

Adelma Pimentel
Vítor Franco
(Coordenadores)

Diálogos dentro da Psicologia

**CONTRIBUTOS DA INVESTIGAÇÃO
LUSO-BRASILEIRA EM PSICOLOGIA
SOCIAL, CLÍNICA E EDUCACIONAL**





<i>título</i>	diálogos dentro da psicologia <i>contributos da investigação luso-brasileira em psicologia social, clínica e educacional</i>
<i>coordenadores</i>	adelma pimentel adelmapi@ufpa.br & vítor franco vfranco@uevora.pt
<i>capa & projeto gráfico</i>	d'arcy albuquerque darcyalbuquerque.com
<i>editora</i>	edições aloendro (portugal)
<i>coeditores</i>	universidade de Évora (portugal); ufpa (brasil)
<i>impressão</i>	gráfica supercores (belém-pará-brasil)
<i>depósito legal</i>	337584/11
<i>isbn</i>	978-989-8408-02-0
<i>ano</i>	2011 (1ª edição)

**A IDENTIDADE DO PSICOTERAPEUTA À LUZ DO
DIÁLOGO ENTRE A PESSOA E O PAPEL SOCIAL**

Sofia Tavares

I. INTRODUÇÃO

A literatura empírica devotada ao psicoterapeuta enquanto objeto de um considerável número de estudos no campo da psicoterapia encontra-se maioritariamente organizada em duas grandes linhas, tendo em conta a forma como aborda a relação entre a vida pessoal e o papel ocupacional destes profissionais. Por um lado, a convicção de que as dimensões pessoais do terapeuta desempenham um papel importante nos resultados obtidos por intermédio da terapia tem sido a base de uma grande quantidade de pesquisas. O conhecimento empírico acumulado nesta área, ao longo de mais de meio século de investigação científica em psicoterapia, parece confirmar que os atributos do terapeuta influenciam de algum modo a capacidade para desempenhar eficazmente o papel de psicoterapeuta: alguns psicoterapeutas obtêm efeitos mais positivos do que outros que obtêm efeitos mais modestos, sendo que, haverá ainda alguns que prejudicam o nível de ajustamento da pessoa (Garfield, 1995; Lambert & Bergin, 1994; Lambert & Ogles, 2004; Lambert & Okiishi, 1997). Uma outra área de estudos (muito menos) desenvolvida tem procurado as consequências pessoais do exercício da atividade terapêutica. Também aqui, os resultados produzidos sugerem que a vida pessoal do psicoterapeuta sofre a influência – nalguns casos positiva, noutros negativa – do trabalho psicoterapêutico (e.g., Farber, 1983; Goldberg, 1986; Guy, 1987; Guy & Liabone, 1986; Radeke & Mahoney, 2000; Kottler, 2003).

Qualquer uma destas linhas de pesquisa tem subjacente uma lógica unidirecional, no sentido em que, ou versa a influência dos atributos pessoais do terapeuta nos resultados da terapia ou o impacto do trabalho terapêutico na vida pessoal do terapeuta. Assim, qualquer uma delas negligencia o contexto sociocultural e os sistemas idiossincráticos de significado que envolvem a relação entre a “pessoa” e o “papel”.

Neste texto é apresentada uma proposta de reconceptualização da tradicional relação entre a “pessoa” e o “papel” do psicoterapeuta, assente nos pressupostos teóricos de uma identidade dialógica – centrados no processo de significação da experiência pessoal e nas interações sociais, interpessoais e intrapessoais implicadas neste processo. De forma sucinta, desta perspetiva, as características pessoais do terapeuta e os aspetos específicos da sua prática profissional exercem os seus efeitos de forma mútua e interativa. No limite, o psicoterapeuta é uma pessoa que desempenha o papel social de psicoterapeuta; uma pessoa que constrói a sua identidade enquanto psicoterapeuta ao longo das posições e escolhas pessoais que, de forma mais ou menos implícita, vai fazendo por entre a multiplicidade de discursos e práticas existentes

acerca da profissão. Para além disso, quando alguém começa a atuar sob este papel profissional, essa pessoa inicia um processo de organização ativa das experiências ocupacionais (e necessariamente pessoais), perante o que lhe é socialmente sugerido, enquanto, simultaneamente, modela o próprio papel social. Por conseguinte, não se entende o ser psicoterapeuta como matéria de influência pessoal sobre o papel ou o contrário, em vez disso, assume-se como recíproca a relação existente entre a pessoa e o nível sociocultural (i.e., ser psicoterapeuta é ser necessariamente uma pessoa diferente através deste papel), e coloca-se o foco no processo de auto-organização da pessoa que adota a identidade social de psicoterapeuta.

Antes de se prosseguir com a exploração desta perspetiva, apresentam-se resumidamente os pressupostos e características essenciais de uma conceção dialógica de identidade, baseada fundamentalmente na proposta de Hubert Hermans e da sua equipa de colaboradores.

