo ... o itinerário de sua viagem se divide em três partes. Por todo o tempo em que ele observa a margem da partida ou descobre a da chegada, ele habita ainda em sua morada de origem ou já mora no objetivo de seu desejo. ... Ora, em torno da metade de seu percurso, vem um momento, decisivo e patético, onde, à igual distância das duas margens, durante a passagem, mais ou menos durável, de uma grande faixa neutra ou branca, ele não é nem um nem outro e, torna-se talvez, já, um e outro, ao mesmo tempo. Inquieto, suspenso, como em equilíbrio em seu movimento, ele reconhece um espaço inexplorado, ausente de todos os mapas e que nenhum atlas ou viajante puderam decorever" (p.24). Esta transição de todo viajante ousado designa a preposição *entre*, "eixo através do qual devem girar as diferenças do mundo", (p. 24). Serres nos fala aqui, na linguagem poética e metafórica do filósofo, da mobilidade e multiplicidade dos espaços dos indivíduos, e da flutuação de suas fronteiras. Mais precisamente, não seria o caso, na contemporaneidade, ter que fazer a opção de *ou residir, ou transitar*. Ambos ocorrem, trata-se de *residir e transitar*. Trata-se de residir, habitar, permanecer mas também, buscar outros espaços, novas fronteiras. As novas concepções teóricas da psicologia social, assim como seus novos campos empíricos não devem ficar alheios às problematizações que estas análises levantam.

Este artigo teve por objetivo abordar algumas consequências conceituais não óbvias, quando

PSICOLOGÍA REFLEXÃO E CRÍTICA

da aceitação inocente das terminologias comunitárias. A psicologia e a sociologia, e em decorrência a psicologia social, teriam que ficar atentas para não cair na assunção apressada da comunidade enquanto lugar antropológico ou na psicologização e sociologização despolitizada da *politéia*. Podemos e devemos nos voltar para temas como a contemporaneidade ou a sensibilidade ecológica sem cair num pensamento conservador, seguindo o projeto democrático, o "regime errante da letra órfã", no qual o termo "letra" possa ser substituído por indivíduos livres para se desenvolver e estabelecer novas relações recíprocas.

Referências

Arendt, R.J.J. (1994) A psicologia comunitária e o novo irracionalismo brasileiro. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho "Comunidade, Meio Ambiente e Qualidade de Vida", do V Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Arendt, R.J.J. (1996). O conceito de comunidade e o pós-modernismo. Em N. Vasconcelos, (Org.) *Coletâneas da ANPEPP*, nº 03, Rio de Janeiro.

Arendt, R.J.J. (1997a). Psicologia Comunitária: Teoria e Metodologia. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 10, (1), 7-16.

Arendt, R.J.J. (1997b). O pensamento de Piaget e Deleuze. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 12, (3), 231-236.

Arendt, R.J.J. (1997c). A psicologia face às questões latino-americanas. Trabalho apresentado no IX Encontro Nacional de Psicologia Social, ABRAPSO, em setembro/97, Belo Horizonte.

Augé, M (1994). *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1976). *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago.

Hutz, C., Koller, S. H., & Bandeira, D. (1996). Resiliência e vulnerabilidade em crianças em situação de risco social. *Coletâneas do VI Simpósio da ANPEPP: Comunidade, Qualidade de Vida e Ecologia*. Rio de Janeiro: ANPEPP.

Rancière, J. (1995). *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro: Ed.34.

Rancière, J. (1996). *O desentendimento*. Rio de Janeiro: Ed.34.

Serres, M. (1994). *Atlas*. Paris: Julliard.

¹ Trabalho apresentado no II Encontro Nacional de Psicologia Comunitária em 1997.

² Endereço para correspondência: Rua Morais e Silva, 106/301 Tijuca, Rio de Janeiro RJ 20271-030.