EXISTIR NA CIDADE 2

memória

Carlos Frederico Lucio
Carolina Peters Ferrão
Christiane Coutheux Trindade
Clarissa Sanfelice Rahmeier (org.)
Fernanda Lima
Flávia Feitosa Santana
Guilherme Mirage Umeda
Leslie Marko
Mariana Malvezzi
Paulo Niccoli Ramirez
Pedro de Santi (org.)
Tatiana Amendola Sanches
Vanessa Clarizia Marchesin
Walfredo Campos

EU E O OUTRO NA CIDADE

EXISTIR NA CIDADE 2

memória

Clarissa Sanfelice Rahmeier | Pedro de Santi (orgs.)

ESPM

São Paulo
2019

Organização: Clarissa Sanfelice Rahmeier e Pedro de Santi
Revisão: os textos foram revisados pelos respectivos autores
Capa e projeto gráfico: Guilherme Mirage Umeda

Os autores autorizam a reprodução e divulgação parcial ou total deste trabalho, para fins de pesquisa, por qualquer meio convencional ou eletrônico, desde que citada a fonte.

Existir na cidade 2 - memória é um livro produzido a partir de investigações no âmbito do Grupo de Pesquisa Eu e o Outro na Cidade, sediado na ESPM-SP e cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq.

Ficha Catalográfica

316.37 E96 Existir na cidade 2: memória / Clarissa Sanfelice Rahmeier, Pedro de Santi (orgs.) ; capa, projeto gráfico Guilherme Mirage Umeda / São Paulo, 2019.
283 p.: il., color.

Escola Superior de Propaganda e Marketing, São Paulo, 2019.

ISBN: 978-85-99790-39-7

1. Memória 2. História 3. Cultura. 4. Modernidade I. Rahmeier, Clarissa Sanfelice. II. Santi, Pedro de. III. Umeda, Guilherme Mirage. IV. Escola Superior de Propaganda e Marketing. V. Título.

CDD: 300

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional. Para ver uma cópia da licença, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.pt_BR.

Sumário

5 **Apresentação**

12 **Memória e sonho na geopoética da cidade**
Guilherme Mirage Umeda

26 **Três incêndios, três inundações**
memória e ilusão de permanência em um mundo descarrilado
Christiane Coutheux Trindade

55 **Ensaios sobre o mundo líquido que se esvai**
Pedro de Santi

79 **A influência digital na vivência do tempo social**
Carolina Peters Ferrão

100 **Representação, memória e existência na cidade-ciborgue**
Fernanda Lima e Clarissa Sanfelice Rahmeier

116 **Alteridade e ressignificação**
memória e história sobre o mito fundador
do Dia Internacional da Mulher
Fred Lucio

155 **Fugidia eternidade**
memória e fotografia na era da internet
Paulo Niccoli Ramirez

176 **Sociologia para crianças na busca de um final feliz**
três histórias, uma entrevista e alguns scripts
Tatiana Amendola Sanches

188 **Vozes da memória de uma pesquisa**
Leslie Marko

226 **Histórias de vida e memória**
fragmentos emancipatórios na construção identitária
Flávia Feitosa Santana e Mariana Malvezzi

245 **A interface entre memória e tecnologia**
aliados ou antagonistas
Vanessa Clarizia Marchesin

266 **O *habitus* dos universitários**
Walfredo Campos

APRESENTAÇÃO

Clarissa Sanfelice Rahmeier | Pedro de Santi

Este é o segundo livro do Grupo de Pesquisa *Eu e o Outro na Cidade*, elaborado um ano após o lançamento do primeiro. O intervalo parece pequeno? Não na passagem de 2018 a 2019, período em que vivenciamos na carne e na mente as angústias de uma inflexão no trato com a cultura, com o saber, com os direitos humanos e trabalhistas e com a política ambiental. A sensação é de vivermos em um outro planeta enquanto em nosso próprio país. Num contexto como esse a produção intelectual fervilha, mas às custas e apesar das dores na carne. Ainda assim, e mais ainda, estamos aqui. E seguimos juntos. Seguimos com o que motivou a criação deste Grupo: a ideia de que a cidade pode ser vivida a partir de possibilidades mais felizes e civilizadas de habitação e convívio.

Quando o Grupo *Eu e o Outro na Cidade* foi criado, São Paulo vinha abraçando novas dinâmicas e diálogos, com ciclovias, grafites e ocupações artísticas de diferentes

matizes ideológicos. Em 2019, entretanto, um sentido de deterioração parece ter manchado a civilidade e a felicidade, não somente em São Paulo. Sentimos esse peso de diferentes formas. Como grupo, respeitamos cada luto individual e, em conjunto, resistimos. Mantivemos a delicadeza do encontro presencial, das mensagens de força e do compartilhar de ideias. No plano individual e coletivo travamos pequenas e grandes batalhas e produzimos um pensar sobre a cidade que a enxerga com dureza e com esperança. Os textos que compõem este livro demonstram esses olhares nem um pouco homogêneos.

Sempre é bom lembrar da consideração de Foucault, em *As palavras e as coisas* (1966), segundo a qual justamente a função das Ciências Humanas é fazer lembrar das próprias condições, afinal precárias, da produção de conhecimento. Neste "fazer lembrar" ou "não deixar esquecer" das estruturas e condições que sustentam nossa experiência imediata da realidade, reside a mais fundamental dimensão ética de nosso trabalho. Por isso resistimos, não somente como grupo de pesquisa, mas como um grupo de professores de Ciências Humanas da Graduação da ESPM.

A partir de nossos estudos no campo amplo da subjetividade e sua relação com o outro e a vida política, elegemos a memória como temática central deste livro. Assim, a relação entre subjetividade, alteridade e memória pautou nossas reflexões sobre a cidade em várias de suas dimensões. A memória do passado, do presente e do futuro é aqui discutida em relação à vivência da cidade.

Compartilhamos, aqui, 12 capítulos de 14 autores. Iniciamos esse compartilhar com o texto de Guillherme Mirage Umeda sobre as possibilidades de um desenho real da cidade a partir da poesia e da idealização de seu futuro. Não se trata de um devaneio ou recurso onírico meramente especulativo, mas de um gestar de pensamento que vê na imaginação uma semente para a realização de uma cidade melhor e mais poética. Voltada para um presente mais premente e pautado pela perecibilidade está a contribuição

de Christiane Coutheux Trindade. Ao trazer para a reflexão episódios trágicos vivenciados por alguns e acompanhados por muitos, Christiane evoca a sensibilização individual que o sujeito sofre ao ser habitado pelo mundo. A partir de uma crítica do presente pautado pela busca do lucro, a autora reconhece na política e na coragem a possibilidade para frear o atual devastamento inconsequente e sem volta de vidas, de histórias e de memórias.

Em uma abordagem também da atualidade, mas agora a partir da subjetividade permeada pela quase onipresença da tecnologia, Pedro de Santi reúne, em seu capítulo, ensaios através dos quais reflete sobre o quotidiano na cidade. Questões acerca de temas como representação, gênero, política, cinema, família, profissão e saúde mental são trazidas em uma linguagem acessível e inclusiva: quase coloquial, a forma com que Pedro propositadamente comunica estudo e ciência aproxima o leitor das complexidades de sua própria existência sem, no entanto, banalizá-las. É com estes temas e por esse viés que de Santi traz as memórias implicadas na vivência existência na cidade. Seguindo também por uma abordagem sobre a vivência do tempo no cotidiano da cidade, Carolina Peters Ferrão discute, em seu texto, os resultados da pesquisa que conduziu recentemente, sob orientação de Pedro, sobre a influência da tecnologia na vivência do tempo social. A intolerância na cidade, argumenta Carolina, parece derivada da vivência deste tempo rápido do ciberespaço -um tempo que não convida à reflexão e, devido a essa instantaneidade, constrói uma memória bastante particular à nossa época. É a partir de uma abordagem psicanalítica que Carolina constrói os argumentos que apresenta em seu capítulo.

Também a partir de uma abordagem sobre a participação da tecnologia na vivência da cidade Clarissa Sanfelice Rahmeier e Fernanda Lima discutem como a falta de representação no ambiente digital afeta o uso da cidade e a formação identitária. Clarissa e Fernanda argumentam que o ambiente digital possibilita a criação de memórias que sustentam mapas mentais a partir dos quais per-

cebemos e interagimos com as coisas e pessoas da cidade. A partir de uma pesquisa conduzida por Fernanda sob a orientação de Clarissa, as autoras exploram a formação e reforço de estereótipos no ambiente virtual e propõem que o direito à cidade é diretamente relacionado à construção da memória, hoje tão mediada pelo digital.

Trazendo para o livro uma perspectiva histórica norteada por um olhar antropológico sobre a construção da memória, Fred Lucio problematiza o mito fundador do Dia Internacional da Mulher. Fred discute como negacionismo e *Fake News* fomentam a perpetuação de uma memória e história distorcidas na suposta era da informação e disseminação do conhecimento. O embate ideológico entre capitalistas e comunistas é o pano de fundo que motiva essa construção póstuma de uma memória comemorativa mundialmente guardada. Uma visão crítica sobre a construção da memória que se quer preservar é também oferecida por Paulo Ramirez ao tratar sobre a fotografia na era da internet. A efemeridade daquilo que se quer perpetuar por meio de postagens nos meios digitais é o centro da discussão de Paulo, que explora a contradição entre perenidade e esquecimento, fixidez e fluidez do sujeito e da memória nas redes sociais da Internet. Esse mesmo meio, ou mundo hiperconectado, é explorado como possibilidade emancipatória por Tatiana Amendola. Ao narrar sua experiência como mãe socióloga e criadora do Podcast *Sociologia para crianças*, Tatiana chama à nossa responsabilidade a inclusão da criança no pensar a cidade: um manifesto pela vivência plena do senso de alteridade, comunidade e respeito e pela construção de um futuro melhor.

Em uma discussão atual, mas ancorada em fatos do início do século XX, Leslie Marko retoma sua pesquisa de doutorado para falar sobre resistência. Em um texto sensível e forte, Leslie resgata a trajetória de Sami Feder em campos de concentração nazi-fascistas. Por meio do teatro, da música, da literatura e da poesia, Feder buscava, nas condições mais adversas colocadas ao humano, o exercício ético do acolhimento coletivo e da cidadania, aspectos

tão caros e necessários à nossa vivência na cidade em pleno século XXI. Aos desenhar a memória do percurso de Feder e de sua própria pesquisa, Leslie traz muito da história e um pouco de si mesma; mais que isso, seu texto dá voz ao passado e um espelho à sociedade racional do presente. Partindo também de experiências singulares próprias, Flávia Feitosa e Mariana Malvezzi abordam as possibilidades de uma vivência verdadeiramente emancipatória na cidade contemporânea. Com delicadeza e atenção, Flávia e Mariana percebem a construção de narrativas identitárias como formas de construção do sujeito e de sua emancipação. É através do registro de memória de Michel, na Europa, e de Maria, no Brasil, duas pessoas que vivenciam trajetórias completamente diferentes, que o capítulo propõe entender como as narrativas pessoais e a reconstrução histórica por elas viabilizadas geram sentido, pertencimento e, finalmente, emancipação.

A memória também é discutida aqui a partir dos estudos da neurociência. Em seu texto sobre a memória em tempos de acelerado desenvolvimento tecnológico, Vanessa Clarizia discute o processo de armazenamento de informações e de evocação de memória em um ambiente carregado de estímulos como o da sociedade em que vivemos. Marcada pela presença massiva da Internet, nossa cada vez mais reduzida recorrência ao processamento elaborativo pode estar comprometendo a capacidade de memorizar, de analisar criticamente e de refletir. Encontrar um ponto de equilíbrio que envolva o uso da internet, não superficialize o conhecimento e funcione como uma ponte para o futuro é um desafio de nosso tempo.

Encerrando este volume está o capítulo de Walfredo Campos sobre o *habitus* universitário. Tendo como foco a vivência universitária, o autor discute diversos temas que circundam a formação do sujeito na cidade e, mais especificamente, do jovem que, como num rito de passagem para a vida de trabalhador adulto, passa a frequentar instituições de ensino superior do Brasil. É através

do conceito proposto Bourdieu que Walfredo aborda a memória social na sociedade em que vivemos.

Assim como no primeiro livro, preservamos, nos capítulos aqui compartilhados, a individualidade de abordagem e o estilo de escrita de cada um. Mesmo que nossa reflexão tenha sido em grande medida inspirada e até mesmo transformada pelas nossas discussões em grupo, esta transformação não homogeneizou a produção, que se mantém em diálogo com o percurso de cada um de nós. Ante o fluxo avassalador de reescrita da história, percebemos a urgência da construção de uma memória que nos constitua, lembre e sustente em nossas identidades. Não estamos particularmente amedrontados pelo impacto da tecnologia na memória social e individual, nas nossas escolhas e práticas de convívio na cidade, mas reconhecemos seus efeitos e os problematizamos. Partimos de uma passagem famosa e recorrentemente citada do diálogo *Fedro*, de Platão, na qual o filósofo descreve a reação de um faraó ao se lhe apresentar uma inovação tecnológica: o livro. O faraó teria ficado horrorizado e considerado que aquela invenção destruiria a memória humana. A passagem ganha uma dimensão extremamente irônica num momento em que lamentamos a diminuição da leitura profunda e atenta e nos preocupamos com os malefícios que a tecnologia da informação pode estar causando à sociedade, à produção e preservação de sua memória. Como resistência e alternativa a esses possíveis malefícios e também como articulação entre tecnologia e memória, este segundo volume está, como o primeiro, sendo lançado num formato digital e gratuito.[1]

Segue nosso esforço para com a garantia do exercício da reflexão. Essa publicação respalda o respeito que temos para com nossos percursos individuais e para com a garantia de um ambiente de interlocução e acolhimento. Em meio a tantas adversidades, particulares ou coletivas, resistimos como uma esfera de confiança

[1] Nosso primeiro livro, *Existir na cidade: os contornos de si no (des)encontro com o outro* foi editado e impresso em 2018 pela Editora Zagodoni e encontra-se também disponível gratuitamente no site do Grupo: http://eueooutronacidade.weebly.com/

e discussão de um grupo de colegas que se tornam cada vez mais amigos. Que a diversidade que trazemos aqui possa ser alimentada com novos olhares, com um pensar crítico e, sempre, com a delicadeza da amizade que nos sustém.

MEMÓRIA E SONHO NA GEOPOÉTICA DA CIDADE

Guilherme Mirage Umeda

Inventa. Não há festa perdida
No fundo da memória.[1]

Duas perspectivas temporais diferentes sobre a cidade me chamaram à reflexão de modo mais ou menos simultâneo. No evento "Mundos possíveis: inter-relações cidade, comunicação e consumo", promovido pelo PPGCOM (Programa de Pós-graduação em Comunicação e Práticas de Consumo da ESPM-SP) em 15 de outubro de 2019, a discussão se delineava sobre a cidade do futuro[2]. Porém, já tínhamos a intenção de produzir neste volume de *Existir na Cidade* textos que lançassem nossos esforços à te-

Professor da Graduação em Design da ESPM-SP. Integrante do Grupo de Pesquisa Eu e o Outro na Cidade. Coordenador do Grupo de Pesquisa Design Visual: Projeto, Cultura, Gestão. Doutor em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, Mestre e Bacharel em Administração pela FEA-USP, Bacharel em Comunicação Social (Publicidade e Propaganda) pela ESPM. E-mail: gumeda@espm.br.

[1] Robert Ganzo apud Bachelard, 2006, p.105.

2 No evento, participei como palestrante de uma mesa redonda composta com Renata Helena Moura (Faculdade de Direito de Vitória) e Pedro Torreão (Consultor de Estratégia de Marca na Interbrand), provocados pela organização com a pergunta: "Como podemos pensar, imaginar e construir a cidade do futuro a partir da experiência urbana do presente?". Os textos que subsidiaram nossas falas foram publicados na série Discussion Papers, do blog Nota Alta ESPM, acessível pelo link: http://notaalta.espm.br.

mática da memória, voltando-se assim a uma relação entre o fenômeno urbano e o passado. Como articular um olhar bidirecional a essa constituição da cidade? Um caminho talvez mais racional seria a de um percurso cronológico, em que examinaríamos o passado em busca de experiências e inspirações que pudessem nos ensinar o que fazer (ou, mais frequentemente, o que não fazer) ao longo de uma trilha que nos conduziria a um futuro desejável. Entretanto, permiti-me uma liberdade em relação à cronologia histórica, uma vez que o sonho e até mesmo a memória, como formas de experiência que fluem naturalmente através dessas demarcações temporais, assumiam a centralidade de meu discurso.

Afinal, como resolver o cruel paradoxo de nos esforçarmos na construção da cidade desejável a partir de um presente tão insatisfatório? Que perspectiva podemos ter à frente quando, olhando para trás, só vemos com sincera melancolia uma cidade que, habitando nossas lembranças, se esvai na hostilidade dos grandes centros?

Ofereci como tentativa de resposta aquele caminho que talvez seja o mais improdutivo: sonhar-se a cidade. Pelo sonho e pela poesia, empreendemos com mais facilidade uma subversão cronológica, entendendo seus devaneios originários como vetor que dedica tanto ao passado como ao futuro o sabor de sua inventividade. Sem dúvida, o planejamento urbano e as políticas públicas desempenhariam papel fundamental no desenho de novos modos de habitar, novas formas de sociabilidade possibilitadas e propiciadas pelo espaço urbano. Entretanto, como afirmava Bachelard, "nada foi pensado sem que tenha antes sido desejado". Os devaneios não têm nada de operativos, porém são os fios condutores de nossos melhores projetos conjuntos.

Pregar o sonho como saída pode soar na melhor das hipóteses inocente, na pior delas hipócrita. Afinal, o mundo não anda para sonhos. Entramos em um ciclo de feiura, de desencanto, de lamento, em um estado de cansaço e intolerância. Uma feiura que

se alimenta da violência física, da violência de Estado, da violência ambiental e da violência discursiva; uma sucessão de violências que quebra o sonho urbano do convívio com a pluralidade das ruas. Nesse cenário, a diferença nos parece intragável.

O mundo anda feio, um presente que não se envergonha do preconceito, que abraça a ignorância e se regozija no cinismo. Um tempo de dureza nos afetos, um tempo impróprio para as relações. E é jogado nesse presente que temos de pensar no futuro, pensar *um* futuro para nossas cidades. Talvez seja proveitoso um exame sobre as nossas formas de sonhar a cidade antes de sentarmo-nos à prancheta.