2. CONCEÇÃO DIALÓGICA DE IDENTIDADE

De uma perspetiva dialógica, a identidade surge como uma multiplicidade altamente dinâmica de posições do Eu (Hermans, 1996; Hermans & Kempen, 1993; Hermans, Kempen & van Loon, 1992). Nesta conceção, e em função de mudanças situacionais e temporais, o Eu tem a capacidade de se deslocar entre diferentes posições, localizadas num espaço imaginário, das quais são possíveis perspetivas diferentes (e até opostas) do mundo e de si mesmo. As posições do Eu, investidas de voz própria e de relativa independência, podem interagir, negociar e comunicar entre si como personagens de uma história. Cada uma destas personagens tem uma história para contar sobre as suas experiências a partir do seu ponto de vista e, como diferentes vozes, estes personagens podem trocar histórias alternativas com base nas suas semelhanças e diferenças, resultando num “self complexo, narrativamente estruturado” (Hermans, Kempen & van Loon, 1992, p. 29).

A multiplicidade dinâmica de narrativas identitárias deriva precisamente das propriedades dialógicas da vida humana. Em conformidade, os significados pessoais (nomeadamente, o autoconhecimento) emergem das trocas que pelo diálogo se estabelecem entre diferentes posições narrativas, situadas no espaço intra e interpessoal. Mais precisamente, cada posição do Eu surge como uma perspetiva ou voz única sobre a experiência corrente baseada na sua mundividência, pelo que, perante um mesmo fenómeno experiencial várias narrativas podem emergir das diferentes vozes. Neste contexto, a

noção de voz vai para além da expressão de um ponto de vista particular sobre determinadas experiências pessoais (i.e., conteúdo), expressa também, em cada momento, o posicionamento da pessoa face a uma audiência. Daqui resulta uma conceção de identidade pessoal como um processo altamente dinâmico, uma vez que o Eu está sempre num movimento de posicionamento e de reposicionamento perante audiências, de acordo com mudanças nos diálogos internos e externos.

3. CARACTERÍSTICAS CONCRETAS DA IDENTIDADE DIALÓGICA

A abordagem dialógica perspetiva a identidade como um fenómeno corporalizado e espacialmente estruturado, descentralizado e permeável a uma multiplicidade de influências sociais, históricas e culturais (Hermans, 2003).

3.1. IDENTIDADE CORPORALIZADA E ESPACIALIZADA

Ainda que composta por diversas e divergentes posições dialógicas, em cada instante do espaço (físico e social) e do tempo a pessoa só pode ocupar uma posição particular. O substantivo “posição” e o verbo “posicionamento” são utilizados como expressões da localização do Eu no espaço imaginário, sendo que uma posição está sempre posicionada em relação a outras posições internas e externas. À semelhança do conceito de posição, a própria noção de voz tem uma natureza corporalizada, na medida em que é pertença de um personagem localizado num espaço onde se encontram outras personagens com as quais interage (Hermans, 1996; Hermans, Ricks & Kempen, 1993). Deste modo, numa construção dialógica o corpo surge como organizador da experiência e co-construtor do conhecimento pela ação no mundo.

Intimamente relacionada com o carácter corporalizado de identidade encontra-se a sua organização no espaço. Hermans e colaboradores (Hermans, 1996; Hermans & Kempen, 1993; Hermans, Kempen & van Loon, 1992), sugerem que na autonarrativa as diferenças temporais podem ser vantajosamente concebidas em termos espaciais. Explicam (ibidem) que, ao contrário das relações no tempo, as relações no espaço podem ser reversíveis. Numa perspetiva temporal uma pessoa não pode regressar a um momento do seu passado, mas de uma perspetiva espacial a pessoa pode movimentar-se de um ponto x para um ponto y e regressar ao ponto de partida. Deste modo, a

conversão espacial das relações temporais permite reunir, por processos de justaposição, elementos do passado, do presente e do futuro. A justaposição dos desenvolvimentos temporais em estruturas espaciais (i.e., posições do Eu), devido precisamente à sua qualidade reversível, permite novas combinações entre as posições dialógicas, conduzindo ao aparecimento de novas relações e, conseqüentemente, de novas estruturas de significado.

Em termos conceptuais, os constructos “posição”, “posicionamento” e “reposicionamento” expressam a natureza espacial do processo de construção de significado para a experiência pessoal. Por conseguinte, a identidade desenvolve-se através de movimentos dialógicos (i.e., de posicionamento e de reposicionamento) entre as várias posições discursivas, situadas num espaço imaginário (Hermans, 1996).

3.2. IDENTIDADE DESCENTRALIZADA

A noção central de “posição” conduz à exploração de uma outra característica da identidade dialógica: o facto de os significados pessoais resultarem da interação entre posições que não se encontram centralmente integradas. Isto significa que uma mesma pessoa pode ocupar, e deslocar-se por entre, uma multiplicidade de posições discursivas heterogéneas e descontínuas, criando uma multiplicidade de valorações (i.e., de significados pessoais) sobre um mesmo acontecimento a partir da perspectiva própria de cada posição (Hermans & Gonçalves, 1999).

Importa esclarecer, que Hermans e Kempen (1993) ao defenderem a identidade como um espaço habitado por múltiplas posições dialógicas, mais do que uma visão multifacetada da identidade, pretendem enfatizar o seu carácter multivocal e dialógico. Salgado e Hermans (2005, p. 9) afirmam claramente que a “multiplicidade é derivada das propriedades dialógicas do self”, ou seja, que numa consideração dialógica o self não se restringe à sua multiplicidade, mas enfatiza-se, sobretudo, a natureza comunicacional de processos como a subjetividade individual e a identidade pessoal.

Como referido anteriormente, na identidade dialógica, as diferentes posições funcionam de forma relativamente autónoma. Quer isto dizer, que cada posição “tem as suas próprias vistas, desejos, motivos, sentimentos e memórias. [...] Elas podem concordar e discordar, interrogar, criticar e até ridicularizar uma outra” (Hermans, 1996, p. 42), mas nunca se podem fundir ou resumir numa perspectiva final. Cada posição, investida de propriedades

de agente ativo do próprio eu, funciona como centro organizador primário da identidade. Inspirados em Bakhtin, Hermans e Kempen (1993) anunciam que a multivocalidade da identidade pessoal resiste a uma qualquer solução final do processo dialógico: “Isto implica que não há um único e último final. Antes, uma narrativa complexa com relações dialógicas contínuas entre várias posições num processo aberto que resiste não apenas a uma unificação final, mas também a uma conclusão final” (p. 60).

3.3. IDENTIDADE SOCIAL

Um aspeto primordial na conceção dialógica de identidade é a consideração da sua natureza social. Desta perspetiva, a vida subjetiva é uma construção relacional entre o indivíduo e o contexto sociocultural, cabendo ao indivíduo um papel central nesta construção contínua e inacabada (Josephs, 2002; Salgado, 2004).

Hermans (2001b, p. 250) afirma que “a identidade dialógica é social”, não no sentido que a pessoa mantém transações sociais com outras pessoas do exterior, mas no sentido em que o espaço pessoal é ocupado pelas vozes de outras pessoas. Quer com isto dizer que outras pessoas podem ocupar posições na identidade multivocal e que pelo poder da imaginação a pessoa pode assumir a perspetiva desse outro e atuar como se fosse o próprio. Por outras palavras, o Eu tem a capacidade de construir outras pessoas como uma posição que pode ocupar e de onde é possível ter uma perspetiva particular sobre o próprio e sobre o mundo. Esta perspetiva pode corresponder em larga medida à perspetiva internalizada de um outro real com quem a pessoa se relaciona dialogicamente na construção de significado, pode ter um carácter completamente fantasioso ou pode ainda resultar de uma combinação entre factos e ficção. Em todo o caso se salienta que a internalização da perspetiva ou voz do outro não é entendida no sentido da sua mera reprodução, mas da sua reconstrução de forma subjetiva e intersubjetiva ao longo do fluxo experiencial (Hermans, 2001b; Josephs, 2002). Todavia, trata-se de uma identidade socialmente baseada, na medida em que é através das experiências intersubjetivas de estar com outro(s) ou contra outro(s) que as posições pessoais se constroem e logo, se institui a subjetividade individual (Salgado & Hermans, 2005).

Hermans (2001a, 2001b, 2003) sustenta que, enquanto um repertório de múltiplas posições, a identidade compreende posições internas (i.e., as sentidas como partes da pessoa, normalmente introduzidas pelo pronome

peçoal “eu”) e externas (i.e., as sentidas como aspetos do ambiente mas que a pessoa identifica como pertencentes a si, habitualmente precedidas dos pronomes possessivos: “meu”, “minha”). O significado subjetivo das posições internas e externas emerge por referência mútua, ou seja, cria-se por entre as interações dinâmicas que ao longo do tempo e através do diálogo estas estabelecem umas com as outras, num padrão de intercâmbio entre a pessoa e o mundo. Assim, as posições externas correspondem a aspetos do ambiente relevantes para o indivíduo da perspectiva de uma ou mais posições internas (e.g., “o meu filho”, “o meu cliente”); do mesmo modo, as posições internas adquirem o seu significado através da sua relação com uma ou mais posições externas (e.g., “eu como mãe”; “eu como psicoterapeuta”; respetivamente).