Dentro do universo de artistas que dedicaram sua poesia à cidade, poucos me parecem oferecer um olhar tão propositivo quanto Filippo Tommaso Marinetti. Inflamado pelas promessas de progresso da rápida industrialização na Europa do início do século XX, ele compunha o movimento futurista como uma elegia ao caos da cidade, seu incessante ruído maquínico, a beleza agressiva de seu movimento. Não se restringia, porém, à descrição: intencionava uma efetiva transformação da vida e da estética das metrópoles. É significativo que tenha publicado sua declaração de guerra poética na forma de um manifesto, apontando pragmaticamente para a experiência concreta e contrapondo-se agressivamente a qualquer resquício de idealização bucólica que sobrara do romantismo:

> Declaramos que a magnificência do mundo foi enriquecida por uma nova beleza: a beleza da velocidade. [...] Não há mais beleza senão na luta. Nenhuma obra sem um caráter agressivo pode ser uma obra-prima. A poesia deve ser concebida como um ataque violento a forças desconhecidas, para reduzi-las e prostrá-las ante o homem. / Encontramo-nos no promontório extremo dos séculos!... Por que deveríamos olhar para trás, se o que pretendemos é escancarar as misteriosas portas do Impossível? Tempo e espaço morreram ontem. Já vivemos no absoluto, pois já criamos a eterna velocidade onipresente. / Glorificaremos a guerra – a única higiene

> do mundo –, o militarismo, o patriotismo, o gesto destrutivo dos libertários, as belas ideias pelas quais se vale morrer, e o desprezo pela mulher (Marinetti apud Armstrong, 2009, p.21, tradução nossa).

Mas pouca poesia pode brotar de tão asqueroso fascismo; e mesmo sem recorrer à negação do urbano típica dos românticos, podemos encontrar na visão moderna inaugurada verso a verso por Charles Baudelaire uma compreensão complexa e multifacetada da cidade como polo de contradições – algumas desejáveis, outras nem tanto. Tal como Marinetti depois dele, Baudelaire obteve uma profunda conexão entre sua obra reflexiva e crítica com o pensamento de seu tempo. Ensinou-nos que a vida nas cidades, da qual se tornará um dos grandes intérpretes, constituía o aspecto-chave a se decifrar no coração da civilização ocidental. Porém, não fez dela uma apologia misantrópica, e sim uma experiência profundamente humana, na qual a angústia típica da modernidade se enlaça a instantes de beleza cotidiana que residem inclusive em suas imperfeições.

Assim, a contribuição da poesia para um futuro da cidade não se dá no ritmo veloz dos processos produtivos, como queria o futurismo. Ela frequentemente pede um vagar que se demora no passado e se imiscui com o presente. O próprio ato vagaroso da leitura poética sugere o valor da lentidão. "Mastiguem bem, bebam em pequenos goles, saboreiem verso por verso os poemas. Todos esses preceitos são belos e bons", recomenda-nos Bachelard (2006, p. 26). Não se trata aqui de enfrentar textos arrastados e palavras que desidratam em languidez: falamos do lento que se fia no ritmo das palavras-imagens, em uma ordem de grandeza correspondente ao tempo do humano, na duração de seus passos e na divagação de seu olhar. É este tipo de atitude, provido do "olho do geógrafo, do espírito do viajante e da criação do romancista" (Ricoeur apud Ferreira-Santos, 2004, p.143), que permite sorver-se a paisagem e, a partir dela, propor modos de expressão que possam ao mesmo tempo inspirar o novo.

Ao contrário da perspectiva fria de um positivismo que disseca os objetos que quer conhecer, assumimos a adesão de todo o corpo do poeta que imerge em sua paisagem e, a todo momento, a ressignifica. De acordo com Michel Collot (2012), a geografia, tomada como campo científico, vem desde a década de 1970 abrindo caminhos para uma perspectiva humanista, talvez convergente ao deslocamento do conceito de espaço à noção de lugar antropológico (cf., por exemplo, Augé, 2010). Aqui, a paisagem não se faz na neutralidade de uma topografia inumana, mas se delineia por aquilo o que é vivenciado fenomenologicamente por seus habitantes ou visitantes. Explorando ainda mais profundamente essa senda, chegamos – quem sabe – a uma geopoética, ou mesmo uma geopoiética: "reflexão sobre os liames que unem a criação literária ao espaço" (Collot, 2012, p.25).

Esse fecundo ponto de encontro entre espaço e criação poética renderia muitas conversas. Poderíamos tratar dos diversos itinerários organizados por leitores e agentes de turismo em torno de obras ou autores (como a Irlanda de James Joyce, Londres de Arthur Conan Doyle, Buenos Aires de J. Luis Borges ou Cordisburgo de Guimarães Rosa). Ou de obras tão radicalmente articuladas a uma cartografia afetiva, como o *Roteiro lírico e sentimental do Rio de Janeiro* de Vinicius de Moraes ou a letra de *Sampa*, de Caetano Veloso. Ou ainda de um universo de relevos, rios e mares que brotam de uma imaginação tão impressionante quanto a de um J. R. R. Tolkien.

Mas ocorreu-me trazer aqui alguns poemas de Mario Quintana que saltaram à minha lembrança, imagens que sugerem uma generosa disponibilidade do poeta aos clamores da cidade. Vejo-o sentado à escrivaninha, mas antes de se isolar no universo que é a mente do gênio criativo, escancara as janelas e recepciona a paisagem:

> Escrevo diante da janela aberta.
> Minha caneta é cor das venezianas:
> Verde! ... E que leves, lindas filigranas
> Desenha o sol na página deserta!
> (Quintana, 2005, p.85)

O sol, a madeira e as folhas contribuem na composição do poema, desenhando a imagem poética lado a lado com a palavra. Essa abertura que Mario Quintana revela em relação ao mundo que transborda da veneziana se assemelha à noção fenomenológica de Merleau-Ponty (2005), para quem vidente e visível não se fecham em si mesmos, não se concebem separados de suas contrapartes. Há algo que inexoravelmente faz aderir o olhar a aquilo o que se vê, algo que nos inscreve no mundo de modo radical. Somos corpos *sensíveis sentientes*, ao mesmo tempo jogando sobre as coisas a luz de um olhar que é nosso, mas também acessíveis ao assédio do mundo, participando de sua espessura constitutiva – simultaneamente corpo objetivo e corpo fenomenal.

Não deixo nunca, ademais, de me espantar com algumas convergências inesperadas que alegram nossos esforços de escrita. As mesmas "filigranas" que frequentam a página deserta de Quintana também se fazem presentes em uma nota de trabalho de Merleau-Ponty, dentro do corpo inacabado d'*O visível e o invisível* (2005), obra sobre a qual o filósofo trabalhava na ocasião de seu falecimento. Escreve Merleau-Ponty:

> O sentido é invisível, mas o invisível não é o contraditório do visível: o visível possui, ele próprio uma membrura de invisível, e o in-visível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele [...] – não se pode vê-lo aí, e todo o esforço para aí vê-lo o faz desaparecer, mas ele está na linha do visível, é a sua pátria virtual, inscreve-se nele (em *filigrana*) (2005, p. 200, grifo meu).

Entender a relação do corpo com o mundo ao modo de um entrelaçamento (Merleau-Ponty, 2005) não significa anular-se como sujeito vidente, dissolver-se no outro. Porém, talvez a própria noção de sujeito deva ser repensada ao modo fenomenológico do par *noesis* / *noema*, sujeito em relação / objeto em relação. Nesse sentido, o olhar ingênuo através da janela aberta repõe o poeta na paisagem, procedimento impossível ao sujeito cartesiano cuja substância sobrevoa a extensão das coisas:

> Do que eu ia escrever até me esqueço...
> Pra que pensar? Também sou da paisagem...
> (Quintana, 2005, p.85)

Ser também da paisagem: eis um princípio necessário a uma geopoética! É desse modo que Mario Quintana vem habitar a cidade presente, preenchendo o seu relevo com imagens e sentidos. E projetando-as nas palavras de um poema, admite-nos na cidade de suas lembranças, neste mundo que não se fecha na solidão de um pensamento, mas se compartilha na experiência de um lugar comum.

> Minha rua está cheia de pregões.
> Parece que estou vendo com os ouvidos:
> "Couves! Abacaxis! Cáquis! Melões!"
> Eu vou sair pro Carnaval dos ruídos,
>
> Mas vem, Anjo da Guarda... Por que pões
> Horrorizado as mãos em teus ouvidos?
> Anda: escutemos esses palavrões
> Que trocam dois gavroches atrevidos!
>
> Pra que viver assim num outro plano?
> Entremos no bulício quotidiano...
> O ritmo da rua nos convida
>
> Vem! Vamos cair na multidão!
> Não é poesia socialista... Não,
> Meu pobre Anjo... É ... simplesmente... a Vida! ...
> (Quintana, 2005, p.88)

Conduzindo-nos pelas mãos, o poeta nos empresta suas sinestesias, ensina-nos a ver e ouvir a beleza da concretude profana da cidade. Para essa zona de contato entre a carne e o mundo, Merleau-Ponty (2005) tem um termo: membrura, uma "superfície de separação e união", membrana e juntura. Em suas notas de trabalho, aparece de modo errático, sem o rigor de uma definição filosófica. Porém, frequentemente alude a uma região limítrofe entre eu (meu corpo) e o mundo, simultaneamente espaço que se interpõe entre a consciência e as coisas, mas a única via de acesso a conectar interior e exterior. Em nosso caso, são os ruídos, palavrões e bulício cotidiano que colorem a membrura citadina, tantas vezes elogiada por seu apreço pelo heterogêneo. A cidade é o lugar da diferença, um ponto de encontro que permite as convergências mais inusitadas. O próprio funcionamento da cidade depende dessa circulação imprevista e de seus eventuais conflitos, como um ruído de fundo que sempre acompanha o funcionamento de uma máquina.

Mas aqui, interpõe-se uma diferença fundamental entre a descrição fenomenológica e a criação poética: não há nesta segunda compromisso algum com a realidade daquilo o que se descreve. A abertura para o real constitui apenas um ponto de partida de onde o poeta desenha seu cosmo, que mistura percepções (presentes), lembranças (passadas) e projetos (futuros). Uma geopoética está engajada nesse exercício imaginativo a partir do qual, pouco a pouco, a imagem se descola de um mundo dado e se lança à criação de seu próprio universo. Michel Maffesoli denuncia em seu belo *Elogio da razão sensível* (1998) o acadêmico e o jornalista que, cada um em seu campo e com seus instrumentos, acaba por se desconectar cada vez mais da realidade que deseja retratar e compreender. Declarado o fim das grandes narrativas, como se convencionou dizer, é preciso buscar novas modos de refletir e produzir o real, e isso só se faz pelas vias da imaginação. E levo aqui a provocação mais longe: talvez, seja necessário um afastamento, mesmo que

momentâneo, da realidade. Talvez, ao modo mesmo do poeta, nos seja imperativo radicalizar a desconexão.

Bachelard questiona eloquentemente (2006, p.10): "como pode um homem, apesar da vida, tornar-se poeta?" Como gestar da dureza da vida o germe de um poema? É que para ele, a imaginação poética tem uma potência criadora, que se desvencilha da vivência talhada por recalques e impossibilidades, em direção a um mundo novo, fresco, ingênuo, sonhado. Nesse sentido, a imaginação tem uma importância vital para a nossa equilibração psíquica, pois serve a uma função do irreal, em contraposição ao conhecido conceito psicanalítico da função do real. A função do irreal é responsável pela proteção de nosso psiquismo, "à margem de todas as brutalidades de um não-eu hostil, de um não-eu estranho" (Bachelard, 2006, p.13).

E não apenas ao indivíduo é que essa perspectiva imaginativa serve. Ela também fala a um *nós* que se tece na coletividade, em uma costura de devaneios que habitam o irreal da pessoa, mas que têm um porvir em nosso mundo comum. Porque mundos imaginados são uma preciosa herança, são a expressão e o resultado da inventividade humana que alarga nossa experiência comunitária e adensa os sentidos que conferimos à vida. Mundos possíveis pretendem uma existência (Merleau-Ponty, 2005, p.210): o devaneio não se perde necessariamente em sua efemeridade, mas, como disse tão bem Bachelard (2016, p.8):

> A imaginação tenta um futuro. A princípio ela é um fator de imprudência que nos afasta das pesadas estabilidades. Veremos que certos devaneios poéticos são hipóteses de vidas que alargam a nossa vida dando-nos confiança no universo. (...) Um mundo se forma no nosso devaneio, um mundo que é o nosso mundo. E esse mundo sonhado ensina-nos possibilidades de engrandecimento de nosso ser nesse universo que é o nosso.

Não entendo esse movimento em direção ao sonho como uma fuga das dificuldades e contradições de nossas vidas. Quando o poema desembarca o seu leitor em um "mundo possível" de um poeta, quando se porta como travessia entre o real e o sonho, oferece-nos a distância necessária para que possamos contemplar nossa realidade de ângulos inacessíveis desde seu interior.

Porém, às vezes, o devaneio não caminha em paralelo ao quotidiano do poeta, voltando-se a um passado ao mesmo tempo relembrado e reinventado. Na perspectiva bachelardiana, toda rememoração é, ao mesmo tempo, recriação, atividade que se afasta do resgate objetivo das percepções e fatos passados. Revisitando na memória os lugares de nossa infância, "pintamos quadros impressionistas do nosso passado" (Bachelard, 2006, p.100). Eles se revestem das projeções de nossas vontades, o que tira do lugar qualquer pretensão de neutralidade, de ausência do humano. Mais paisagem que espaço, o mundo rememorado traz consigo "possibilidades que o destino não soube utilizar" (2006, p.107). A memória não é registro objetivo de fatos passados, mas tem em sua fenomenologia um complexo jogo entre sonho e lembrança: "Estamos diante de um lago cujo nome é conhecido dos geógrafos, em meio a altas montanhas, e eis que regressamos a um passado remoto. Sonhamos enquanto nos lembramos. Lembramo-nos enquanto sonhamos" (2006, p.96).

Se aceitamos o potencial criativo da memória, um futuro de cidade pode residir nos fragmentos da cidade rememorada, paisagem poeticamente desenhada em uma mente devaneante. É que tantas vezes encontramos em nosso passado os pequenos vestígios de uma paisagem que, algum dia, nos permitiu uma alegria, e se torna quase irresistível imaginar como um futuro poderia ser melhor a partir da sua recuperação. Nesse sentido, uma certa nostalgia me parece inescapável. Mario Quintana, em busca de sua Porto Alegre ou Alegrete perdida (não posso deixar de lembrar que Quintana foi tradutor de Proust...), nos ajuda nessa compreensão:

É a mesma ruazinha sossegada,
Com as velhas rondas e as canções de outrora...
E os meus lindos pregões da madrugada
Passam cantando ruazinha em fora!

Mas parece que a luz está cansada...
E, não sei como, tudo tem, agora,
Essa tonalidade amarelada
Dos cartazes que o tempo descolora...

Sim, desses cartazes ante os quais
Nós às vezes paramos, indecisos...
Mas para quê? ... Se não adiantam mais! ...

Pobres cartazes por aí a fora
Que inda anunciam: - ALEGRIA – RISOS
Depois do Circo já ter ido embora! ...
(Quintana, 2005, p.93)

Devemos notar que quando o poeta aqui fez da cidade o seu texto, lançou sobre ela múltiplas camadas que compõem o sentido das ruas na intersecção de suas sucessivas existências. Tal qual um palimpsesto, a cidade preserva sob a superfície aparente inúmeras narrativas escritas e encenadas por seus habitantes – atuais ou passados. O lugar é esse feixe de histórias, rede complexa de vidas entrecruzadas. No poema de Quintana, a memória não se encerra nas lembranças do indivíduo. Ela habita o próprio espaço da cidade, projeta-se sobre ela como a luz cansada e amarelada. Apenas a memória nos permite enxergar certa profundidade histórica sem a qual a metrópole perde parte importante de seus sentidos.

Mas a memória não se prende ao lamento de um tempo passado. Ela também nos ajuda a habitar o presente. Sobre isso, diz Mario Quintana que lhe desagradam as casas novas:

Porque as casas novas não têm fantasmas
E, quando digo fantasmas, não quero dizer essas
[assombrações vulgares

Que andam por aí...
É não-sei-quê de mais sutil
Nessas velhas, velhas casas,
Como, em nós, a presença invisível da alma... Tu nem sabes
A pena que me dão as crianças de hoje!
Vivem desencantadas como uns órfãos:
As suas casas não têm porões nem sótãos,
São umas pobres casas sem mistério.
Como pode nelas vir morar o sonho?
O sonho é sempre um hóspede clandestino [...]

(Quintana, 2005, p.397)

Lendo esse poema, tenho para mim que a minha cidade desejada é aquela que comporta o sonho, que preserva o canto de mistério onde possamos de repente descobrir o frescor de uma novidade.

Sinto uma dor infinita
Das ruas de Porto Alegre
Onde jamais passarei...
Há tanta esquina esquisita,
Tanta nuança de paredes,
Há tanta moça bonita
Nas ruas que não andei
(E há uma rua encantada
Que nem em sonhos sonhei...)

(Quintana, 2005, p.453)

A despeito dos grandes planos urbanísticos que organizam a vida do cidadão, o lugar na cidade é escorregadio, sua função preestabelecida cede facilmente à pressão do cotidiano. E nesses sótãos e porões em que se encontram as pequenas contravenções locais – resquícios de sonhos que alguém outro me deixou –, com suas ressignificações minúsculas, talvez a cidade encontre suas melhores possibilidades. Planejar assim, ao mesmo tempo em que se sonha, me parece um deixar-se exercer a liberdade, uma liberdade alegre que renova nossa decisão de buscar um futuro.

***

Fechando este ensaio, olho para trás e vejo uma trilha sinuosa, um passeio errático no território da geopoética. Por vezes, penso que me beneficiaria de um caminho mais reto entre o ponto de saída e o da chegada; porém, talvez isso representasse uma violência ao terreno aqui mapeado. Busquei uma fidelidade à indecisão dos meus passos durante a caminhada; não me furtei a percorrer desvios quando os achei interessantes; não escondi as ambiguidades dos cruzamentos entre o real e o virtual. Mas por mais perigoso que esse modo de produção possa ser ao caráter acadêmico de um texto, não posso deixar de apontar nele um risco epistemológico deliberadamente corrido. É que talvez eu não encontre forma mais honesta para se resgatar o poético como campo de um saber que não por meio da aderência ao seu modo próprio de dizer, ou seja, buscando uma medida justa entre a linearidade da linguagem analítica e a experiência desordenada da imagem poética.

Referências

ARMSTRONG, Helen (ed.). *Graphic Design Theory*: readings from the field. New York: Princeton Architectural Press, 2009.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9ª ed. Campinas: Papirus, 2010.