Defender para a identidade pessoal uma organização social implica que o conceito chave de “posição do Eu” não se aplique exclusivamente às posições do domínio interno. À semelhança destas, também as posições externas são concebidas como posições do Eu, na medida em que ambas fazem parte de um Eu que compreende os “objetos” do ambiente que a pessoa percebe como seus (e.g., “o meu companheiro”, “o meu adversário”, “a minha terra”, “o meu cliente”). Hermans (2003) defende o Outro como outra pessoa na identidade; nas suas palavras, o “outro é concebido como outro Eu” (p. 103). Deste modo, o Outro é mais do que uma extensão do Eu ao nível objetal, é sobretudo uma extensão do Eu ao nível do sujeito. Significa isto, que “o outro é concebido como outra pessoa que, como outro Eu, é capaz de contar uma história sobre si própria, e pode fazê-lo como um ser relativamente autónomo com uma existência própria” (Hermans, 2003, p. 103).

As posições situadas nos reinos interno (i.e., pessoal) e externo (i.e., social) da identidade encontram-se ligadas por processos dialógicos de “negociação, cooperação, oposição, conflito, concordância e discordância” (Hermans, 2001b, p. 253), do tipo interno (e.g., eu enquanto marido questiono-me enquanto desconfiado), interno-externo (e.g., eu enquanto pai concordo com a minha esposa) e externo (e.g., eu enquanto espectador da conversa entre a minha esposa e o meu filho). Todas estas relações são processos de uma existência humana que se encontra em estreita relação com o mundo e da qual o outro é parte integrante.

Esta assunção – de que as relações dialógicas não se restringem ao espaço interno – é central na conceção de uma identidade pessoal inerentemente social. Assim se compreende, que o autoconhecimento e o conhecimento do Outro procedem de forma paralela (Hermans, 2003). O conhecimento do Outro só é verdadeiramente acessível se, para além da via factual, este for abordado dialogicamente, ou seja, se se ouvir o que este tem para contar a

partir da sua perspectiva. Por seu lado, o autoconhecimento não se restringe ao conhecimento do próprio (ou seja, ao diálogo entre as posições do domínio interno do repertório pessoal), mas compreende também o conhecimento do Outro como Outro Eu, ou seja, como “uma posição que cria uma perspectiva alternativa do mundo e de mim próprio (que pode estar congruente ou não com a perspectiva real do outro verdadeiro)” (d’Alte, Petracchi, Ferreira, Cunha & Salgado, 2007, p. 20). É, deste modo, num mundo permeado por relações dialógicas intra e intersubjetivas que o sujeito se constitui como um projeto, à medida que vai ao encontro do outro.

Não só os outros significativos, mas também os grupos sociais de pertença do indivíduo (e.g., profissional, político, religioso, etário, nacionalidade, género) têm lugar na identidade pessoal, representados sob a forma de posições vocais. Hermans e Kempen (1993) postulam que as comunidades sociais têm uma voz própria (i.e., uma voz coletiva) capaz de contar histórias coletivas que, por sua vez, refletem a perspectiva dos membros da comunidade sobre uma grande variedade de assuntos da vida quotidiana das pessoas, que guiam e organizam as interações entre estas e a forma como as pessoas se percebem a si mesmas e ao mundo que as rodeia. Em consequência das estreitas interações com estes grupos, “o self, sob a forma de uma multiplicidade de posições do Eu, torna-se infiltrado pelas avaliações dos personagens envolvidos nas histórias coletivas. O que significa que as posições do Eu assumem a qualidade de posições coletivas” (Hermans & Kempen, 1993, p. 120). Entende-se, assim, que as vozes coletivas guiam a construção de significado nos níveis mais profundos das narrativas de identidade.

Na linha de Bakhtin, Hermans e Kempen (1993) postulam que todas os atos de produção de discurso invocam uma linguagem social. Segundo Bakhtin (Wertsch, 1991; cit. Hermans, 1996) sempre que alguém fala não o faz unicamente por si, mas através de si ecoam os dialetos das comunidades das quais a pessoa faz socialmente parte – ainda que quem fale possa não ter consciência desta influência (e.g., a influência do jargão profissional no dia a dia de um psicólogo). Este processo de multivocalidade específico, segundo o qual uma voz fala através de outra voz, foi por Bakhtin apelidado de “ventriloquação”. Tomando este conceito, Hermans e Kempen (1993, p.77) afirmam que a multivocalidade característica da identidade dialógica “se refere não apenas à existência simultânea de diferentes vozes individuais, mas também à existência simultânea da voz de um indivíduo e da voz de um grupo”.

Parece assim claro que em cada elocução proferida estão presentes pelo menos duas vozes: a voz da pessoa que fala e uma voz social. As vozes sociais não anulam a criatividade de quem fala (i.e., as suas motivações, valores,

interesses e pontos de vista particulares), mas moldam as palavras e dão forma aos discursos produzidos, colorindo os significados subjetivamente elaborados, comprometendo-os dialogicamente com audiências passadas, presentes e futuras. Perante isto, nenhuma autonarrativa pode ser considerada na ausência de processos de “ventriloquação”, uma vez que, as vozes dos grupos sociais e culturais ressoam em todas as valorações ditas pessoais. Consubstanciando o que se acaba de afirmar, Ingrid Josephs (2002, p. 161) declara que a voz não é pertença nem da pessoa nem da cultura, mas surge na “relação entre a pessoa e a cultura”. Quer com isto dizer que as vozes em geral, as mais e menos idiossincráticas, são sempre construções relacionais entre as pessoas e a cultura.

As sugestões sociais são múltiplas, heterogêneas, ambíguas e tantas vezes contraditórias, pelo que compete ao indivíduo transformar as mensagens sociais em aspetos pessoalmente relevantes. Ora, este processo de transformação do património comum – ou “cultura coletiva”, na terminologia de Valsiner (2007) – em algo pessoal – ou “cultura pessoal”, nos termos do mesmo autor (ibidem) – dá-se, não pela simples internalização das representações coletivas, mas pela reconstrução semiótica das próprias mensagens, ou seja, pela sua recomposição e externalização de um modo significativo da perspectiva pessoal (Skinner, Valsiner & Holland, 2001; Valsiner, 2004, 2007).

Um exemplo das heterogêneas e ambíguas sugestões comunicadas pelas vozes sociais surge sob a forma de papéis sociais (e.g., de psicoterapeuta), que podem ser concetualizados como significados com um nível elevado de generalização através dos quais as pessoas regulam as suas atividades intrapessoais e interpessoais em contextos específicos de atuação (e.g., “eu enquanto psicoterapeuta”). Ainda que estes sejam ferramentas semióticas culturalmente partilhadas e construídas com base em normas e discursos sociais (e.g., a conotação social do que significa ser psicoterapeuta, os significados veiculados pelo grupo profissional dos psicoterapeutas), são, simultaneamente e sempre, construções idiossincráticas originadas na experiência pessoal de cada um (e.g., cada psicoterapeuta é sempre um terapeuta diferente dos seus pares). Assim, embora as experiências pessoais do indivíduo com o seu mundo possam ser partilhadas com outras pessoas através dos papéis sociais, as práticas condensadas sob essa designação serão sempre experienciadas de forma individual e única. Além disso, os mediadores semióticos destes significados altamente generalizados, que a pessoa constrói no decurso das suas experiências, encontram-se em constante reconstrução no seio do mesmo processo experiencial. Como tal, estes são construtos temporários e subjetivos, que estão sempre em transformação potencial e pessoal. Isto é garantido pela bidirecionalidade da cultura, ou seja, as mensagens

recebidas podem ser idênticas para diferentes indivíduos mas a forma como estas mensagens são transformadas e reconstruídas é necessariamente única (Valsiner, 2007). No caso do exemplo do papel social de psicoterapeuta, este é sempre uma construção subjetiva, que condensa algo reconstruído e algo novo que, por sua vez, se adiciona ao conhecimento socialmente partilhado.

Assim se conclui, que é através do diálogo entre a pessoa e a cultura que as sugestões sociais resultam em significados pessoais. Não obstante, é também pelo mesmo processo dialógico que a pessoa contribui para a constituição dos significados culturais e das estruturas sociais. A interdependência entre os mundos pessoal e social é designado por Valsiner (1994, 2007) de “separação inclusiva”. Este esquema conceptual permite transcender o dualismo pessoa/cultura, não pela fusão dos dois, mas focando a natureza mutuamente constitutiva e dialógica dos mundos pessoal e social. Neste sentido, Skinner, Valsiner e Holland (2001) defendem que os indivíduos vivem em “mundos figurados”, onde o ato de posicionamento relacional perante os outros depende dos artefactos culturais disponíveis e do respetivo contexto, que, por sua vez, são continuamente (re)produzidos e (re)definidos pelas atividades e práticas dos indivíduos.

Uma das características apontadas às vozes coletivas ou culturais – esta última designação é proposta por Josephs (2002) – é, precisamente, a sua capacidade para guiarem, moldarem, organizarem e, simultaneamente, constrangerem os potenciais significados pessoais. Em cada momento, o conjunto de posições identitárias possíveis (i.e., a polifonia) depende dos recursos linguísticos disponíveis no mundo sociocultural em que o indivíduo se situa. É a diversidade de discursos, de normas e de práticas veiculadas pelas diferentes vozes culturais por entre as quais o indivíduo se move – um mundo heteroglota na terminologia de Bakhtin (1981) – que permite a apropriação de diferentes perspetivas que, possuidoras de voz, entram em relação pelo diálogo construindo significados pessoais. Uma vez que, nas suas reconstruções, o indivíduo é guiado pelos significados culturalmente disponíveis (e.g., os veiculados pelas vozes coletivas), por vezes o seu discurso pessoal pode assemelhar-se ao de vozes sociais mais familiares ou dominantes. Porém, a sua reprodução é altamente improvável, devido precisamente à heteroglossia manifesta nas várias linguagens sociais.