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COLLOT, Michel. Rumo a uma geografia literária. *Gragoatá*. Niterói, n.33, p.17-31, 2º sem. 2012.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. Cultura imaterial e processos simbólicos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n.14, p.139-151, 2004.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

QUINTANA, Mario. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

TRÊS INCÊNDIOS, TRÊS INUNDAÇÕES

memória e ilusão de permanência em um mundo descarrilado

Christiane Coutheux Trindade

> Eis o que eu aprendi nesses vales onde se afundam os poentes: afinal tudo são luzes e a gente se acende é nos outros.
> A vida é um fogo, nós somos suas breves incandescências.
> Mia Couto

Há muito tempo e por muitas vezes, o fim do mundo já foi decretado. Por todos os lados, ele é notícia, claramente temida, às vezes desejada[1]. A ciência da natureza avisa acerca do esgotamento do planeta: o aquecimento global e a imensidão de lixo acumulado denunciam a falência do modelo tão ganancioso quanto irresponsável de produção e consumo. O mundo humano

Mestra e doutora em Educação pela Faculdade de Educação da USP, onde também se graduou em Pedagogia. Pela FEA-USP, é bacharel em Administração. Desde 2008, é docente de disciplinas de Filosofia da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP).
E-mail: ctrindade@espm.br.

[1] A estranha fórmula da linguagem popular faz a denúncia dessa expectativa invertida a respeito de nossa própria sobrevivência, como expressa o imperativo "vem meteoro!", ou a súplica "pare a Terra que eu quero descer!". É curioso pensar o modo como renunciamos nosso papel enquanto partícipe dos negócios humanos e da natureza, como se fosse possível escapar tanto dos males quanto da nossa responsabilidade sobre eles.

tampouco escapa desse ocaso, com a miséria econômica e social se aprofundando e as velhas estruturas de intolerância e segregação tomando novo fôlego. Se sempre estivemos em crise (ARENDT, 2005a), agora a escala de riscos assume outra ordem de alarme, justamente porque não apenas o mundo humano periga se perder, mas também o próprio planeta[2].

Nenhuma novidade até aqui. Proponho alguma compensação à falta de ineditismo por meio da insistência no enfrentamento desse mundo descarrilado. O problema, como nos ensina Arendt (2005a), não é propriamente a crise, visto que somos constantemente por ela afrontados, mas a atitude reprodutora e acomodada a lentes que já não mais nos permitem enxergar. Difícil, portanto, resgatar da tradição do pensamento filosófico aquilo que ainda segue operando na compreensão do mundo e, por outro lado, descartar o que apenas repete uma resposta desgastada. Recorro à agudeza interpretativa de Hannah Arendt a partir de elementos de sua leitura acerca da crise da modernidade e de sua articulação com a condição humana na expectativa de driblar essa armadilha. Neste ensaio, quero com ela pensar acerca da ilusão de permanência em um mundo ameaçado pela perecibilidade. A inquietação surgiu quando alguns desastres ambientais e humanos passaram a me afligir e habitar meus pensamentos, solicitando o exercício de atribuição de sentido de que nos fala Jorge Larrosa (BONDÍA, 2002).

O fogo fez arder o Museu Nacional, no Rio de Janeiro, em 2 de setembro de 2018. Levou com ele um acervo de imensurável valor histórico e científico. Foi comovente testemunhar o empenho de cientistas e funcionários, que junto ao corpo de bombeiros, buscaram controlar o incêndio e salvar alguns itens da destruição. Mais ainda, uma arqueologia inusitada dos escombros tem sido re-

2 Em *A condição humana*, Hannah Arendt (2005b) reserva à palavra mundo aquilo que é propriamente humano e, portanto, não natural. Essa separação é importante na construção dos argumentos neste texto.

alizada por essas pessoas mais de um ano após o evento, que conseguiu trazer de volta rastros do acervo perdido.

Alguns meses depois, em 15 de abril de 2019, a Catedral de Notre-Dame de Paris se viu igualmente em chamas, arriscando a perda do ícone urbano. Sua construção, iniciada em 1163, levou quase dois séculos. A ameaça de reduzi-la a ruínas foi sentida ao longo de sua história, como quando na Revolução francesa foram demolidos portais e estátuas da Galeria dos Reis. Para além do signo religioso, a catedral materializa parte da cultura e da história da França, sendo cultuada por hordas de turistas e parisienses.

Antes mesmo deste texto poder tomar forma, em 19 de agosto de 2019, mais um episódio me tocou sem aviso. O dia se metamorfoseou em noite em São Paulo, quando a fumaça cinza das queimadas das matas de todo o país encontrou a frente fria[3] na capital nacional do dinheiro, tingindo o céu naquela tarde com matizes apocalípticos. Em um país continental como o nosso, foi com horror que vimos viajar de tão longe a fuligem da Amazônia e do Cerrado. Houve ali uma inesperada sinestesia, que fez sentir o peso cinza do desprezo de quem explora o que não é seu; e o silêncio eloquente das vozes e ruídos de uma floresta que não se ouvia, distante que está, mas se escutava na sempre barulhenta cidade. Curiosamente, ao ficar mais escuro, enxergamos melhor os elos que nos vinculam ao destino da natureza.

A agressão desses eventos incendiários ressurge liquefeita pelas inundações das barragens da Companhia Vale do Rio Doce. O rompimento da unidade do Fundão, em Mariana, deixou 18 mortos e um desaparecido em 2015. Seguimos sem conseguir estimar os

[3] É importante frisar que minha reflexão não pretende entrar no mérito de uma discussão causa-efeito, uma vez que ultrapassa meus interesses e possibilidades de pesquisa. Todavia, há fontes confiáveis que marcam o encontro de fuligens de queimadas com a massa de ar frio em camadas baixas de nuvem como explicação para o fenômeno, como afirma o resumo de Alberto Setzer (2019), da coordenação do Programa de Queimadas do INPE. Essas queimadas são vistas em fotos de satélites em diversos pontos da América do Sul, particularmente nas matas do Cerrado e da Amazônia.

danos ao meio ambiente causados pelo despejo imenso e incontornável de resíduos tóxicos. Em janeiro de 2019, a barragem de rejeitos de Brumadinho, também em Minas Gerais, sucumbiu. Dessa vez, importa o elevado número de vítimas – são 249 corpos identificados até agosto do mesmo ano, evidenciando o lento e obstinado trabalho das equipes de resgate e a extensão da tragédia. Mas é na repetição da negligência empresarial que vemos reconfigurar a escala do crime, porque escancara a irresponsabilidade e a impunidade da ação exploratória com vistas fixas no lucro.

Em março de 2019, parte da África experimentou a força da água nas inundações causadas pelo ciclone Idai, que ceifou muitas vidas em Malauí e Zimbábue. Contudo, foi Moçambique quem sofreu mais fortemente a passagem, vendo a anunciada vulnerabilidade de Beira se (des)materializar: a segunda maior cidade do país foi devastada[4]. É exemplar da tragédia a falta de precisão a respeito das vidas perdidas, já que ao invés do esperado reconhecimento daqueles que se foram, temos de lidar com a estranha margem de erro que fala em 600 a 1000 mortos. Do mesmo modo que os prejuízos humanos são incalculáveis, o impacto ambiental segue inestimável.

A lista de episódios poderia ser muito mais extensa[5]. Reconheço que o critério é metodologicamente pessoal, dependeu da singularidade com que cada um desses eventos me aconteceu. Para

---

[4] 90% da cidade foi destruída, segundo dados da Cruz Vermelha (2019). Beira se localiza abaixo do nível do mar e a área está em crescente risco por conta de diversos fatores, como a elevação dos oceanos e o aumento de tempestades tropicais.

[5] São muitos os incêndios e inundações que assolam diversas localidades nos últimos anos, cujas causas podem ser associadas aos ciclos da natureza, mas também ao aquecimento global, que intensifica certos fenômenos. Países europeus e a Califórnia têm enfrentado o fogo nos períodos mais quentes do ano, assim como as temporadas de ciclones e furacões ameaçam as regiões tropicais e imediações. Este artigo não tem a pretensão de afirmar a relação entre esses fenômenos e o aquecimento global, ainda que essa seja uma hipótese crescente de grande parte da comunidade científica. Outro tipo de agressão humana à natureza se deu no litoral do nordeste brasileiro, que sofreu seu mais grave vazamento de petróleo. Até o final desta escrita, as autoridades afirmam não saber a origem do problema nem os responsáveis, quiçá a extensão dos danos. Como resposta à displicência e lentidão do governo federal, a população local passou a se incumbir da retirada do óleo. A atividade de altíssimo risco para a saúde foi romantizada por muitos, que ignoraram tratar de desespero daqueles que dependem do mar para viver e se veem abandonados pelos agentes políticos.

Larrosa Bondía (2002), a experiência se define não por aquilo que acontece, mas pelo que nos acontece – o que não pode ser apressadamente entendido como fatos que se passaram comigo, mas em mim. Logo, não é o acontecimento em si que importa, com sua coletânea de dados ou fatos, e sim o exercício de atribuição de sentido que o sujeito da experiência inicia quando aquilo que se passa com o mundo acaba por habitá-lo. A experiência exige um exercício epistêmico muito diferente da simples aquisição de informações a que o noticiário se presta. É preciso que o sujeito passivo, vulnerável a ser transformado pelo mundo, enrede-se em trilhas reflexivas menos seguras. Conhecer o sentido é um ato criativo e intransferível, que nasce da combinação pessoal entre razão e sensibilidade. No entanto, o resultado desse exercício não é avesso à partilha, mas pede então algum esforço organizador para ser comunicado ao outro. Assim, surge esta escrita que, sabendo de sua imprecisão, arrisca-se a dividir o incômodo intelectual e ético que lhe deu origem. Vale ainda dizer que a proximidade física ou afetiva justifica minha demora em pensar esses três incêndios e três inundações em detrimento a tantas outras mazelas que nos acomete todos os dias.

A possibilidade e o risco da liberdade: impredizibilidade e esquecimento

"O homem é um ser que esquece". A sentença expressa a condição ontológica do ser humano para os antigos, marcada fundamentalmente pela falibilidade de nossa memória (LAUAND, 2007). Sentença – uma frase, uma condenação: estamos destinados a esquecer. Todo o esforço educativo se organiza justamente como tentativa de escapar dessa sina, edificando um conjunto de heranças culturais a serem cuidadosamente legadas de mão em mão, fazendo perdurar o que estaria fadado ao esquecimento. Como recorda o professor Lauand, a memória é tão escorregadia que faz olvidar a própria condição esquecente.

Causa ou agravante desse estado é a mortalidade humana. Nosso corpo é tão perecível quanto nossa memória. Basta o tempo de uma geração para que feitos e saberes se percam no oco inaudito das histórias que não foram contadas. A existência breve de uma pessoa sofre a esmagadora pressão da longa história do mundo: de nossa perspectiva, ele é infinito no passado e no futuro, existe há muito e deverá sobreviver bem mais do que a limitada e angustiante presença de cada um de nós no mundo dos vivos. Assim nos esclarece Hannah Arendt (2005a), que localiza nesse descompasso entre a duração do mundo e a curta existência humana a origem da crise como constante em:

> [...] um mundo que ou já está fora dos eixos ou para aí caminha, pois é essa a situação humana básica, em que o mundo é criado por mãos mortais e serve de lar aos mortais durante tempo limitado. O mundo, visto que feito por mortais, se desgasta, e, dado que seus habitantes mudam continuamente, corre o risco de tornar-se mortal como eles. *Para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem.* (ARENDT, 2005a, p.243)

Vale dizer que o mundo que se vê em crise é aquele forjado pelos sujeitos, e portanto, é tipicamente humano. Esse mundo da cultura exige renovação, que cada nova geração traz como potência de liberdade. Todavia, a partir do século XX, a sobrevivência não só do mundo humano, mas a da própria natureza entra em jogo, porque a ciência e seus desdobramentos tecnológicos alteraram radicalmente nossa relação com ela:

> Até nossa época a ação humana, como seus processos artificiais, confinou-se ao mundo humano, ao mesmo tempo que a preocupação dominante do homem, em relação à natureza, consistia em utilizar seu material na fabricação, erigir com ela artefato humano e defendê-lo contra a avassaladora força dos elementos. No momento em que *iniciamos processos*

> *naturais por conta própria* – e a fissão do átomo é precisamente um destes processos naturais efetuados pelo homem – não somente ampliamos nosso poder sobre a natureza ou nos tornamos mais agressivos em nosso trato com as forças terrenas dadas, mas, pela primeira vez, introduzimos a natureza no mundo humano como tal, *obliterando as fronteiras defensivas entre os elementos naturais e o artefato humano nas quais todas as civilizações anteriores se encerravam* (ARENDT, 2005a, p.91-92, grifos nossos).

O trecho é exemplar da acuidade com que a autora interpreta o surgimento de um risco inédito por conta da quebra da divisa entre cultura e natureza. Até então, o rumo da natureza seguia relativamente separado do mundo humano, este marcado pelo artifício, ou seja, pela capacidade de fabricar e criar artefatos duráveis que nossas mãos têm. A natureza entrava como provedora de recursos, de matéria-prima, que o ofício e o engenho humanos convertiam em algo de outra ordem, no plano da cultura. A trilha da cultura material inclusive constitui uma das formas de durabilidade do mundo, já que essas invenções de objetos, fruto da fabricação do *homo faber*[6], transcendem a longevidade daqueles que os criaram. Em comparação com a durabilidade da natureza, tudo que é humano é efêmero; arrisca-se constantemente a se perder na sucessão do tempo.

Entendo ser oportuno expandir o raciocínio de Arendt a respeito da intromissão da ciência nos processos naturais em direção às alterações geradas pelo modelo produtivo intensificado nos séculos XX e XXI. Suas consequências não se restringem mais a problemas de ordem social ou econômica: o consumo dos combustíveis fósseis e a geração imensa de resíduos que fogem à fragilidade

[6] Em *A condição humana*, Arendt (2005b) separa a vida ativa humana em três: o *trabalho*, relacionado à manutenção da vida, enquanto processo biológico; a *fabricação*, que corresponde à criação de um mundo artificial pelos objetos materiais inventados pelos sujeitos e que permanecem no mundo; e a *ação* e o *discurso*, que marcam a atuação política pela capacidade que cada ser humano tem de iniciar algo novo, justamente por sermos, cada um de nós, sujeitos inéditos no mundo.

da decomposição natural rasgaram os limites que mantinham a natureza a salvo da perecibilidade de seus habitantes mais abusados. O "desenvolvimento" tem como contrapartida radical a ameaça ao mundo natural: "Se, pois, ao deflagrar processos naturais começamos a agir sobre a natureza, começamos manifestadamente *a transportar nossa própria impredizibilidade para o domínio que costumávamos pensar como regidos por leis inexoráveis*" (ARENDT, 2005a, p.92-93).

Importa compreender que, no pensamento de Arendt (2005a, 2005b), a ação humana é marcada por seu caráter impredizível, resultado da chegada constante de novas gerações. Esse fato da natalidade acaba por ser ao mesmo tempo uma ameaça à durabilidade do mundo, mas também sua possibilidade de renovação e saída da crise de que há pouco falávamos[7]. A impredizibilidade é expressão da liberdade, pois significa escapar à sucessão repetida de acontecimentos e, por essa razão, está ligada intimamente à política. Sua face, contudo, não é apenas amigável:

> Agir na natureza, transporta a impredizibilidade humana para um domínio onde nos defrontamos com forças elementares que talvez jamais sejamos capazes de controlar com segurança, já é suficientemente perigoso. Ainda mais perigoso seria ignorar que, pela primeira vez em nossa história, a capacidade humana para a ação começou a dominar todas as outras [...] (ARENDT, 2005a, p.94).

Uma leitura apressada se seduz pelo potencial da ação humana, que inaugura o novo, rompe com o conhecido e com o imposto pelo hábito; entrega-se à promessa de liberdade. Esquece-se

[7] Tanto que Arendt (2005a) vai colocar como dupla a tarefa da educação: proteger a criança do mundo e o mundo da criança. O fato da natalidade é justamente essa chegada constante de crianças em um mundo que já existia e que, portanto, é velho e tem de lidar com o novo. É preciso, pois, introduzi-las no mundo, contar sobre o passado, protegendo-as de toda ameaça que o mundo adulto representa. Ao mesmo tempo, é fundamental resguardar o mundo dessa força do novo, para que ele seja trazido apenas quando as crianças já tiverem adentrado, como pares, a vida adulta na esfera política.

assim do perigo que ela representa, justamente por ser avessa não apenas à previsão mas ao controle[8]. Na política, isso é bastante evidente e conhecido, uma vez que o resultado da ação política, iniciada por um sujeito, não é por ele determinado. A articulação da ação e do discurso de diferentes agentes estabelece uma direção para os acontecimentos políticos que não foi precisamente definida por ninguém. Pode, inclusive, resultar no oposto da intenção do ato inicial de um sujeito ou seu grupo[9].

O alarme de Arendt é sonoro: "Não resta dúvida que a capacidade para agir é a mais perigosa de todas as aptidões e possibilidades humanas, e é também indubitável que os riscos autogerados com que se depara hoje a humanidade jamais foram deparados anteriormente" (ARENDT, 2005a, p.95). A ação é uma incontestável força de renovação e criação do mundo, mas que não é benéfica *per se*, pois aquilo que inicia pode tanto resultar no ordenamento do mundo, quanto em sua ruína.

Mais grave do que ter o rumo das coisas inacessível ao nosso escrutínio, é ser impossível voltar atrás. Arendt (2005b) avisa que, além de impredizível, a ação é irreversível.

---

[8] Para a autora, não se trata de uma lacuna na capacidade técnica para prever o porvir, mas sim de uma impossibilidade condicionada à natureza da ação entre os homens; em suas palavras: "Impredizibilidade não é falta de previsão, e nenhuma gerência técnica dos negócios humanos será capaz de eliminá-la, do mesmo modo que nenhum treinamento em prudência pode conduzir à sabedoria de conhecer o que se faz" (ARENDT, 2005a, p.92).

[9] Em nossa história recente, as manifestações de 2013 tiveram seu início com a demanda do restrito movimento do Passe Livre, na cidade de São Paulo. A dinâmica da ação na esfera política explica como a pauta seminal foi enfraquecida e até mesmo esquecida, culminando em uma movimentação nacional que pedia um genérico "fim da corrupção". Esse argumento foi utilizado por grupos de poder para findar o mandato da presidenta eleita Dilma Rousseff e seus desdobramentos respondem pelo estado dos anos que se seguem.

A exploração do espaço como forma de renúncia ao mundo

Arendt morreu em 1975, mesmo ano em que o termo aquecimento global foi popularizado pelo cientista Wallace Broecker. Desde o século XIX, a comunidade científica deu início às investigações sobre o efeito estufa, seu potencial de aquecimento, a concentração de CO2 na atmosfera e as alterações nesses índices causadas pelos seres humanos. Todavia, apenas no final dos anos 1980 vemos os primeiros esforços internacionais no sentido de pensar e alertar sobre as mudanças climáticas antrópicas, com o Painel Intergovernamental para Mudanças Climáticas da ONU[10]. Arendt foi testemunha da violência das bombas atômicas, derivadas dos avanços da fissão nuclear. Também observou de modo arguto o simbolismo envolvido na corrida espacial dos anos 1950 e 1960. Penso que sua leitura sobre os desdobramentos da compreensão teórica e da exploração prática do universo sejam uma fonte riquíssima para se ponderar a postergação ou mesmo a negação da gravidade dos processos destrutivos que operamos no planeta e no mundo.

A autora entende o lançamento do *Sputnik* como alegoria do desejo do ser humano de abandonar a Terra, como se não mais dependêssemos dela. Essa ideia ganha contornos mais claros quando analisamos o motivo de celebração diante do feito:

> O curioso, porém, é que essa alegria não foi triunfal; o que encheu o coração dos homens que, agora, ao erguer os olhos para os céus, podiam contemplar uma de suas obras, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade da força e da proficiência humanas. A reação imediata, expressa espontaneamente, foi ***alívio*** ante o 'primeiro passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra' (ARENDT, 2005b, p.9).

[10] Uma interessante linha do tempo sobre o tema é trazida pela BBC (2013).

Há aqui uma constatação que, de tão óbvia, talvez tenhamos esquecido de pensar sobre: somos seres necessariamente terrenos. Conseguimos criar um mundo artificial, com as muitas habilidades humanas, porém seguimos dependendo, do ponto de vista biológico, da natureza deste planeta; natureza da qual fazemos parte, embora nossa arrogância aponte o contrário. Sem dúvidas, as décadas que nos separam da publicação original da obra de Arendt apenas reforçaram essa ilusão, pois avançamos nas ciências e técnicas de manipulação da vida natural, chegando ao emblemático ponto da clonagem, cuja problematização parece mais alarmismo do passado do que um dilema mal resolvido que carregamos. Animais e plantas geneticamente modificados e a indústria de sementes transgênicas com seus defensivos tóxicos também compõem uma realidade prática, comercial e cotidiana, que encontram apenas certa resistência pela pressão de um ativismo ecológico acanhado. Não chegam a ocupar efetivamente a agenda política comum ou o esforço reflexivo engajado para além de pequenos nichos de cientistas ou intelectuais da bioética. Estamos a adotar massivamente processos dos quais não temos entendimento suficiente. Arendt alerta justamente para a quebra entre a capacidade de realizar alguma coisa e a compreensão humana sobre ela:

> Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre o conhecimento (no sentido moderno de *Know-how*) e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso *know-how*, criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja (ARENDT, 2005b, p.11).

O *business* é o território fértil do *know-how*. Se algum invento gera lucro, o mundo empresarial o abraça sem piscar duas vezes. Combina-se, assim, a incapacidade de pensarmos sobre o que conseguimos fazer com a urgência em fazê-lo para ganhar dinheiro. Há muito temos produzido resíduos sem compreendermos

efetivamente seu impacto ambiental. É exemplar da complexidade do problema do lixo que sequer saibamos precisar o tempo de decomposição de bens que produzimos e consumimos diariamente, como um pote de vidro ou uma fralda descartável. Do mesmo modo, a orientação econômica nos conduz pelo caminho sem volta do aquecimento global antrópico. Contudo, ele é percorrido como se fosse uma estrada de mão dupla, cujo destino é um horizonte de progresso, mas que a qualquer momento nos deixaria voltar para casa. Seguimos queimando combustíveis fósseis ou consumindo quantidades alarmantes de carne bovina sem que nada além de abafados ruídos de protestos ou algumas tímidas medidas surjam.

A figura que junta de um modo muito peculiar nosso fascínio pela colonização do espaço com a insensatez capitalista é Elon Musk. Muito conhecido pela fabricante de carros elétricos Tesla, o executivo tem como menina dos olhos sua empreitada aeroespacial, a *SpaceX*. A descrição da empresa é emblemática dessa articulação simbólica entre os custos do modelo econômico vigente com a promessa da conquista do espaço: "SpaceX projeta, produz e conduz o lançamento de foguetes e aeronaves avançados. A empresa foi fundada em 2002 para *revolucionar a tecnologia espacial, com o objetivo último de permitir que pessoas possam viver em outros planetas*" (SPACEX, 2019). Entre o delírio e o pragmatismo, as iniciativas de Musk são difíceis de serem interpretadas, o que não limita o alcance simbólico e cultural de seu discurso, tampouco os problemas práticos e ambientais que resultam dessa especulação.

A conjuntura é favorável para a desinformação, a tutela e a apatia. São tempos em que: a ciência se distancia das pessoas comuns; o dinheiro e a tecnologia entregam promessas há pouco impensáveis; as redes sociais disseminam *fake news* e trabalham com algoritmos que nos isolam em bolhas; a pseudoformação é uma alternativa prática, ao alcance de um clique no Google. Impera, assim, a execução irrefletida e ficamos desavisados de que não podemos relegar a cientistas, engenheiros, empresários ou mesmo a

políticos profissionais o pensamento e a decisão sobre o mundo comum. A tarefa cabe à política, não como seara gerencial de negócios coletivos que caracteriza a esfera social, mas em sua expressão como ação e discurso na esfera pública, o que só se dá entre pares (ARENDT, 2005a, 2005b). Ou seja, a política implica o agir entre sujeitos iguais, que partilham o interesse público com o mundo (nada mais distante de nossa prática mesquinha de administrar a economia e favorecer este ou aquele grupo). Ora, claramente a ciência se afasta cada vez mais da possibilidade de se comunicar pela linguagem comum e permitir de fato o exercício deliberativo do público. Matematiza-se radicalmente, incapaz de ser compreendida fora de seu próprio círculo. O resultado parece ser nosso entusiasmo irracional por inventos tão incompreensíveis quanto fatais.

Essa adesão é facilitada por nos encontrarmos alheios, em uma dupla recusa ao mundo e ao planeta, que Arendt (2005b) denomina respectivamente de *alienação do mundo* e *alienação da Terra*. A alienação do mundo evidencia a renúncia dos indivíduos à convivência política e ao mundo comum em direção ao isolamento em si mesmos, ocupados com interesses particulares. O declínio da esfera pública e a ascensão da esfera social descritos por Arendt explicam essa prevalência da economia sobre temas genuinamente comuns e públicos. Estamos ocupados demais em ganhar dinheiro para perceber a extensão dos danos sociais e ambientais que esse afazer gera. É como se olhássemos o estado das coisas e, diante da complexidade da crise que nos assola, tentássemos escapar da nossa responsabilidade tanto por nos encontramos onde estamos, quanto por corrigir esse rumo.

Por seu turno, a alienação da Terra se relaciona à alteração de perspectiva "decorrente da descoberta e da posse do planeta" (ARENDT, 2005b, p.263). Um longo processo de especulação filosófica, achados científicos e avanços tecnológicos, que inclui de Arquimedes a Einstein, passando por Giordano Bruno e Galileu, resultou no distanciamento humano da Terra. Quanto mais a as-

trofísica se desenvolveu, mais prevaleceu uma nova dicotomia – homem e universo. Para a autora, o ponto de vista arquimediano expressa o desejo de observarmos a Terra de fora dela, ou seja, de nos desprendermos de nossa ligação vital com o planeta que nos abriga. Espreitá-la do espaço já é hoje um feito de décadas, ainda que sigamos na insaciável tarefa de lançarmos para cada vez mais longe esse ponto de observação.

A realidade social e ambiental contemporânea é iluminada pela precisão da análise de Arendt naqueles primeiros momentos da exploração espacial, cujas influências em nosso imaginário marcam a literatura e o audiovisual. A ficção ilude o pensamento, torna imageticamente plausível a vida fora da Terra. Alimenta o senso comum[11], que se sente chancelado pelo discurso científico. Do conteúdo quase todo inacessível que circula na comunidade especializada, vaza apenas o recado da ameaça probabilística de extinção do planeta[12]. O resultado é o delírio coletivo de que podemos continuar devastando os recursos naturais em nome do hiperconsumo, dizimando a própria condição de vida do planeta pela promessa de encontrarmos um lugar longínquo para nos abrigar. Phil Torres (2019) sintetiza nosso fascínio pela colonização do espaço:

> Há muitas razões pelas quais a colonização do espaço parece atraente. O popular astrônomo Neil de Grasse Tyson argumenta que ela estimularia a economia e inspiraria a próxima geração de cientistas. Elon Musk, fundador da SpaceX, afirma que "há um forte argumento humanitário para se tornar a vida interplanetária... salvaguardar a existência da humanida-

[11] O senso comum é tema de grande interesse para Arendt (2005a). Fugindo de uma compreensão rasa que o condena ante a conhecimentos mais nobres, Arendt vai compreender o senso comum como as respostas que partilhamos a respeito do mundo. Por isso, sua perda indica com precisão o núcleo da crise, apontando que as respostas não mais se prestam a solucionar os problemas. Em alguma medida, procurei resgatar algumas obviedades sobre o fim do mundo e a conquista espacial neste texto para dialogar com essa perspectiva teórica.

[12] Um de nossos físicos mais populares, Stephen Hawking é constantemente lembrado pelo aviso funesto de que "nossa única chance de sobrevivência no longo prazo é não permanecermos olhando para dentro da Terra, mas sim nos espalharmos pelo espaço" (HAWKING apud MOSKOWITZ, 2010, tradução nossa).

> de no caso de algo catastrófico vir a acontecer". O ex-diretor da NASA, Michael Griffin, enquadra-a como uma questão de "sobrevivência da espécie". E o falecido astrofísico Stephen Hawking conjecturava que se a humanidade não conseguir colonizar o espaço nos próximos cem anos, deverá se deparar com a sua extinção (TORRES, 2019, tradução nossa)[13].

O apelo comunicativo para o senso comum é evidente: o universo é tão vasto que tende ao infinito (o que equivale a dizer que existe uma quantidade incontável de estrelas e planetas); nossa sobrevivência depende de colonizar outros planetas; logo, façamos isso! Uma prepotência tecnológica nos cega, enquanto fitamos a luz da razão supondo um poder ilimitado do conhecimento e do engenho humano. Preocupa-me menos a possibilidade estatística e cientificamente viável de tal empreitada[14], e mais a imensidão do risco dessa aposta: *vale a pena esgotarmos o único planeta que efetivamente conhecemos não apenas como compatível com a vida, mas no qual ela pode ser vivida com qualidade e sem grandes artifícios, aplicando seus recursos finitos na busca por uma alternativa espacial inóspita?* A troca soa absurda.

Quanto mais nos dedicamos à conquista do espaço, mais parecemos esquecer nossa condição terrestre. Ainda nos encontramos temporal, biológica, tecnológica e cientificamente distantes

---

[13] A Nautilus é uma publicação de divulgação científica, que trabalha um tema mensalmente abordado com uma multiperspectiva. O artigo de Torres está nela disponibilizado.

[14] É evidente que não tenho a ingenuidade de querer discutir cientificamente o tempo estimado para que tal façanha seja possível, inclusive pela imensa falibilidade e inconsistência de exercícios de previsão sobre o futuro. Entretanto, entendo que até agora temos encontrado mais limites sem perspectiva de superação do que um caminho claro e próximo em direção à colonização permanente do espaço – a esse respeito, indico a fala de Neil Degrasse Tyson (2018), *The Future of Colonizing Space* feita durante o World Government Summit. De todo modo, há diversas abordagens tratando da problemática, discussões fascinantes e complexas, abrangendo desde aspectos fisiológicos do impacto no corpo humano quanto dimensões éticas. Sobre os riscos ético-políticos, pode-se explorar por exemplo o artigo de Torres (2018), *Space colonization and suffering risks: reassessing the "maxipok rule"*, além da resposta de Milan Ćirković (2019), *Space colonization remains the only long-term option for humanity: a reply to Torres*. Já Seth Baum (2009) discute acerca de um modelo de avaliação para tomada de decisão sobre a colonização do espaço em *Cost–benefit analysis of space exploration: some ethical considerations*.

de habitarmos outro lugar minimamente compatível com a sobrevivência humana[15]. Ignorar essa realidade é mais fácil.

Kant (2002) já no século XVIII enuncia o comodismo e a covardia como explicações para que as pessoas renunciem ao próprio pensar e se mantenham sob a tutela intelectual de alguém, mesmo que isso signifique se aprisionar em uma condição de menoridade. Assim, a saída para a maioridade exige aderir-se à célebre ousadia com que o filósofo nos provoca. Pensar os problemas que temos em comum e dar início a possíveis soluções implica se responsabilizar pelo mundo na condição da pluralidade humana; pela leitura arendtiana: reconhecermo-nos a um só tempo iguais e únicos, reservando à igualdade a exigência da participação de todos nas escolhas; e à singularidade a potência do início que pode fundar o novo. Se a responsabilidade traz com ela o fardo da angústia de que nos conta Sartre (1978), não é de se estranhar esse estado de desobrigação reflexiva e de passividade prática em que nos encontramos.

Vivemos tempos em que nossos problemas se amplificam pela combinação da condição humana do esquecimento com a desistência da angustiante responsabilidade por um mundo em risco, complicado o suficiente para nos seduzir a adotar essa atitude letárgica e ignorante do sujeito menor – recalcando que nossa ação (ou a falta dela) é, por definição, irreversível.

A ilusão de permanência por mãos demasiadamente humanas

> Desde tempos imemoriais os mortais lamentam sua mortalidade, almejam escapar-lhe, procuram às cegas por alguma

[15] Há, ainda, grande complexidade ética implicada na empreitada de fazer a espécie humana sobreviver em outro planeta. Isso porque exigiria reconhecer que boa parte da humanidade seria excluída desse processo, bem como condenaríamos à morte todas as demais formas de vida da Terra (o que pouco nos ocupa dado nosso antropocentrismo ético).

> esperança de vida eterna. Refiro-me, claro, aos mortais seres humanos. De todas as criaturas apenas os homens sabem que vão morrer; apenas os homens lamentam sua morte, enterram seus mortos, e se recordam de seus mortos (JONAS, 2009, p.265).

É preciso tratar do drama de nossa própria mortalidade: a condição de sermos não apenas mortais, mas conscientes de nossa finitude. A morte é um fardo e uma benção, como evidencia o título do ensaio de Hans Jonas (2009). Constitui um enigma último, cujas fronteiras não podem ser avançadas pela impossibilidade radical de só vivê-la como testemunho, nunca consigo mesmo, embora paradoxalmente saibamos que por ela também passaremos: "É a minha morte que não pode ser narrada, que deve permanecer indizível. Não sou capaz de experimentá-la, e uma vez passando por ela, não estarei por aqui para contar a história" (BAUMAN, 1992, p.4).

Tratada por todas as culturas em seus ritos e mitos, a morte provoca o ser humano a mirar sua estatura, a pensar sobre o valor de sua existência. É ela que, no limite, guia uma das questões fundamentais da ética: *que vida devo levar?* Porque finita, a vida tem súbita importância e cada ação goza de um valor ímpar. Em *Todos os homens são mortais*, Simone de Beauvoir (1946) faz justamente um tratado ético do existencialismo em torno deste argumento. Fosca, personagem principal, tornado imortal por um elixir, vê o tempo corroer seus entusiasmos, ambições, amores e dores. Acha-se anestesiado pela inusitada condenação de viver para sempre uma existência que já perdeu há muito seu sentido – precisamente porque este deriva da mortalidade. A lição de Beauvoir não é simples, dado que flertamos com a ideia da imortalidade desde antes de tudo que é lembrado: "Ciente de sua precariedade, de sua mortalidade, o homem compreende sua condição sempre à luz da imortalidade dos deuses" (BOLZANI, 2006, p.100). Nosso imaginário especula de muitas formas uma alternativa à morte, fazendo-nos contemplar a face despreocupada dos deuses, que, imortais, alegorizam a infini-

tude. São eles a medida da referência de uma permanência que nos foi negada.

Teimosos, os seres humanos buscam então formas de escapar à morte. Na Grécia Antiga, a perseguição da imortalidade passava por deixar a marca de sua presença no mundo, o que alimentou a arquitetura, a filosofia, a educação, a arte, a guerra e a política. Não significava, evidentemente, a preocupação individualista moderna em ser nomeadamente lembrado[16]. Também não era o ofício de salvar a alma, que realoca para a eternidade (e não imortalidade)[17] a inquietação medieval. Tampouco era a ilusão que caracteriza nossas pesquisas científicas de hoje de estender biologicamente a vida ao máximo. Tratava-se de compor uma herança anônima, algo que pudesse permanecer no mundo dos vivos quando não mais se estivesse aqui. Assim, a obra e a memória dos grandes feitos e palavras surgiram como a alternativa possível para uma imortalidade distintamente humana: "por sua capacidade de feitos mortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade [...]" (ARENDT, 2005b, p.28).

Descobriu-se um modo de driblar a maldição de "mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico" (ARENDT, 2005b, p.27). A vida biológica obedece ao tempo cíclico, uma realidade de simples apreensão quando observamos a sequência nascer, crescer, reproduzir e morrer. Por isso, não apenas os deuses, mas também a natureza representa uma vida perpétua, pois a procriação é a forma natural da imortalidade de uma espécie. Deuses, animais e plantas conduzem os gregos a esbarrar em uma solitária condição: "Inserida num

[16] Discorro sobre o fetiche da celebridade alimentado pelo individualismo, em oposição à despreocupação com o anonimato da Antiguidade e Idade Média, em outro ensaio, intitulado *A escola das pessoas comuns* (TRINDADE, 2019).

[17] Arendt (2005b) tem um tópico em *A condição humana* em que problematiza essa diferença.

cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana" (ARENDT, 2005b, p.27).

O fato biológico, para o ser humano, choca-se com a durabilidade do mundo precisamente porque este é composto pelas heranças culturais que são recebidas e então destinadas a partir da sucessão das gerações. Ao contrário de outros animais, para os quais a natureza surge e desaparece ante seu próprio nascimento e morte, o mundo humano é sempre velho para aqueles que nascem e sobreviverá para além desses mesmos recém-chegados (ARENDT, 2005a). Rastros da singularidade de cada um que aqui viveu transforma um planeta natural em um mundo de cultura, onde a morte biológica não pode ser evitada, mas sem que isso impossibilite alguma forma de permanência a posteriori. A obra de arte, o mais duradouro dos objetos humanos para Arendt, é também por isso o modo mais simbólico de cultivo da imortalidade e o item mais precioso no testamento que legamos ao futuro.

> Nesta permanência, a estabilidade do artifício humano, que jamais pode ser absoluta por ser um mundo habitado e usado por mortais, adquire representação própria. Nada como a obra de arte demonstra com tamanha clareza e pureza a simples durabilidade deste mundo de coisas; nada revela de forma tão espetacular que este mundo feito de coisas é o lar não-mortal de seres mortais. É como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais – adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido (ARENDT, 2005b, p.181).

Contudo, a traiçoeira memória humana nos deixou esquecer da fragilidade dessa tentativa. A história já deixou claro que "nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal" (ARENDT, 2005b, p.30). A permanência, ainda que sedutora, é ilusória. O tempo mostrou que monumentos se corroem pelas intempéries e pelas

próprias mãos dos homens; que músicas perdem suas partituras e seus ouvintes; que palavras são esquecidas e livros se destroem no incêndio acidental ou nas fogueiras intencionais. Ao arder, Notre-Dame queima com ela seus séculos de história e arte que nenhuma promessa de reconstrução pode verdadeiramente trazer de volta. Uma reprodução, por mais precisa e cuidadosa que seja, é sempre uma cópia pálida daquilo que se encerrou no passado.