Na terminologia de Hermans (2001b; Hermans & Kempen, 1993), as vozes ou posições coletivas formam coligações com as vozes pessoais colorindo os significados construídos nas relações entre estas. Por conseguinte, mesmo os significados ditos pessoais não são construídos na ausência de constrangimentos sociais, históricos e culturais; pelo contrário, estes não só

são influenciados como podem até ser invalidados e suprimidos pelas vozes coletivas representantes dos grupos sociais de pertença do indivíduo. Ainda assim – e mais uma vez se enfatiza – que a influência das vozes coletivas na identidade não deve ser entendida como determinística, uma vez que os significados são ativamente construídos e reconstruídos pelo autor/ator da narrativa de uma posição particular (e.g., de oposição, contestação, concordância, discordância face à perspectiva coletiva dominante), uma estância a partir da qual este dialoga e a partir da qual se dirige e responde aos outros e ao mundo (Skinner, Valsiner & Holland, 2001).

Resumidamente, de uma perspectiva dialógica o indivíduo constitui-se enquanto tal nas relações que estabelece com os outros.

4. CONTRIBUIÇÃO DA ABORDAGEM DIALÓGICA DA IDENTIDADE PARA A COMPREENSÃO DO PSICOTERAPEUTA

Após uma síntese de alguns dos fundamentos e pressupostos centrais do modelo da identidade dialógica, é chegado o momento de expor a eventual contribuição desta concepção teórica para o estudo científico do psicoterapeuta.

Desde logo, de uma perspectiva dialógica, não faz sentido que se continue a abordar a “pessoa” e o “papel social” como se de duas “variáveis” distintas se tratasse. Deste ponto de vista, o psicoterapeuta é alguém que tem uma relação pessoal com o próprio papel social. Ou, por outras palavras, ser psicoterapeuta é matéria de organização pessoal através do papel.

A possibilidade de estudar o mundo subjetivo de cada pessoa de um modo que congrega (sem fundir) os seus aspetos individuais e socioculturais, enquanto, simultaneamente, respeita a natureza inacabada do ser humano, é – deste ponto de vista – uma das maiores potencialidades que a visão dialógica da natureza humana terá para oferecer ao estudo do psicoterapeuta. Nas palavras de Valsiner (1994, p. 1), esta visão “preserva o papel central da subjetividade socialmente constituída no processo de contínua criação de intersubjetividade, no tempo irreversível do curso de vida da pessoa”. É precisamente partindo desta postura epistémica, que se tentará contribuir para o campo de estudo do psicoterapeuta, pela exploração de uma visão alternativa no que concerne à relação entre o papel de psicoterapeuta e a pessoa que se encontra por detrás (ou melhor, que vive por dentro) deste mesmo papel.

Ao analisar-se o significado do que é ser psicoterapeuta, concluí-se, com relativa facilidade, a artificialidade presente na separação entre as “variáveis” pessoa e papel. Se não vejamos. Ser psicoterapeuta vincula sempre uma pessoa ao desempenho de um papel social – neste caso, ao papel social de psicoterapeuta. Os papéis sociais são, por definição, “sugestões sociais” (Valsiner, 2004) que têm por função orientar, organizar e, também, constranger as atividades intra e interpessoais dos indivíduos em contextos específicos de ação (em termos do que é, ou não, socialmente aceitável e desejável). Contudo, estas mensagens – estruturadas em torno de normas, expectativas e prescrições sociais – são por natureza heterogêneas, múltiplas, ambíguas e, muitas vezes, contraditórias, cabendo ao indivíduo responder ao que é socialmente sugerido, transformando-o em algo pessoalmente relevante.

A transformação do patrimônio coletivo em “culturas pessoais” (Valsiner, 2007) requer contudo, mais do que a internalização passiva da mensagem social: requer a sua reconstrução subjetiva. Isto compromete cada pessoa com uma procura ativa de sentido para o mundo heteroglota em que todos vivemos, onde a diversidade de perspectivas dá lugar a equívocos, dúvidas, conflitos, disputas e argumentações, com consequências emocionais e sociais. Assim, quando alguém começa a atuar sob o papel social de psicoterapeuta inicia um processo de organização ativa das suas experiências ocupacionais (e necessariamente pessoais), com base na resposta às múltiplas e ambíguas prescrições socioculturais relativas a esta atividade. A forma de atuação de um qualquer psicoterapeuta (i.e., a externalização idiossincrática da mensagem social) reflete, por sua vez, a (re)construção que a pessoa operou no seu mundo, pela articulação dialógica das práticas e discursos sociais sobre os psicoterapeutas com as suas próprias concepções, baseadas em experiências pessoais passadas bem como em possibilidades futuras. Simultaneamente, ao expor publicamente (através da prática e do discurso) a sua (re)construção, cada psicoterapeuta está a (re)produzir e a (re)definir o próprio papel social – o que reflete a natureza mutuamente constitutiva e dialógica da pessoa e da cultura (Skinner, Valsiner & Holland, 2001).