Do mesmo modo, o acervo precioso e pouco prestigiado do Museu Nacional não pode ser remontado. Não estou a falar da falta de empatia financeira com o evento, quando comparado ao volume de doações arrecadado pela catedral parisiense. Nem dinheiro nem novos itens no acervo estão aptos a substituir o que ali desapareceu pelo simples fato de ser único, de resultar do acaso das descobertas e do esforço intergeracional de compor essa coleção e dela cuidar até o instante de sua extinção. A única reparação possível é o minucioso e heroico trabalho da equipe de cientistas e funcionários que vasculham as cinzas em busca dos fragmentos do passado – todo o resto é ilusão.

Temos mais clareza de que as vidas de Beira, Mariana e Brumadinho foram efetivamente levadas pela água e pela lama e soaria um absurdo lógico e insensível que alguém se propusesse a substituir esses mortos por um punhado de outras pessoas. Sabemos que pessoas não voltam e não há muito a fazer por elas[18]. Curiosamente, a singularidade que nos torna únicos no mundo não faz esses mortos especialmente importantes. No mapa do mundo, o luto é tão desigual quanto o valor econômico (e racial) de quem se vai. Moçambique e o interior de Minas Gerais não estão no epicentro

[18] De modo algum, quero dizer que as pessoas não importam individualmente e que nenhuma providência deva ser tomada. Tento chamar a atenção apenas para a óbvia constatação de que para elas não existe mais conserto ou solução. O que se pode fazer tem como alcance aqueles que restaram vivos. Nos casos que envolveram a Vale do Rio Doce, há sim muito o que deve ser feito do ponto de vista da justiça, do meio ambiente, da política, da gestão, da regulação e prevenção da atividade de exploração, etc. Beira precisa enfrentar uma série de problemas e a própria ameaça crescente por estar abaixo do nível do mar. Nada, contudo, do que vier a ser feito por essas cidades, por melhor que seja, presta para as vítimas fatais.

das preocupações europeias ou norte americanas; sequer das brasileiras. A própria reincidência de um rompimento de barragem em tão curto espaço de tempo, como o que se observou em Brumadinho, revela a precarização das pessoas que trabalham ou moram no entorno desses reservatórios tóxicos; o descaso não é de hoje. Mia Couto[19] se lamentou da ausência de apoio do Brasil a seu Moçambique. Esperava mais de nós, que guardamos com eles nosso passado colonial, revelado por tantas identidades e afetividades da língua que nos une. A estranha irrelevância dessas pessoas se reforça na constatação prática de que "morre gente todo dia e o mundo está excessivamente povoado". A lágrima dura o tempo de uma manchete e só escorre demoradamente nos rostos das famílias que enterraram seus mortos. Nenhuma pretensão de permanência aqui.

Ademais, essas inundações não limitaram seu poder destrutivo ao mundo humano, sendo o meio ambiente visceralmente comprometido. O Rio Doce dá nome à empresa que nele lançou mais de 32 milhões de metros cúbicos de resíduos tóxicos de mineração de ferro. Fazer uma lista dos custos e conhecer os danos para a natureza é uma tarefa necessária e ao mesmo tempo inexequível. O Superintendente do Ibama, Marcelo Campos, resume "que a tragédia não é quantificável em sua totalidade, pois há aspectos passíveis de recuperação, e outros que não são mitigáveis, devendo ser elaboradas medidas compensatórias" (CAMPOS apud BIAZON, 2018). O curso do rio, seu leito e o lençol freático; a vida aquática e terrestre de plantas e animais invertebrados e vertebrados do rio e do mar; a perda do entorno de Mata Atlântica; a contaminação e a alteração físico-química do solo – propositalmente, o que enumero deixa ao largo os prejuízos às comunidades locais ou à vida huma-

[19] Em suas palavras: "Fiquei espantado com a quantia de 100 mil euros, que foi doada pelo Brasil a Moçambique. Não corresponde à relação histórica e afetiva entre os dois países e ao desejo dos brasileiros de contribuir. Não posso ser deselegante. É uma contribuição e temos que ser gratos. Mas eu esperava que fosse mais significativa. Timor Leste, outro país de língua portuguesa, deu dez vezes mais e não tem a economia na escala do Brasil, que é uma das maiores do mundo. Fiquei surpreso de forma negativa com a intervenção do governo brasileiro" (COUTO apud COEHN, 2019).

na em geral. É uma pausa para contemplarmos a imbecilidade de quem esquece que é natureza.

É preciso encarar o fato de que não compreendemos o que fizemos. Mesmo ambientalistas e cientistas se veem incapazes de avaliar um desastre que ainda está em curso. O descaso empresarial, político e legal revela um combinado de agentes sociais que, em nome de seus interesses, abraçaram o risco de intervir na vida natural de modo irreversível e profundo, deixando à margem o bem comum. E este é um conceito tão escorregadio que exige há tempos a atenção da filosofia, mas que é obviamente percebido quando miramos essa devastação: ela é certamente a antítese do bem comum para os seres humanos e para as outras formas de vida.

Finalmente, volto à gravíssima queimada das matas brasileiras, que castigam tanto o Cerrado, cuja forma esquálida esconde a riqueza do bioma mais antigo da Terra, quanto a exuberante e célebre Amazônia. O fogo assusta pela rapidez e covardia com que cumpre a intensão de converter a natureza brasileira em áreas imensas de monocultura, pastagem e garimpo. Enriquece um pequeno grupo, enquanto sentencia a população indígena e local a se privar de seu modo de existência e, amiúde, de sua própria vida. Mais uma vez, a perda humana está acompanhada pela aniquilação da vida natural. Lado a lado, animais, homens, mulheres e crianças veem o fogo converter em cinza a herança evolutiva de nossos ecossistemas e a morada de nossos povos originários. Ao longe, a cidade parou por um instante, aturdida com a longa viagem que percorreram as nuvens escuras de fumaça. Foi preciso um acaso ímpar para que o paulistano apressado se recordasse que respira, bebe e come – necessidades que cartão de crédito nenhum vai assegurar em um planeta desfeito. Mas seu desassossego passou, já se esqueceu[20].

[20] Vale notar a curiosa relação que as cidades guardam com a natureza. Mergulhados nos artifícios humanos, seus habitantes arquitetam jardins e apartamentos e se rodeiam de pets, cercados por um lucrativo mercado de supérfluos. Parece-me que quanto mais amamos nossos cachorros e cultivamos samambaias, mais nossa consciência ecológica se tranquiliza sem notar a catástrofe ambiental.

Pequena nota para uma memória sobre a finitude

> [...] memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação (ARENDT, 2005a, p. 131).

Qual direito temos de arruinar o mundo humano e o planeta? Que lugar epistêmico e ético nos alçamos para esquecer que não somos mais do que "breves incandescências" em uma Terra muito antiga? Esquecemos a imensa responsabilidade de deixar uma herança cultural e natural para aqueles que virão?

O ponto arquimediano que assumimos desvela nossa soberba. Não é a terra, o sol, ou mesmo deus: o Homem colocou-se a si mesmo no núcleo do universo. A astrofísica narra um universo conhecido quantitativamente tão gigantesco que sequer conseguimos compreender sua escala. Contraditoriamente, a descoberta não conduziu ao reconhecimento da ínfima existência humana, mas à ilusão de sua permanência. A ciência nos asseguraria longevidade terrena, cujo ápice seria o tempo de um novo colonialismo e, com ele, a sobrevivência da espécie para além da própria Terra. Neil Degrasse Tyson (2018) nos provoca a pensar a carga do próprio termo que usamos para pensar essa expansão. Afinal, já não lembramos os males do próprio modelo colonial terrestre? Acessar novos recursos[21], em situações tão mais simples do que a implicada em uma empresa espacial, não resolveu os problemas da humanidade, ainda que gerasse riqueza concentrada para os exploradores. Quer-se encontrar a paz mundial fora da Terra.

Essa ideia evidencia a dupla alienação de que Arendt (2005a, 2005b) fala: do mundo e da Terra. A ilusão de permanência que nos acomete é fruto dessa alienação. Pensamos que nossos artefatos sempre estarão a salvo da destruição, seja porque deles cuidare-

[21] Novos para os europeus e, depois, norte-americanos; o antropocentrismo envaidecido tem suas raízes brancas e ocidentais.

mos, seja porque, na pior das hipóteses, basta fazê-los novamente. Também assumimos que seguiremos na Terra até o dia em que dela nos cansarmos e escaparemos para um outro paraíso de paz e fartura. Acontece que, do lugar em que estamos, as barreiras que protegiam a natureza da ação humana ruíram e, com elas, tivemos ampliados de modo inédito os riscos de nossa extinção. Confundimos radicalmente o destino do mundo com o do planeta e nos colocamos como seus senhores. Esse mesmo antropocentrismo nos causou a cegueira ética e epistêmica de que falei acima. Na agudez de Hans Jonas, entendemos que "por causa desta ênfase incuravelmente antropocêntrica não foram despendidas muitas reflexões sobre a verdade óbvia de que compartilhamos a sina da mortalidade com as demais criaturas, de que toda a vida é mortal, e de que a morte é, inclusive, a contrapartida da vida" (JONAS, 2009, p.266).

É preciso, pois, recordar que a mortalidade é a condição do vivente. Como tudo que condiciona, limita as nossas possibilidades. Ao invés de colocarmos todo o nosso empenho em tentar mirar por sobre o muro a sedutora imortalidade, temos o imperativo ético de contemplar nossa existência, cuja frágil materialidade exige responsabilidade, mas oferece em troca liberdade. Em tempo, temos de lembrar que essa liberdade se manifesta na ação, que é sempre irreversível e impredizível. Isso amplia abissalmente o desafio de agir pelo e no mundo; hoje também pelo e no planeta. Todavia, a coragem sempre foi a mais política das virtudes: "A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo" (ARENDT, 2005a, p.203). Estamos demasiado ocupados com a vida e isso explica muito a renúncia à política e o recolhimento em nossa esfera privada; esta que justamente nos priva da convivência com o mundo. Paradoxalmente, é a própria ênfase na vida que pode nos condenar à morte, pois, sem assumir o duplo dom da liberdade e da ação, largamos o mundo e a Terra ao colapso irresponsável do desgaste das mãos humanas.

Por isso, é preciso cuidar da memória. Os incêndios e inundações fazem desaparecer fragmentos únicos que nos guiam no lembrar, diminuindo as possibilidades do exercício complexo que mistura racionalidade e sensibilidade. Memória é conciliação:

> Em diversas línguas, o lembrar, o memorizar está associado não já (ou não só...) a um processo intelectual, mas ao coração: saber de memória é, em inglês, ***by heart***; em francês, ***par coeur***; e esquecer-se de alguém, em italiano, é ***scordarsi***, sair do coração... Lembramos – sabemos decor – o que está em nosso coração. Tomás de Aquino, o grande pensador do Ocidente, explica, agudamente, a razão profunda do lembrar e do esquecer: ele faz a ligação entre amar e lembrar: inesquecível é o que amamos! (LAUAND, 2007, p.146)

É ao *amor mundi* que Arendt (2005a) recorre quando nos chama à responsabilidade. Precisa hoje ser fundido com o amor à Terra – mundo e planeta, cultura e natureza, são o mesmo para fins de conservação. Importar-se com o mundo e com a Terra, recordar a finitude de nossa obra, de nós mesmos e da natureza, implica enfrentar a radicalidade das ameaças que nós mesmos criamos em busca de respostas. Respostas que podem ser inventadas pela ciência e pela tecnologia, mas que dependem sobretudo de nosso compromisso ético e político.

Um antídoto à impredizibilidade da ação é justamente a promessa, que consegue de alguma forma estabelecer uma direção. O estado em que nos achamos exige esse compromisso com a herança que recebemos e que deixaremos, da qual não somos proprietários, mas que se encontra sob nossa tutela.

Por fim, é preciso mais uma nota para nossa memória: a destruição é o que acontece como regra, mas na política o milagre pertence ao mundo humano. Não há modo mais precioso de concluir esse exercício do que lembrar as palavras de Arendt, que ligam o passado ao futuro:

> A história, em contraposição com a natureza, é repleta de eventos; aqui, o milagre do acidente e da infinita improbabilidade ocorre com tanta frequência que parece estranho até mesmo falar de milagres. Mas o motivo dessa frequência está simplesmente no fato de que os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo ***initium*** que é o homem enquanto ser que age. Não é, pois, nem um pouco supersticioso, e até mesmo um aviso de realismo, procurar pelo imprevisível e pelo impredizível, estar preparado para quando vierem e esperar "milagres" na dimensão da política. E, com quanto mais força penderem os pratos da balança em favor do desastre, mais miraculoso parecerá o ato que resulta na liberdade, pois ***é o desastre e não a salvação que acontece sempre automaticamente e que parece sempre portanto irresistível***. Objetivamente, isto é, vendo do lado de fora e sem levar em conta que o homem é um início e um iniciador, ***as possibilidades de que o amanhã seja como o hoje são sempre esmagadoras***. Não exatamente tão esmagadoras, é verdade, mas quase tanto como as possibilidades de que não surgisse nunca uma terra dentre as ocorrências cósmicas, de que nenhuma vida se desenvolvesse a partir de processos inorgânicos, e de que não emergisse homem algum da evolução da vida animal. A diferença decisiva entre as "infinitas improbabilidades" sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabelecem a realidade histórica está em que, na dimensão humana, ***conhecemos o autor dos "milagres". São homens que os realizam -homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito*** (ARENDT, 2005a, p.220, grifos nossos).

Referências

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005a.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.

BBC. Uma cronologia da mudança climática no mundo. *BBC News Brasil*. 27 set. 2013. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/09/130927_cronologia_mudancas_climaticas. Acesso em: out. 2019.

BAUM, Seth D. Cost–benefit analysis of space exploration: some ethical considerations. *Space Policy*, v.25, n.2, mai. 2009, p.75-80.

BAUMAN, Zygmunt. *Mortality, immortality and other life strategies*. Cambridge (UK): Polity Press, 1992.

BEAUVOIR, Simone de. *Todos os homens são mortais*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1946.

BIAZON, Tássia. O desastre ambiental: cientistas analisam os impactos ambientais, entre os quais os resultantes da devastação de ecossistemas. *Jornal da UNICAMP*, 12 set. 2018. Disponível em: https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2018/09/12/o-desastre-ambiental. Acesso em ago. 2019.

BOLZANI, Roberto. Os gregos e a água (breve apanhado). *Revista USP*, São Paulo, n.70, p.98-107, jun./ago. 2006.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Rev. Bras. Educ.* [online], n.19, p.20-28, 2002.

ĆIRKOVIĆ, Milan. Space colonization remains the only long-term option for humanity: a reply to Torres. *Futures*, v.105, 2019, p.166-173.

COUTO, Mia. A visão da destruição do ciclone é apocalíptica. [Entrevista cedida a] Sandra Coehn. *Blog da Sandra Coehn* [*G1*], 30 mar. 2019. Disponível em:

https://g1.globo.com/mundo/blog/sandra-cohen/post/2019/03/30/mia-couto-a-visao-da-destruicao-do-ciclone-e-apocaliptica.ghtml. Acesso em: out. 2019

CRUZ VERMELHA. Mozambique cyclone: "Almost everything is destroyed". *Site da American Red Cross*. Disponível em: https://www.redcross.org/about-us/news-and-events/news/2019/mozambique-cyclone.html. Acesso em: out. 2019.

JONAS, Hans; LOPES, W. E. S. O fardo e a benção da mortalidade. *Princípios: Revista de Filosofia* (UFRN), v. 16, n. 25, p. 265-281, 23 set. 2010.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?. In:_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002.

LAUAND, Jean. *Filosofia, linguagem, arte e educação*: 20 conferências sobre Tomás de

Aquino. São Paulo: Factash Editora, 2007.

MOSKOWITZ, Clara. Stephen Hawking Says Humanity Won't Survive Without Leaving Earth. *Space.com*, 10 ago. 2010. Disponível em: https://www.space.com/8924-stephen-hawking-humanity--won-survive-leaving-earth.html Acesso em: nov. 2019.

SARTRE, Jean-Paul. O *existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Edições 70, 1978

SPACEX. About SpaceX. *Site institucional da empresa*. Disponível em: https://www.spacex.com/about. Acesso em out. 2019.

TORRES, Phil. Why We Should Think Twice About Colonizing Space. *Nautilus*. 18 fev. 2019. Disponível em: http://nautil.us/blog/--why-we-should-think-twice-about-colonizing-space. Acesso em: out. 2019.

TORRES, Phil. Space colonization and suffering risks: reassessing the "maxipok rule". *Futures*, v.100, 2018, p. 74-85.

TRINDADE, Christiane Coutheux. A escola das pessoas comuns.

In: BOTO, Carlota; AQUINO, Júlio Groppa. *Democracia, escola e infância*. São Paulo: FEUSP, 2019. Disponível em: http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/327.

TYSON, Neil Degrasse. The Future of Colonizing Space. Palestra proferida no World Government Summit, 11 fev. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2lCDrVLxjh8. Acesso em: nov. 2019.

SETZER, Alberto. Resumo do evento da tarde escura em São Paulo, 20/Agosto/2019 e sua relação com as nuvens das queimadas. Disponível em: https://www.oeco.org.br/wp-content/uploads/2019/08/EventoNuvemEscuridaoFumaca_SaoPaulo_SP-1.pdf Acesso em: nov. 2019.

ENSAIOS SOBRE O MUNDO LÍQUIDO QUE SE ESVAI

Pedro de Santi

Neste ano, o grupo tomou como tema geral memória e tecnologia. Minha contribuição vai se concentrar no estabelecimento de uma memória relativamente próxima, em especial 2019.

Desde 2012, escrevo com alguma regularidade para o Blog Nota Alta ESPM[1]. De uma seleção de textos produzidos para lá, derivou o livro *Eu e o outro na cidade* (Editora Zagodoni, 2016), quando nosso grupo ainda não sonhava em produzir seus livros. Para nosso segundo livro, selecionei alguns textos mais recentes do Blog e acrescentei dois que sairam em jornais. Cada um tem vida própria e é, como não poderia deixar de ser, datado. Esta marca do tempo é intencional e importante aqui, na produção de uma narrativa de memória. Eles tratam

Psicanalista. Professor da ESPM na Graduação e no Mestrado Profissional em Comportamento do Consumidor. Pos Doc em Comportanento do consumidor, Doutor em Psicllogia Clínica, Mestre em Filosofia.
E-mail: psanti@espm.br.

[1] A ESPM é a Escola Superior de Propaganda e Marketing, faculdade na qual todos os autores deste livro somos professores, em sua unidade de São Paulo. O Blog Nota Alta ESPM (http://notaalta.espm.br/) é coordenado pelo jornalista e também professor Leonardo Trevisan e traz diariamente notícias e matérias significativas para os alunos.

do ambiente político, cultural e, mesmo, psicológico, numa dimensão social.

Escolho também um formato de escrita não acadêmica, o ensaio, em referência a um autor que foi um dos temas de meu doutorado, Michel de Montaigne. O filósofo do século 16 é uma referência do ceticismo moderno, que denuncia as pretensões de discursos que se propõem como absolutos ou objetivos. Montaigne, como todas as ciências humanas, tem o trabalho de nos fazer lembrar o tempo da condição humana insuperável, mesmo na produção de conhecimento. No limite, tudo o que podemos realizar é ensaio e isto costuma ser recalcado no discurso científico moderno. O formato ensaio comparece aqui, portanto, também como exercício de implicação pessoal na escrita.

Publico este capítulo com a esperança de que ele se torne velho rapidamente e seja lido com um sorriso no rosto e um ar não saudoso ao longo do tempo que virá.

O poder da reflexão: Onde e quando nascemos (ou nasceremos)?[2]

> O verdadeiro lugar de nascimento é aquele em que, pela primeira vez, se lança um olhar inteligente sobre si mesmo.
> (Para o TED x ESPM, gravado no dia 19/09/2018, na ESPM. Em: https://www.youtube.com/watch?v=vnFVR-hsb-U)

Fui convidado a participar do evento, que terá como tema o poder da reflexão. Ao pensar sobre caminhos possíveis para tratar um tema tão provocativo, veio-me à lembrança quase que literalmente a citação acima. Ela vem de um livro que li há cerca de 30 anos: "Manual de pintura e caligrafia", de José Saramago. Escrito em 1977, ele é menos conhecido e anterior à série memorável de

2 Texto publicado em 10/09/2018, relativo à gravação do TED ESPM.

romances que o transformaram num dos autores mais conhecidos da língua portuguesa.

Saramago, por sua vez, extraiu a frase do romance histórico "Memórias de Adriano", de Marguerite Yourcenar.

Já estamos no campo da reflexão, e de várias formas. O termo 'reflexão' significa dobrar-se ou curvar-se sobre algo. A citação relaciona o verdadeiro nascimento de uma pessoa à aquisição de consciência reflexiva de si: nascemos de verdade onde nos desdobramos de um eu que age a um outro que lança um olhar inteligente sobre si. Assim sendo, nascemos de uma cisão irremediável: ao examinarmos a nós mesmos, transformamo-nos; o que exige novo exame, que levará a uma nova transformação, e assim sucessivamente.

Em minha memória já distante da leitura do romance, lembrava da frase dizendo que nascemos 'quando' lançamos um olhar inteligente sobre nós. Mas talvez em meu lapso haja também este emaranhado de espaço e tempo no qual nos situamos.

No livro de Saramago, ele exercita a escrita com o pressuposto de que tudo o que escrevemos seja autobiografia. Em busca de uma escrita própria, copia textos biográficos de vários autores, colocando-se em seus lugares. Surge então outra figura da reflexão; Yourcenar se debruça sobre a vida do imperador romano Adriano e Saramago, então, debruça-se sobre a obra de Yourcenar. Cada leitor de Saramago é, por este expediente, convidado a ingressar na série reflexiva, aprendendo sobre si através do outro da linguagem. E neste caso, em ótima companhia.

No desenvolvimento da reflexão de Saramago, ele então se pergunta: "Onde nasci eu, pintor, calígrafo, nado-morto, enquanto não estiver decidido onde, quando e se um olhar inteligente foi lançado sobre mim mesmo?"

A reflexão se desdobra em dúvida: já não se poder saber com certeza sequer 'se' nascemos, naquele sentido. Ecos de Descartes,

nas "Meditações Metafísicas" (1641): se eu duvido, devo admitir não ser um ser perfeito, que se encerra em si. Disto, Descartes deduziu a existência de Deus. A reflexão nos lança à consciência de nossas imperfeições, finitude e abertura para um outro (transcendente ou humano). A autoconsciência traz consigo a consciência de nossa mortalidade. Então, Saramago diz que nem bem nascemos, já estamos a caminho da morte. Esta é a referencia a ser "nado-morto" na citação acima. Flerta-se aqui também com a filosofia existencial.

Relendo o texto e sobre ele refletindo agora, na faixa dos 50 anos, reparo então que posso ter me precipitado em seu entendimento quando o li pelos 20. Passou-me então desapercebido que Saramago usa um sujeito indefinido para aquele que lança o olhar inteligente: na primeira citação "se lança", na segunda "foi lançado". Abre-se então outro campo de possibilidades de leitura; o de que o olhar inteligente seja lançado desde um outro, como condição que dispara em nós nosso nascimento. Outro do cuidado? Outro do desejo? Outro que se reflete sobre nós e ante quem nos refletimos?

A reflexão nos condena a um exílio da experiência ingênua e nos ensina que não nos encerramos em nós mesmos. Auto-insuficientes, aqueles que, mitologicamente, provaram no fruto da árvore do conhecimento e se tornaram mundanos.

Encerro com a terceira versão do enunciado, por Saramago: "Que é o tempo para quem neste exacto momento morre, sem ter sabido, pelo poder do entendimento, onde nasceu?"

A ignorância que se orgulha de si[3]

Penso em algumas modalidades de ignorância.

[3] Publicado em 11/03/2019, ante as primeiras falas de representante do governo federal sobre cultura e meio ambiente.

Há uma que se reconhece e se constrange, o que gera movimento em direção ao conhecimento, por curiosidade, necessidade e prazer. Ela não quer ser mais ignorância, mas, conforme aprende, percebe ser infinita e sempre causa de novas inquietações. Ela está na origem da filosofia — "Tudo o que sei é que nada sei", disse Sócrates —, da ciência e da produção artística. Ela produz movimento.

Há outro tipo de ignorância que não sabe que é. Ela se reconhece como certeza absoluta, objetividade, aderência fanática a ideias e valores. É como as pessoas que confundem ciência com verdade e fazem afirmações seguras dizendo que "está provado cientificamente", ou "pesquisas recentes provaram que...", sem saber que todo conhecimento provavelmente é provisório. Ciência é a atividade humana que passou a ser feita justamente quando perdemos a crença num saber absoluto e transcendente.

A ignorância que não sabe de si é estagnação.

A Psicologia tem sido rica neste discurso. Cada vez mais pessoas sem formação básica na área se apresentam como autoridades, mas denunciam sua ignorância ao vender conjuntos de regras (comprovadas!) para a condução da vida. Não é difícil perceber sua superficialidade e inspiração de pregação religiosa, mal disfarçada. Este discurso é requentado há décadas, sempre se reapresentando como inovação científica.

Cá em minha ignorância, tenho observado um terceiro tipo, crescente: o ataque ao pensamento e à cultura, tomados como algo elitista, esquerdista e pouco prático.

Se estes elementos acima são confundidos e ganham uma conotação ruim, a ignorância passa a ser louvada como se fosse pura e despida de interesses.

Deve-se reconhecer que a ignorância que se orgulha de si faz uma aposta segura: ela aposta (e investe) na ignorância dos outros. Ao desqualificar a cultura, ela ganha condições para dizer qualquer

tipo de bobagem e tentar instituir realidades pela força de narrativas sem lastro. Hoje, sobretudo, apoia-se na força das mídias sociais, onde podem circular sem qualquer forma de confronto com outras ideias e possibilidades, pregando para convertidos ou ingênuos.

Assim, recentemente, uma nova liderança política afirmou que Marx (morto em 1883) percebeu o erro de seu pensamento ao final da Primeira Guerra Mundial. Alguns defendem que a terra seja plana. Um ditador sul-americano gritava que os mantimentos enviados- mas que não chegaram- ao seu país estavam podres, eram cancerígenos e haviam matado e intoxicado pessoas.

E assim nosso presidente, que sempre critica alguns ditadores da América Central e do Sul, louva os presidentes da ditadura militar brasileira e, ao visitar o Paraguai, elogiou também um ditador de lá. Só podemos temer o que dirá quando visitar a Alemanha.

O homem glúten, o troglodita e o "tô de boas": homens do século 21[4]

Na semana posterior à do Dia Internacional da Mulher, trago uma reflexão sobre o homem. Recebi a encomenda de escrever sobre o homem do século 21 para uma revista. De bate pronto, minha resposta foi: não existe o 'homem' do século 21, da mesma forma que não há a 'mulher' ou o 'jovem'. 'Millenials' é um daqueles termos forçados, como geração isto ou aquilo. Não é possível trabalhar com este nível de generalização. Não há resposta minimamente satisfatória, em termos de alcance geral. Só podemos observar retratos singulares, cuja soma talvez indique uma direção.

Se isto é sempre verdade, pelas inúmeras nuanças e singularidades sociais e pessoais, a tarefa de definir identidades parece estar se tornando ainda mais difícil nas últimas décadas. Ao me-

[4] Publicado em 13/03 de 2017.

nos nos grupos representados por universitários mais próximos de nosso convívio, passou a ser um valor a liberdade de não ser enquadrado em qualquer categoria definitiva.

Onde esteve a cultura de massa clássica do século 20- na qual só se podia aderir á massa ou ser subversivo- passamos ao tribalismo da virada do século- onde cada um podia encontrar uma tribo com a qual mais identificasse. E, desde então, parece que temos mais uma modulação: a circulação entre tribos, o que parece incluir a identidade de gêneros. Recentemente, uma ex-aluna fez um post genial, dizendo: "ao preencher algum formulário, quando vejo a campo 'gênero' tenho vontade de responder: drama e comédia". É uma forma espirituosa de expressar que as categorias disponíveis não correspondem às experiências contemporâneas de identidades móveis.

Tudo isto para dizer: não há o homem do século 21, como não há a mulher ou o jovem.

Mas talvez possamos observar alguns retratos de homens atuais, sem pretender abrangência totalizante. Vou esticar alguns destes retratos, sob a forma de caricaturas, para evidenciar alguns traços.

A primeira imagem que me ocorre é a de um homem acuado pelo empoderamento feminino e LGBT.

O feminismo deve ter mais de cem anos, e já tomou inúmeros aspectos. Não há um só feminismo, também. Hoje, ele está focado na resistência contra a opressão machista. Muitas vezes, fala-se mais sobre a violência que segue sendo exercida sobre a mulher do que sobre a mulher, propriamente. Ele é bastante combativo e se organiza em coletivos. Amparadas por eles, observamos de forma inédita mulheres denunciarem violências de todas as formas sofridas por elas. A opressão sofrida individualmente numa sociedade machista conduz ao silêncio, com a vítima desacreditada de que haveria acolhimento, legitimização de sua palavra ou consequ-

ências derivadas de sua denúncia. Mas isto muda numa condição coletiva. Este movimento é imprescindível, para qualquer pretensão verdadeira de cidadania.

Mas um dos efeitos da força desta modalidade de feminismo é que ele pretende haver atributos intrínsecos ao feminino e ao masculino, como se se tratassem de substâncias puras, distintas e incomunicáveis, em última instância. Isto parece insustentável sob qualquer aspecto e não combina com a maleabilidade reclamada no século 21, como dissemos acima. A título de defender a mulher, ele acaba por reproduzir e eternizar preconceitos sobre ambos os gêneros. Além disto, muitas vezes existe uma confusão entre 'machismo' e 'homem'. Onde estava a luta justa contra o machismo, passa a estar uma aversão ao homem, como se o machismo fosse exercido por todos os homens ou exclusivamente por eles.

O homem representa a figura do opressor, que impunha (impõe) seu modelo ao universo feminino e LGBT.

Mas quando, ao final de 2015, se espalhou pelas redes a *hashtag* #meuamigosecreto, com a denúncia de machismo velado em gestos cotidianos, muitas mulheres diziam que "meu amigo é secreto" era uma amiga ou colega de trabalho. O machismo também é sustentado por mulheres.

Sem dúvida, existe ainda o homem troglodita, portador de violência física e sexual, que se expressa diretamente nos lares e ruas. Este tipo sempre existiu e se reanimou num ambiente mundial de conservadorismo crescente. Mas ele também aparece mal disfarçado sob uma generosidade superior, como acabamos de testemunhar em discursos lamentáveis de presidentes no Dia Internacional da Mulher[5]. Este troglodita envergonhado considera ser muito bonzinho por ter deixado a mulher votar e trabalhar, além de pesquisar

[5] Referência ao presidente Temer, que disse que as mulheres podem ser muito importantates no combate à inflação, por poderem fazer pesquisas de preços.

preços em supermercados; tolo e lamentável. Quando acha estar elogiando a mulher, ele só consegue explicitar sua desqualificação.

Mas esta posição de troglodita não corresponde a de todos os homens. Muitos, assustados, não sabem mais como se portar diante ante as mulheres, com medo de passar por estupradores – caso manifestem seu desejo- ou frouxos, caso se intimidem e se recolham. Muitos homens do século 21 estão na defensiva, sem encontrarem um lugar novo para si.

Num debate no ano passado, era discutida a questão da intolerância, num viés político partidário. A discussão enveredou para a questão de gênero. Então, um aluno sentado no fundo da sala, e até então calado, pediu a palavra e disse estar perdido. Ele se apresentou como branco, de classe media e heterossexual e ouvia sem parar que aqueles atributos caracterizam o opressor. Angustiado, ele perguntava: "o que é que eu sou?" Foi então que propus a ele a expressão 'Homem Glúten'. O glúten parece ser hoje o vilão escolhido das dietas, o significante glúten pode representar tudo o que há de ruim. Os homens, confrontados com este estigma, não têm como se sentir confortáveis, e ficam acuados.

Mas há também outros retratos disponíveis de homens atuais. Uma vez mais através de mídia social, encontrei um post expressivo de outra amiga, desconcertada. Ela dizia: "virei para o meu gato e disse, 'me dá um beijo', ele permaneceu imóvel onde estava e respondeu tranquilo, 'tô de boas'".

Quando parei de rir, pensei que este pode ser um indício do além do homem. Com a emancipação definitiva das mulheres, os homens talvez possam também se emancipar das posições que o definiam e aprisionavam: como a urgência de seu desejo sexual e a necessidade constante de provar ser macho ante a demanda de uma fêmea.

O 'tô de boas' pode ser o pós troglodita e aquele que não está acuado pela negatividade do homem glúten.

A vitória do Homem Glúten ressentido[6]

Há quase dois, anos, escrevi para este espaço um texto propondo o tipo "Homem glúten", como uma das figuras da posição masculina do início do século 21.

Falava então sobre o padrão de homem médio que se sentia acuado pelos ativismos feminista, étnico e LGBT, que identificam o inimigo no homem branco heterossexual de classe média. Aquele tipo mediano, sempre dominante em nossa cultura, via-se pela primeira vez questionado pelo discurso politicamente correto. Ele sentiu, então, o sabor da opressão sofrida por minorias sociais. A muitos, isto pareceu uma justiça ou, ao menos, uma forma de leva-los a ter empatia por uma experiência que até então desconheciam.

De improviso e em tom anedótico, ao longo de um debate com alunos da ESPM, veio-me à mente a ideia de que aquele homem tornara-se um significante negativo, o vilão da vez, como acontecia então com o glúten, no campo na nutrição. Gordura, açúcar, sal; todos foram alvos específicos da vigilância alimentar. Mas chegara a vez do glúten. Chegamos a ter anúncios de água mineral que ostentam em suas embalagens: "sem glúten"! Assim criei o "Homem glúten".

Também neste espaço (Blog Nota Alta ESPM), por muitas vezes tematizei a importância dos coletivos e ativismo em direção de uma convivência social mais tolerante, considerando-os uma das faces mais positivas da política, neste século. Mas também, por vezes, chamei a atenção para a dimensão repressiva envolvida num policiamento ostensivo da expressão alheia. Se tratava de maior tolerância ou de nova ordem? Mais tolerância implica em mais vozes com direito de serem ouvidas; nova ordem implica na mesma violência excludente, apenas com outra referência.

[6] Publicado em 11/02/2019.

Se fosse esta última possibilidade, teríamos uma nova versão do mecanismo psicológico da identificação com o agressor. Aquele que se viu oprimido, ao se ver em posição de poder, reproduz a opressão sofrida. E não muda o jogo, como se poderia esperar que acontecesse.

Os perigos do uso da repressão como forma de impor uma nova ordem politicamente correta pareciam claros. Em termos de repressão, o modelo anterior tem muito mais experiência e tradição.

Não deu outra. O policiamento voltou às mãos de quem com ele tem maior intimidade. Num efeito quase como de um elástico tenso estalando, vemos o retorno do Homem glúten ao centro da agenda. Está difícil aguentar o Facebook: das pessoas mais inesperadas vemos a expressão de valores que pareciam ter desaparecido, mas que revelam ter estado apenas calados. E estas vozes nem sempre vêm de homens.

Um dos impasses dos grupos que se declaram oprimidos foi apostar na identidade de vítimas, a serem compensadas socialmente. Mas isto os mantinha na posição de vítimas. O Homem glúten tem feito o mesmo e está, literalmente, se armando a título de defesa.

Sendo eu mesmo branco (predominantemente), de classe média (enquanto der) e heterossexual (até prova em contrário), poderia estar feliz com esta reviravolta, só que não.

Ainda sonho com um ambiente que esteja em conflito, mas não cindido em dois (e por dois tão ruins, no caso) ou dominado por qualquer um. Isto para todos nós, mas meu narcisismo se desloca de minha existência imediata para o futuro de minhas filhas. Que elas vivam num mundo com menos ressentimento odioso.

O Presidente Mesa-de-bar[7]

Informal, irreverente e rude. Pelas controvérsias criadas, o presidente demonstra ter a mesma compostura de alguém no happy hour.

Há poucas semanas, o presidente Jair Bolsonaro comunicou que passaria por uma intervenção dentária e não poderia falar por três dias. Estava dada a piada pronta. Mesmo entre apoiadores, foi comemorado o intervalo sem declarações polêmicas. Seu disparo quase diário já é uma marca deste governo.

Mais que polêmicas, muitas das declarações têm um tom de grande informalidade e, por vezes, grosseria. Tudo parece fora do que se espera de alguém investido da posição de presidente da república.

Houve recentemente a referência aos governadores do nordeste como 'paraíbas'; assim como a fala sobre oferecer filé aos filhos sempre que puder, ao indicar um deles ao cargo de embaixador do Brasil no EUA. Ou dizer saber do fim que levou o pai desaparecido do presidente da OAB, Fernando Santa Cruz, preso durante a ditadura militar. Os exemplos se acumulam.

Como entender esta forma de narrativa? Que efeito produz?

A intencionalidade desta forma de comunicação só poderia ser conhecida com uma conversa com seu autor, o que não nos é acessível. Mas sabemos que o efeito polêmico é bem recebido. Ante a reação contra a indicação do filho para a embaixada, o presidente disse que, "se estão reclamando, deve ser uma coisa boa".