Esta formulação ajuda a perceber como a pessoa e o papel social se desenvolvem de modo interdependente e complementar e como a novidade nas culturas pessoais e coletivas (Valsiner, 2007) emerge da sua ligação e co-construção sistemáticas. É a bidirecionalidade do processo de transmissão cultural, que faz com que não se entenda o psicoterapeuta como matéria de influência das dimensões pessoais no papel (ou o inverso), mas como fruto de uma relação recíproca entre os níveis individual e sociocultural da vida humana. Em suma, é através do diálogo situado entre a pessoa e a cultura que os papéis sociais resultam em significados pessoais.

De acordo com isto, a perspectiva dialógica vê como permeáveis as fronteiras do domínio subjetivo às vozes ou posições coletivas representantes das categorias sociais de pertença do indivíduo (e.g., voz do grupo profissional de psicoterapeutas). Na terminologia de Hermans, supõe-se que as posições sociais¹ – governadas e organizadas em torno das prescrições e expectativas de um determinado grupo, comunidade ou sociedade – sejam partes relativamente autónomas da identidade individual com as quais as posições pessoais mantêm relações dialógicas de concordância ou discordância (e.g., “Enquanto psicoterapeutas nós habitualmente fazemos..., mas eu entendo que este não será o procedimento mais correto neste caso”), de questionamento e respostas (e.g., “Bem sei que nós os psicoterapeutas costumamos afirmar que... Mas porque hei de eu dizer o mesmo se não considero que seja o mais adequado nesta situação?”). Hermans (2001a, b) atribui às posições sociais a capacidade de regular e coagir os sistemas de significado que emergem das interações dialógicas. Porém, nem sempre as pessoas organizam as suas vidas em concordância ou conformidade com o socialmente disposto mas, por vezes, até em oposição. Assim, as posições pessoais recebem o seu formato do modo particular segundo o qual cada pessoa dá significado às suas experiências.

As posições sociais encontram-se acopladas a um determinado conjunto de outras posições pessoais. Por exemplo, um psicoterapeuta (posição social) é visto como um “bom psicoterapeuta” se for uma pessoa empática (posição pessoal), aceitante (posição pessoal) e genuína (posição pessoal) na relação com os seus clientes. Deste modo, as expectativas de uma comunidade relativamente ao comportamento de uma pessoa que ocupa uma determinada posição social são baseadas na coloração e estruturação que a posição social adquire através das suas associações com as posições pessoais circunvizinhas (Hermans, 2001a).

À luz desta abordagem – em que o primado da relação, da alteridade, do diálogo e da contextualidade (cf. Salgado & Gonçalves, 2007) imperam – a identidade do psicoterapeuta emerge como um processo de natureza comunicacional, em que o significado pessoal se co-constrói por intermédio das relações que a pessoa vai estabelecendo com os outros (e.g., os clientes, colegas, supervisores) e com o contexto. De acordo com a visão agora exposta,

1 Hermans (1996) afirma a sua preferência pelos termos “posição”, “posicionamento” e “reposicionamento” em alternativa ao termo “papel” devido ao carácter mais dinâmico e flexível dos primeiros. Nas suas próprias palavras: “O uso dos verbos posicionamento e reposicionamento permite ao self dialógico tomar iniciativas para se posicionar ele próprio de novas formas, como se pode ver nas vidas dos artistas, cientistas, e pessoas que de tempos a tempos se renovam a si mesmos pela transgressão dos costumes e convenções” (Hermans, 1996, p. 43). O termo “posicionamento” apela, deste modo, para a capacidade da pessoa construir uma posição que não existia no início do processo.

não faz sentido considerar o papel ou a faceta de psicoterapeuta como uma posição autónoma e encerrada no indivíduo. Ser psicoterapeuta passa a ser aquilo que acontece, ou que se é, quando esta dimensão pessoal sobe ao palco das interações dinâmicas com os outros (presentes ou ausentes).

5. CONCLUSÃO

No que concerne ao estudo do psicoterapeuta, esta abordagem sugere que as suas experiências profissionais têm uma natureza dinâmica e multifacetada e que a identidade profissional é um processo inerentemente dialógico, que procede das conversas contínuas dentro do indivíduo e entre indivíduos. Deste ponto de vista, a designação socialmente veiculada de psicoterapeuta não esgota os significados pessoais que este papel tem para os inúmeros atores do mesmo. Dito de outra forma, quando alguém diz “sou psicoterapeuta” diz-nos ainda pouco sobre aquilo que de facto é. O que significa para cada um “ser terapeuta”, depende do diálogo situado entre a pessoa – as suas características – e as sugestões sociais.