As hipóteses extremas seriam: em primeiro lugar, a expressão de um homem simplório e inconsequente; em segundo, um plano de comunicação muito bem orientado. Talvez as hipóteses não sejam excludentes ou inteiramente certas, mas chamo a atenção para três dimensões psicológicas envolvidas.

---

[7] Publicado no Jornal o Estado de São Paulo, página A2, em 04/07/2019.

Identificação. Enquanto boa parte da mídia e das pessoas repudia aquele tipo de declaração, é evidente que há amplas parcelas da população que se sentem representadas pelo conteúdo e forma aos quais o presidente recorre. Esta é a dimensão populista de sua figura: ele fala "perto" de muitas pessoas que se viam sem voz. Pense-se no debate sobre o "politicamente correto", no qual certos extratos sociais se afirmavam no estabelecimento de uma nova norma discursiva. O presidente restitui a voz aos recém oprimidos em sua expressão de valores.

Muitos se perguntaram o motivo pelo qual, nas últimas eleições, existindo outras candidaturas consideradas de direita- como Henrique Meirelles e Geraldo Alckmin-, com uma postura sóbria, as intenções de voto se dirigiram a Bolsonaro. Talvez aqui tenhamos uma reposta: ele é próximo ao homem comum, que pode se ver representado nele, algo impossível na formalidade e falta de carisma dos dois. Nisto, sem dúvida Bolsonaro replica e se identifica com seu inimigo número um: o ex-presidente Lula. Este também foi famoso por declarações polêmicas e um jeito popular de se portar e comunicar.

Distração. Outro efeito claro das declarações polêmicas é o de distrair a atenção de temas nacionais de maior peso, ou mesmo de problemas envolvendo o governo e familiares do presidente. Parece estranho um presidente se dedicar pessoalmente à legislação sobre o uso de cadeirinhas para crianças nos carros ou que tipo de filme merece financiamento público. Uma vez mais, esta ocupação com o "varejo" tem um tom populista e de distração. A referência histórica agora é Jânio Quadros, genial em se tornar notícia, por exemplo, ao proibir o uso de biquínis.

As distrações ocupam muito espaço na mídia e nas redes sociais e produzem muito ruído.

Ressentimento. A forma por vezes grosseira, que parece desprezar a tradição política, institutos de pesquisa e conhecimen-

to acadêmico também parece ser a expressão de um sentimento popular: a exaustão geral com a forma com a qual a política foi exercida nas últimas décadas. Nossa frustração social e econômica parece ter encontrado um vilão nos donos anteriores do poder: os políticos profissionais, as autoridades intelectuais institucionais. É como se, num grande grito de ressentimento, o homem comum gritasse "chega! Vamos voltar a um modo mais simples de pensar e funcionar". A decepção real com a Nova República resulta numa raiva muito grande com tudo o que ela representou. Há um repúdio ao intelectualismo do PSDB, ao discurso ideológico do PT e à política tradicional como um todo. Teríamos então a narrativa de um presidente que se vê como um outsider que chegou ao poder. Há algo de punk naquele discurso, que cospe na cara das convenções.

Brilha então o discurso de um homem comum, que fala como se estivesse sempre numa ambiente informal- o "tiozão do churrasco", como tem sido dito- a disparar suas opiniões e vociferar contra as instituições. Ele soa como alguém que vai fazer o que precisa ser feito, passando por cima de entraves burocráticos ou legais. Sua comunicação é direta, por mídias sociais, ao largo da mediação da imprensa. Este é o campo em que o populismo desliza para o autoritarismo.

Por fim, há também a facilidade com que desdiz o que disse, num mesmo dia. As falas parecem balões de ensaio que, em função da recepção, são sustentadas ou negadas. Mas estes balões de ensaio estendem o campo do "novo normal" e se corre o risco de deixar de perceber o reposicionamento moral e ético que está sendo operado.

Tudo leva crer que este discurso fortalece o núcleo duro daqueles que com ele se identificam mas, enquanto isto, parece corroer pelas bordas quem não se sente representado por aqueles valores e tem uma postura mais moderada. Identificar-se com valores conservadores é uma coisa, com um discurso de ódio é outra.

Os estudos de marketing político costumam dizer que o principal elemento para a popularidade de um político com mandato é a situação econômica. É um bom aprendizado acompanhar em que medida um discurso que mobiliza paixões tão primitivas interfere na avaliação do presidente.

Coringa e a glória do ressentimento[8]

"*I have a condition*", "Tenho uma condição". Assim se justifica Arthur ante as pessoas quando se vê atravessado por uma risada inadequada e incontrolável. Algo nele se impõe, sem que possa controlar. Disto, derivam muitas das cenas de *bulling* e agressão. Esta impossibilidade de se sentir sujeito da própria vida, de sentir ser alguém que realmente exista perpassa aquele que irá encontrar uma identidade como o Coringa. Foi lançado em outubro de 2019 o aguardado filme, dirigido por Todd Phillips. Todos os comentários que o antecederam davam conta de uma atuação estupenda de Joaquim Phoenix. De fato, o centro do filme é sua atuação visceral. Suas expressões, facial e corporal, são incríveis. Seu corpo, ora dança com extrema leveza, ora se contorce como se os ossos estivessem todos quebrados e fora do lugar.

O filme funciona muito bem, mas, para um psicanalista, o que se destaca são as dimensões subjetivas da personagem. Encontramos uma composição de características de uma psicose e uma dinâmica de relações pessoais e sociais extremamente rude e violenta, como denuncia o protagonista. A caracterização de Phoenix da experiência psicótica é verossímil, mas o filme corre o risco de simplificar a dimensão psicológica para tentar justificar sua condição: abandono, abuso, relação fusional e mortífiera com a mãe, o enigma sobre o pai ausente.

[8] Publicado no site Folha.UOL, caderno Ilustríssima, em 9/10/2019.

A cisão estabelecida entre as suas risadas e a tragicidade de sua situação é um dos pontos mais agoniantes do filme: sofremos com ele ao vê-lo tentar se conter quando cria problemas de dimensões variadas. Ao dizer que aquelas risadas são uma condição, ele expressa sua dimensão de sintoma, algo que parece irracional e incontrolável ao sujeito, que o envergonha e perturba a imagem identitária que gostaria de sustentar. O sintoma remete a outra dimensão da pessoa, inconsciente a ela mesma e, no entanto, portadora de uma intencionalidade e um sentido que se expressa de forma disruptiva, estragando a pintura do Eu. E que o sintoma seja rir- aparentando uma felicidade na aparência que torna invisível aos outros (e à própria mãe) o que realmente sente- faz com que o Arthur manifeste um sintoma social, em tempos de tecnologia da felicidade.

O filme é pleno de cisões; cisão da personagem consigo, assim como cisão social entre o que a voz das pessoas reclama e o que o poder instituído ignora, ocupado com sua própria agenda. A falta de comunicação e reconhecimento, a forma rude como as pessoas se tratam, as mentiras e indiferenças entre uns e outros: tudo isto compõe o quadro vivido pelo Coringa.

No filme, evoca-se um mito clássico: o palhaço que ri no desenho de sua máscara enquanto, no fundo, chora e sofre, como na opera Pagliacci (1892) de Leoncavallo, ou em tantas cenas de Charles Chaplin. Nesta direção, a presença de Robert de Niro como um apresentador de tv que serve como escada para a história é emblemática e irônica. O humorista perdedor e fracassado, ressentido e pronto a transgredir para ter sua oportunidade de ter visibilidade remete a um filme clássico em que ele atuou, sob a direção de Scorcese, "O rei da comédia" (1982).

No aspecto de ressentimento e vitimização ante um mundo violento, como forma de justificar sua violência, reside talvez o ponto fraco do filme. O ponto forte, por sua vez, é a emancipação

que acaba acontecendo, de modo em que ele transcende sua condição anterior e passa a parecer livre e anárquico.

É então que aparece um sentido de potência e leveza. Aquele que passava a vida invisível como palhaço, como cidadão ou dependente do serviço público precário finalmente conquista reconhecimento, rompe com sua condição oprimida e passa a ser visto e amado.

Movimento ambivalente: de um lado, finalmente ele passa a existir, ainda que seja no lugar de destruidor; de outro, Artur sucumbe definitivamente sob a personagem do Coringa, que se impõe em glória.

O filme alça o Coringa a um símbolo de uma insatisfação geral, de chute no balde das pessoas que se cansam de jogar o jogo social e partem para desordem. Então ele se torna o vilão herói, com o qual nos identificamos. Algumas cenas evocam em muito nossas manifestações de 2013. Naquele momento, nenhuma bandeira partidária era ostentada, mas se difundiu a máscara de outro Joker: o V de vingança.

O filme gerou também críticas e preocupações. Uma delas: a de que sirva como justificativa para aqueles atiradores que invadem escolas, matam muitos e se matam ao final. Outra delas: a de que o Coringa se transforme num líder e numa estética da violência, que vaze para o ambiente real. Foi o que aconteceu, para a tristeza de seus diretores, com filmes como A laranja mecânica (1971), de Kubrick, Clube da luta (1999), de Fincher ou Tropa de elite (2007), de Padilha.

A violência estancada e produzida por frustração, ressentimento e cansaço com a ordem geral pode explodir nas ruas. Mas pode acontecer coisa pior: ela pode chegar ao poder pelo voto, como demanda popular.

O jovem e a desesperança da vida adulta[9]

Em 2018, a ESPM promoveu dois eventos com o tema acima para discutir um momento delicado e preocupante relativo aos jovens e sua perspectiva de futuro. No dia 09/08, houve um encontro dedicado a coordenadores de escolas do ensino médio. No dia 18/08, outro encontro, desta vez dedicado a pais de alunos do ensino médio.

A ESPM se coloca em posição de colocar estes temas em discussão, uma vez em que ela se apresenta como um próximo passo da vida de um jovem daquele perfil.

O disparador destas discussões é a sequência de notícias que temos tido, envolvendo o suicídio de jovens, tanto do segundo grau quanto universitários.

As histórias de cada um destes episódios tristes são singulares e, seguramente, não saberemos o que levou especificamente àquele desenlace.

Mas é claro que a proximidade dos episódios nos questiona e desafia à reflexão sobre a possibilidade de que se trate de um sinal, um sintoma de uma dinâmica social mais ampla.

O sofrimento que podemos conceber em cada um dos jovens, suas famílias, amigos e educadores é enorme. Diante dele, nossa fantasia cria instantaneamente sentidos e temores de um efeito epidêmico. É preciso compreender o que se passa e então passar a identificar sinais que permitam interceder antes de um desenlace fatal.

Como sabemos, não lidamos bem com a incompreensão e falta de sentido. Precipitamo-nos a acionar explicações de acordo com nossos valores anteriores, o que dificulta o trabalho de pensamento e aprendizado.

---

[9] Publicado em 06/08/2018.

As notícias divulgadas pelas mídias oficiais e sociais costumam vir já interpretadas: a culpa é da depressão, do excesso de acesso à tecnologia, das drogas, da cultura neoliberal, do excesso de mimo ou de exigências, dos imperativos de se obter sucesso e felicidade, de desequilíbrios químicos no cérebro, etc. Cada um deste caminhos interpretativos pode ser interessante, mas as conclusões apresentadas são idênticas às premissas que cada um já trazia, de antemão. Quando isto acontece numa interpretação ou pesquisa, justifica-se a suspeita de que o fenômeno esteja sendo apenas usado, a serviço das crenças do intérprete.

Há grandes problemas derivados deste "excesso de conhecimento" propagado pelas mídias: em primeiro lugar, ele simplesmente não pode ser verificado pela ausência do principal implicado; e ele estigmatiza grandes grupos de pessoas, por uma racionalidade invertida e simplificada que não faz sentido. Se associamos suicídio à depressão, por exemplo, imediatamente olhamos para depressivos como suicidas em potencial, por exemplo. O peso deste estigma oprime ainda mais aqueles que sofrem das afecções indicadas.

Dr. Google teve como um de seus efeitos de difusão de informação o uso de categorias psicopatológicas fora de contexto por pessoas não formadas para lidar com ela. Uma vez, mais, depressão (assim como dependência, psicopatia, dislexia, déficit de atenção, transtorno de humor, TOC, etc) são respostas acionadas de forma simplória para reduzir o sofrimento de alguém a uma categoria impessoal, que parece poupar a pessoa de um julgamento moral, mas retira dela a condição de sujeito: "É a doença que a leva a ser assim".

Tudo isto parece livrar-nos do enigma sobre o que pode levar alguém a tirar a própria vida, mas não ajuda de fato a entender o que se passou e ainda cria um ambiente onde o sofrimento humano fica reduzido a psicopatologias.

Nos últimos anos, muitas vezes fui convidado como professor e psicanalista para falar a respeito destas situações. Sempre há

a pressão pela explicação psicopatológica e pelas formas de identificar sinais preventivos.

Se não temos acesso aos sentidos daqueles que tiraram suas vidas e não temos como prever com segurança quem está sob risco real de faze-lo, podemos ao menos nos voltar para o sofrimento que nos é próximo. O sofrimento dos pais, educadores, psicoterapeutas. O horror e desamparo vivido por aqueles que passaram por esta situação e se sentem culpados e fracassados em apoiar aquela vida que se perdeu; a aflição e insegurança daqueles que temem passar pelo mesmo e buscam por alguma forma de controle ou prevenção.

Tenho procurado reverter o ponto de vista proposto a mim. Ao invés de dar respostas toscas e apenas apaziguadoras, parece melhor fazer um caminho reflexivo. Ainda que isto seja frustrante para quem espere repostas imediatas, talvez permita lançar luz sobre um aspecto da questão que costuma passar desapercebido, embora nos seja mais próximo e acessível: ao invés de perguntar pelo jovem, perguntemos o que nós, adultos, temos oferecido a eles como perspectiva de futuro?

O termo 'adolescente' deriva do latim e significa 'em crescimento'; correlato do termo 'adulto', 'crescido'. É em nossa direção que eles estão vindo e têm seus olhos voltados para nossas vidas como modelos para cumprirem sua travessia.

Tudo indica que, quando jovens olham para o futuro, o que tem visto é um grupo predominantemente desgostoso com a própria vida.

Todos dizem que ingressar no ambiente profissional é muito difícil, que não temos ideia do que será o mercado profissional em dez ou vinte anos, que aqueles que trabalham e querem permanecer assim têm que ter uma disponibilidade 24 x 7 para seus empregos. Alguns tentam dourar a pílula e reverter este quadro em "oportunidade para empreender", mas para as pessoas em geral o recado não é bem este.

Mais recentemente, tem-se noticiado que o índice de desemprego tem caído, nem tanto pelo surgimento de vagas, mas também pela desistência da procura, por parte de muitos; chamados de 'desalentados'.

Então, acrescenta-se o campo da vida familiar. Frequentemente fala-se sobre a insatisfação com o casamento, com o custo alto de educar os filhos, com as oportunidades individuais perdidas em nome dos vínculos familiares.

Temos então um quadro social maior. Sabemos que, historicamente, é um privilégio estarmos vivendo numa democracia, mas a proximidade das eleições para presidente e governador neste ano mostra um quadro dramático. No dia em que escrevo este texto a pesquisa CNI/IBOPE aponta um índice de 59% de intenção de votos brancos, nulos ou indecisos. E quase metade das pessoas está pessimista com relação ao resultado das eleições.

Num espectro mais amplo, sabemos que há grandes contingentes de depressão e apatia infligindo grupos cada vez maiores. A experiência de desalento, parece cobrir uma área maior do que a daqueles que desistiram de procurar colocação profissional.

Em nossa ficção, tão ligada a séries, uma temática recorrente é a distopia pós apocalíptica. É quase um fetiche a ideia de um fim do mundo e a reconstrução por poucos. Estamos longe das utopias de maio de 1968.

À luz de tudo o que disse acima, claro que não ofereço esta reflexão como resposta, mas proponho que, entre o tempo do trauma e enigma dos suicídios e o tempo da publicação de respostas e sentidos, acrescentemos um terceiro tempo intermediário: um tempo de reflexão.

A partir de nossas próprias inquietudes, talvez possamos adquirir alguma empatia pelo sofrimento dos mais jovens, ao invés de encaixar e encerrar aqueles casos de suicídio como casos patológi-

cos, que não teriam nada a nos ensinar sobre nossa a qualidade de vida, ou falta de.

Quem sabe, a partir daí, poderemos voltar a sonhar e vislumbrar futuros como horizontes para uma vida mais satisfatória para nós e nossos filhos?

Os anos passam rápido, os dias devagar[10]

Este título é uma teoria que tenho para mim sobre a experiência da passagem do tempo, desde que fui pai pelo pela primeira vez.

Deve ser unânime a observação que se faz a pais de filhos pequenos: "aproveite, passa rápido!". Em geral, quem ouve esta frase não vê a hora de o tempo passar e quem a enuncia tem um olhar de ternura oferecido à criança em questão, em evocação ao amor pelos próprios filhos. Saudade da infância dos filhos baseada, talvez, em duas coisas: o ressentimento que a distância costuma ao longo do tempo impor na relação pais/filhos; e o esquecimento puro e simples da exaustão sentida à época.

Pessoas a quem propus minha teoria concordaram. Quando se olha um filho, custa-se a acreditar que se passou o tempo expresso pela sua idade.

Os anos passam rápido. Aliás, cada vez mais rápido, sentimos. Nossa adaptação à repetição dos ciclos anuais e a rotina da vida fazem com que percebamos menos a passagem do tempo e nos surpreendamos com a velocidade com a qual mais um carnaval se vai.

A noção da passagem do tempo é dada pelas marcas deixadas pelas experiências. São as diferenças, as rupturas que funcionam como balizas que marcam o que veio antes e depois.

[10] Publicado em 06/03/2017.

Mas os dias passam devagar para quem cuida de crianças pequenas: os inúmeros afazeres, a demanda constante, a doação de si requerida pelos cuidados primários, tudo isto faz parecerem eternos cada noite mal dormida, o tempo de espera pelo parceiro- caso exista- que pode dividir a função, as férias escolares ou os fins de semana.

Há quem se constranja por reconhecer isto como se fosse um sinal de falta de amor ou desumanidade. Muito antes pelo contrário, a intensidade dedicada a este cuidado é a expressão maior de nosso amor, muito além do que presentes podem dar. E o cansaço é do humano que se rende ante à constatação de seu limite. De vez em quando, tudo aquilo a que se renuncia para se cuidar de uma criança bate à porta e cobra a conta.

Os dias passam devagar. E com os filhos pequenos isto vêm justamente com o excesso de acontecimentos, novidades e rupturas. Quem não se perguntou se não deveria filmar tudo ou registrar as construções verbais criativas do filho pequeno? Há inúmeros momentos geniais perdidos no fluxo geral. Mas aqui, o efeito sobre a memória é o oposto daquele que se dá na escala dos anos. Antes mesmo que possamos reter uma memória, outros acontecimentos se impõem; e a prontidão para o próximo impede o trabalho de retenção de memória. Cuidar dos filhos é um eterno presente (num duplo sentido, vá lá).