6. REFERÊNCIAS

- Bakhtin, M. M. (1981). *The dialogical imagination: Four essays*. Austin, Texas: University of Texas Press (originalmente publicado em Russo em 1975).
- d’Alte, I., Petracchi, P., Ferreira, T., Cunha, C. & Salgado, J. (2007). Self dialógico: Um convite a uma abordagem alternativa ao problema da identidade pessoal. *Interações*, 6, 8-31. Disponível em: <http://www.eses.pt/interaccoes>.
- Farber, B.A. (1983). The effects of psychotherapeutic practice upon psychotherapists. *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 20 (2), 174-182.
- Garfield, S. L. (1995b). *Psychotherapy: An eclectic-integrative approach* (2nd ed.). New York: John Wiley.
- Goldberg, C. (1986). On being a psychotherapist. New York: Gardener Press.
- Guy, J. D. (1987). The personal life of psychotherapists. New York: Wiley.
- Guy, J. D. & Liaboe, G. P. (1986). The impact of conducting psychotherapy on psychotherapists’ interpersonal functioning. *Professional Psychology: Research and Practice*, 17 (2), 111-114.
- Hermans, H. J. M. (1996). Voicing the self: From information processing to dialogical interchange. *Psychological Bulletin*, 119 (1), 31-50.
- Hermans, H. J. M. (2001a). The construction of a personal position repertoire: Method and Practice. *Culture & Psychology*, 7 (3), 323-366.
- Hermans, H. J. M. (2001b). The dialogical self: Toward a theory of personal and culture positioning. *Culture & Psychology*, 7 (3), 243-281.

- Hermans, H. J. M. (2003). The construction and reconstruction of dialogical self. *Journal of Constructivist Psychology*, 16, 89-130.
- Hermans, H. J. M. & Gonçalves, M. (1999). Self-knowledge and self-complexity: A dialogical view. *Constructivism in the Human Sciences*, 4 (2), 178-197.
- Hermans, H. J. M. & Kempen, H. J. H. (1993). *The dialogical self: Meaning as movement*. California: Academic Press.
- Hermans, H. J. M., Kempen, H. J. G. & van Loon, R. J. P. (1992). The dialogical self: Beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47 (1), 23-33.
- Hermans, H. J. M., Rijks, T. I. & Kempen, H. J. G. (1993). Imaginal dialogues in the self: Theory and method. *Journal of Personality*, 61 (2), 207-236.
- Josephs, I. (2002). 'The hopi in me': The construction of a voice in the dialogical self from cultural psychological perspective. *Theory & Psychology*, 12 (2), 161-173.
- Kottler, J. A. (2003). *On being a therapist* (3rd ed.). San Francisco, CA: John Wiley & Sons, Inc.
- Lambert, M. J. & Bergin, A. E. (1994). The effectiveness of psychotherapy. In A. E. Bergin & S. L. Garfield (Eds.), *Handbook of psychotherapy and behavior change* (4th ed., pp. 143-189). New York: John Wiley.
- Lambert, M. J. & Ogles, B. M. (2004). The efficacy and effectiveness of psychotherapy. In M. J. Lambert (Ed.), *Bergin and Garfield's handbook of psychotherapy and behavior change* (5th ed., pp. 139-193). New York: Wiley.
- Lambert, M. J. & Okiishi, J. C. (1997). The effects of the individual psychotherapist and implications for future research. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 4 (1), 66-75.
- Radeke J. T. & Mahoney, M. J. (2000). Comparing the personal lives of therapists and research psychologists. *Professional Psychology: Research and Practice*, 31 (1), 82-84.
- Salgado, J. (2004, August). *Methodology and the dialogical self: Different ways of killing metaphor*. Paper presented at the Third International Conference on the Dialogical Self, Warsaw, Poland.
- Salgado, J. & Gonçalves, M. (2007). The dialogical self: Social, personal and (un) conscious. In Rosa, A. & Valsiner, J. (Eds.), *The Cambridge handbook of socio-cultural psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Salgado, J. & Hermans, H. J. M. (2005). The return of subjectivity: From a multiplicity of selves to the dialogical self. *Electronic-Journal of Applied Psychology*, 1, 3-13. Disponível em: <http://www.swin.edu.au/lib/r/onlinejournals/ejap/>.
- Skinner, D., Valsiner, J. & Holland, D. (2001). Discerning the dialogical self: A theoretical and methodological examination of a Nepali adolescent's narratives. *Qualitative Social Research* (On-line Journal), 2 (3). Disponível em: <http://www.qualitative-research.net/fqs>.
- Valsiner, J. (1994, March). *Subjective construction of intersubjectivity: Semiotic mediation as a process of pre-adaptation*. Paper presented at the conference Social Practices and Symbolic Mediation, Université de Neuchâtel, Neuchâtel, Switzerland.
- Valsiner, J. (2004, July). *The promoter sign: Developmental transformation within the structure of dialogical self*. Paper presented at the symposium Developmental Aspects of the Dialogical Self, ISSBD, Ghent, Belgium.
- Valsiner, J. (2007). *Culture in minds and societies: Foundations of cultural psychology*. London: Sage Publications.