É ao rememorar (lembrar de novo) e comemorar (lembrar juntos) ao contar histórias, ou ver fotos e vídeos que a memória pode então ser produzida de forma mais estável.

Há as representações da experiência; e então, há que haver um tecido que as encadeie, simbolize, transforme em história. Na falta desta condição, temos um espaço em branco de amnésia.

Foi numa segunda-feira, 6 de março como hoje (dia da publicação original do texto no Blog, em 2017), em 1989, que dei minha

primeira aula como professor da ESPM. Isto ainda na unidade da Rua Rui Barbosa. Particularmente, lembro-me de que tinha 23 anos e boa parte dos alunos era mais velha do que eu. Quando alguém dizia "professor", eu olhava para aporta, imaginando que um de verdade havia entrado. Impossível enumerar quanta coisa aconteceu, por quantos ciclos e fases passei e passamos.

Ao longo destes 30 anos, trabalhei e trabalho em outros lugares, mas este foi meu primeiro emprego e um marco de meu ingresso na vida adulta. Desde então professor e por algum tempo também em função de gestor, vejo-me igualmente pressionado pela intensidade do presente, a requerer cumprimentos de prazos, obrigações, decisões e projetos. É fácil ficar mergulhado nas urgências do dia, a reclamar. Mas, de vez em quando, tenho o prazer enorme de me sentar na sala dos professores, encontrar colegas (quase todos a menos tempo que eu por aqui) e contar histórias, rememorar e comemorar.

Num velho e belo texto de Freud escrito em 1908, "O poeta e o fantasiar" (2015), ele propõe que a linha do tempo seja pensada como: presente, passado, futuro. Algo se dá no presente e nos provoca; para que seja processado, evocamos nosso repertório, nossa história; desde aí, fantasiamos e planejamos futuros. Se perdemos a condição de acessar o passado, perdemos também a condição de transcender o presente e vislumbrarmos algum futuro, para além dos dias, que passam miseravelmente devagar.

Referências

FREUD, Sigmund. O poeta e o fantasiar. In: *Arte, literatura e os artistas* – Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SARAMAGO, José. *Manual de pintura e caligrafia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

A INFLUÊNCIA DIGITAL NA VIVÊNCIA DO TEMPO SOCIAL

análise da vivência temporal a partir do consumo da tecnologia

Carolina Peters Ferrão

Esta pesquisa investigou a influência do espaço digital na forma como vivencia-se o tempo e como isto pode afetar no aumento de intolerância nas relações sociais. A proposta foi compreender o consumo da tecnologia como elemento que altera a percepção do sujeito social sobre a vivência do tempo. A intolerância acompanha as relações humanas desde seus primórdios, entretanto é possível perceber que há momentos ou contextos que intensificam essa reação para com o outro (SANTI, 2018). O ciberespaço possibilita a criação de um Eu criado pelo próprio indivíduo, causando uma falsa sensação de controle sobre si e um Outro. Na rigidez, o Eu intolerante manifesta (aparece através de) sua insegurança. Assim, a pesquisa investigou a perspectiva de que a intolerância, possa ser a marca de uma identidade ainda em construção, precisando se assegurar a cada instante; ou ainda, a marca de um Eu traumatizado, que encontrou no espaço virtual um lugar de

Graduada em Ciências Sociais e do Consumo, na ESPM. Estágio na Unilever na área de Marketing da Kibon. Iniciação científica (PIC) e PIBIC com orientação de Pedro de Santi.
E-mail: carolina@ferrao.net

proteção e de entrega. (SANTI, 2018). Por meio do método capítulo a capítulo, a pesquisa buscou a partir de um estudo de caso, verificar as hipóteses dos capítulos construídos com embasamento de estudo bibliográfico. Quando tudo acontece mais rápido e o vazio é ocupado por ações e reações que não param, a intolerância do indivíduo com ele e com o outro aumenta. O tempo passa a valer mais do que qualquer outra coisa e a necessidade de otimizar o mesmo, faz com que as relações sociais se estreitem e se tornem mais rígidas. O olhar para si e para o outro se transformam e a idealização sobre si mesmo e sobre o outro aumenta, causando uma falsa necessidade de estar sempre ativo e construindo ou gerando algo para a sociedade. Por fim, a pesquisa contribui para uma compreensão da construção social a partir do aspecto do tempo com base na construção da percepção temporal apoiada na tecnologia.

O diálogo mediado pela internet, é impulsionado por textos, vídeos e fotos, que são elementos do processo comunicativo. (VERÂNCIO, 2017) Esses elementos, participam da construção social. A partir dessa construção, o ser humano elabora sua relação com o tempo, que na idade Média era demarcado pelo tempo da Igreja e depois com a revolução Industrial essa demarcação passou a ser estruturada pelo tempo do trabalho. Agora, com a tecnologia, o tempo ganhou outra forma, com a velocidade trazida pelo digital, as informações são transmitidas instantaneamente e precisam ser processadas a todo momento.

Os sujeitos sociais vão de encontro com grande parte de suas demandas, por meio desse veículo de comunicação, que possibilita o encontro com seus prazeres, buscas de informações, soluções de problemas, trabalho, entre outras ações. Todas essas ações, demarcam a vivência do tempo e passam a fazer parte das trocas simbólicas, que nesse espaço virtual traz uma possibilidade de reverberação muito maior, além de alcançar um número maior de pessoas, em uma distância exorbitante, o conteúdo colocado na internet é reverberando no tempo e espaço.

Logo, a presente pesquisa buscou entender qual a relação dos sujeitos com a vivência do tempo, principalmente do tempo reflexivo, e se o atropelamento desse tempo gera interpretações sociais ligadas a intolerância, tanto no conteúdo que é passado quanto no que é recebido. Pois o ser humano é o tempo todo ouvinte e locutor. Todo narrador um dia foi ouvinte, e assim passa a fazer parte de um ciclo que antes era construído apenas pela oralidade, por meio de histórias e que hoje ganha por meio de instrumentos tecnológicos uma infinidade de possibilidades. Mas, o homem continua tendo a relação de receptor e provedor das informações, histórias, experiências entre outros o que mudou foi a estrutura da narrativa.

O tempo no ciberespaço é um tempo fenomenológico, em direção a uma descrição da estrutura temporal de Edmund Husserl. Nesse sentido, de acordo com a obra "Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo" (HUSSERL, 2007) a fenomenologia atua no campo da temporalidade imanente à consciência, trazendo um diálogo entre a consciência e tempo. Esse tempo, não possui uma esfera temporal específica das interações, que são a matéria prima das relações e dos laços sociais. A interação representa um processo comunicacional. (VERÂNCIO, 2017). Assim, parte-se da premissa de que o tempo do acontecimento na internet é diferente do tempo real vivido.

O espaço digital passou a estar na vida de grande parte da sociedade e faz parte do cotidiano do sujeito contemporâneo. O ciberespaço deixou de ser um ambiente de transição e agora está emaranhado com a vida real. Nas ligações sem fio que o espaço virtual possibilita, é fácil entrar e sair de um relacionamento, basta apenas um clique. No mundo digital, não é preciso decifrar os gestos do parceiro nem sustentar o peso do olho no olho, e o relacionamento corpo a corpo. Gerando uma nova velocidade para as relações, sem a lentidão e as confusões dos relacionamentos face a face. Como compreendido na obra *Amor Líquido* de Zygmunt Bau-

man, os relacionamentos virtuais parecem mais inteligentes, limpos e fáceis de usar.

> A rede nos liberta do peso do corpo, solta as amarras e nos deixa leves porque não nos vemos refletidos. Talvez por isso crianças e adultos fiquem paralisados na frente da tela e, contrariamente, não sabemos o que fazer de seu corpo quando estão sem conexão (GUELLER, 2017. p.65).

Hoje, essa conexão com o virtual, para muitos, começa desde a infância, quando as telas são usadas como suporte para aquietar as crianças que, antes inquietas, pulavam de um lugar a outro, corriam pelo espaço proporcionado e vivenciavam e experiências no mundo real. As telas trouxeram o sossego e conjuntamente a alienação e paralização em frente as telas, fascinando-os em joguinhos ou vídeos. Essa imersão no mundo virtual, faz com que os pais não tenham que dizer aos filhos que esperem calmamente o tempo das coisas pois, imersos nas telas as crianças perde a vivência do tempo. O que pode fazer com que essas crianças no futuro tenham menos paciência, tendo em vista que não experimentaram a construção do tempo lógico, o tempo que responde as pulsões do Eu a partir da reação do Outro (KEHL,2009). Assim, essa espera, deixa de acontecer até mesmo nos comerciais. A inquietude faz com que a criança ou mude de canal ou se irrite na hora que tem que esperar para que seu programa volte. O que explica o grande sucesso dos canais de YouTube Kids, que crescem a cada ano, tendo em vista que mesmo se houver um comercial antes do vídeo eles logo podem pular, apenas com um clique.

Segundo Adela Gueller(2017), na obra, *Droga de celular! Reflexões psicanalítica sobre o uso de eletrônicos*, os avanços tecnológicos deixam as pessoas cada vez mais ansiosas, inquietas e menos tolerantes a erros. Isso pode ser compreendido a partir do postulado freudiano de que o psiquismo funciona na base do princípio do prazer, e é exatamente o que a tecnologia possibilita, ter o que

se deseja o mais rápido possível, seja entre as relações sociais ou mesmo no consumo de objetos de desejo.

Porém, os avanços tecnológicos geram expectativas e quanto mais é oferecido ao indivíduo, mais ele tem expectativas. Com isso, qualquer falha põem o sujeito em um estado de privação ou frustração. Criando uma neonecessidade que da uma falsa ilusão de autonomia, enquanto na verdade o sujeito social se torna adicto à tecnologia. Como analisado por Gueller, o virtual entrega ao sujeito, tudo nas mãos, seja em forma de imagem, informação ou som. Isso faz com que o trabalho da construção imaginária seja menos necessário. Construindo seres que desejam cada vez mais rápido, sem nem ter que imaginar. O imaginário que surge a partir da relação com o vazio, possibilita ao homem um contato com uma janela fechada, que possui apenas a fresta onde passa a luz, essa fresta é o espaço vazio, um espaço aberto para a criação do imaginário. Assim, segundo Kehl, as janelas fechadas possibilitam um caráter misterioso do objeto do desejo, que excita a imaginação sem jamais se reduzir ao que os olhos podem ver.

> O acesso ao mundo virtual nos dá a ilusão de um domínio facilitado, o que poupa a subjetividade do trabalho de construção. Não nos faz esperar, alimenta nossos olhos, não nos incomoda com perguntas nem discorda de nossas opiniões. Oferece tudo ao alcance do polegar. (GUELLER, 2017. p. 67)

Assim, de acordo com Christian Dunker em sua obra, *Intoxicação digital infantil* (DUNKER, 2017), a intoxicação digital crônica é uma patologia discursiva, que altera os laços sociais, da economia, de gozo e da relação de reconhecimento. A era dos tablets, smartphones, 4G e demais experiências de acesso ao mundo digital, introduzem novas relações com o saber com a disciplina do corpo e da atenção. O que faz ser possível, somente nessa época as epidemias de Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade.

No mundo virtual, o sujeito vivencia o apressamento, a insuficiência e a defesa da substituição. Ou seja, a vida digital é caracterizada pelo aumento da velocidade nas demandas, trocas e facilidade de acesso à informação, que faz com que aumente a superficialidade de contato interpessoal e consequentemente aumenta a sensação de extensão e a introdução de práticas que substituem o conflito por meio de exclusão.

Logo, o conflito material ou moral se coloca como um registro de causalidade paralelo a do recalque, da fantasia ao retorno do infantil. (DUNKER, 2017). Que segundo Freud, o recalque constitui em um mecanismo mental de defesa que remete para o inconsciente, emoções, pulsões e afetos considerados repugnantes para um determinado indivíduo. Já na fantasia, o sujeito está dividido entre algo que o concerne e que ao mesmo tempo é estranho a ele. A criação de um dispositivo de ocupação total, sempre disponível, como se fosse uma extensão do corpo humano, faz com que o modo de se relacionar com o outro em sociedade mude e assim a relação com os conflitos internos também.

> A criação de um dispositivo de ocupação total, sempre disponível, tornou as situações de espera situações de ocupação. Fixa-se uma maneira de estar permanentemente com o outro em presença, o que confirma a suposição de que ele está sempre interessado em nos ofertar atenção, objetos, imagens ou palavras. É um modelo de criação de filhos que tem por horizonte a formação de um consumidor exigente, que sabe que tem sempre razão e pensa que o outro, como um mercado, tem o dever de agrada-lo, estando sempre à nossa disposição. (DUNKER, 2017. p. 127)

O ciberespaço afeta não apenas a noção espacial, mas também temporal, à medida que a velocidade de realização das ações, de acesso a informações e principalmente das relações sociais aumentam constantemente sua velocidade. É um espaço que possibilita a constante reciprocidade e a criação de um tempo do Eu

que não depende do Outro.(SANTI, 2018) São ações individuais nas quais as reações são atemporais, pois tudo que entra na rede se torna eterno. É um modelo de relação que está sempre entregando algo ao outro e assim constroem indivíduos narcisistas e voltados a velocidade do seu próprio tempo, sem a noção da espera.

Segundo Kehl (2009), a organização da temporalidade é a primeira forma discursiva que a mãe introduz à criança. A mera alternância entre a presença materna, seja ela da mãe ou qualquer outro responsável pela criança, por sua sobrevivência nesse primeiro momento de vida, já traz o conhecimento do tempo do outro, ou melhor dizendo, o infans no tempo do Outro, que lhe é apresentado em primeira não sob a forma de intervalos de tempo de espera pelo objeto de satisfação. Assim, a dimensão temporal acaba por ser a primeira manifestação de falta que se apresenta ao recém-nascido.

> O psiquismo nasce é uma instância temporal e o trabalho psíquico nasce do intervalo de tempo entre tensão e satisfação de necessidades, a aceleração do tempo do Outro atropela o tempo de espera fundamental na constituição do sujeito. A temporalidade acelerada da vida contemporânea se apresenta ao recém-nascido por meio do discurso materno. Em primeiro lugar, por razões óbvias: a pobre mãe, seja quem for, também está submetida às pressões por desempenho e eficiência que comandam e aceleram o usufruto do tempo em uma sociedade na qual o valor da vida é medido pela produtividade. (KEHL, 2009, p. 274)

A psicologia tem grande influência na cultura moderna, colaborando com o conhecimento, e quebrando com a ideia de que transtornos psicológicos são falhas morais, tratáveis com punição e ostracismo. Ao invés disso, gerou consciência sobre as ideias aos seres sociais, transformando a sociedade.

> Todas as sociedades produzem estranhos. Mas cada espécie de sociedade produz sua própria espécie de estranhos e os produz de sua própria maneira inimitável. (BAUMAN, 1998, p. 27)

O mundo contemporâneo é marcado por um forte individualismo em nosso convívio social, predominando um enfraquecimento na negociação de interesses comuns e um afastamento das relações sociais. Zygmunt Bauman (2001). Ao pensarmos que parte das emoções estão ligadas ao social e ao sentimento que a ação do outro causa em cada sujeito. Pode-se inferir que as emoções se tornam cada vez mais pessoais, quanto ao sentido de serem menos compartilhadas e com isso diminui a consciência. Pois, essa consciência ocorre, quando o sujeito toma contato com o sentimento que surgiu dentro de si, e o que gerou dele no outro.

Na primeira metade do século XX, começou a se desenvolver o "caráter social" que tem como foco o olhar dos outros. Deslocando o caráter introdirigido ou orientado para dentro de si mesmo, para o exterior, voltado para o olhar do outro. Essa transformação foi influenciada pelo consumo e pelos meios de comunicação de massa como vetores fundamentais na articulação desse movimento. Trata-se de um deslocamento do eixo em torno do qual se edifica o que se é: de dentro (intro-dirigidos) para fora (alter-dirigidos) (SIBILIA, 2016). Logo, o modo de vida e os valores do capitalismo em auge, foram primordiais para a transição do caráter em personalidade.

No qual, caráter é o primeiro tipo de constituição subjetiva, que denota uma solidez interna, com valores ligados à estabilidade da autoestilização baseada na própria interioridade psicológica. Já a personalidade, não se assenta sobre a densa base da própria interioridade psicológica, mas sobre uma mistura dos aspectos pessoais e sociais. Mesmo o que tem de mais próprio de si no sujeito, tem uma contribuição de um outro.

> Por isso, os sujeitos assim configurados buscam desesperadamente a aprovação alheia. Com esse objetivo, procuram tecer contatos e estabelecer relações íntimas com os outros, tentando seduzi-los com o brilho de sua vida singular (SIBILIA, 2016, p. 304).

O homem na atualidade, performa sua vida nas vitrines interativas, que hoje são onipresentes. Assim, ele cria e recria incessantemente sua própria personalidade. Usando como instrumento as mídias sociais da internet e outros dispositivos digitais, que tornam os relatos cotidianos em espetáculos. Esses instrumentos de autoesterilização, que operam ativando a visibilidade e a conexão permanentes, agora se encontram à disposição de qualquer um. (SIBILIA, 2016). O que faz com que a conexão com o outro seja algo necessária para mostrar ao outro e à si mesmo quem é esse seu eu. Pois, esse sujeito que se autocria, em diversas personagens, busca subjetivamente um contato permanente com o olhar alheio, algo que se cinzela a todo momento para ser mostrado, compartilhado, curtido, comentado e admirado (SIBILIA, 2016).

O tempo é uma das dimensões da falta. O mesmo tempo de espera que inaugura a formação do aparelho psíquico, tempo que corre em ritmo distendido e alheio a urgência das demandas do Outro, introduz a falta no psiquismo. A demora é uma das manifestações mais incontornáveis da falta, para o sujeito. Inversamente, a automatização da pressa que nos leva a viver e realizar as tarefas da vida no tempo do Outro atropela o sujeito (do desejo); nesse caso a pressa convém ao neurótico, que negocia seu desejo em troca da demanda do Outro (KEHL, 2009, p. 188).

Essa busca permanente pela aprovação de um outro eu, esbarra na necessidade de estar sempre em ação, de ter que mostrar ao outro que está produzindo, ativo, o tempo inteiro agregando algo para a sociedade. Essa busca incansável por fazer-se ativo, distancia o sujeito social do vazio reflexivo. Esse vazio reflexivo,

diferente do sentimento de vazio gerado pelo sentimento de solidão, é um vazio do tempo de reflexão. Como concluído por Hayao Miyazaki, um premiado cineasta, produtor, roteirista, animador, escritor e artista de mangá japonês, o momento de vazio é um movimento gratuito, um momentos onde nada de espacial acontece, como por exemplo uma pessoa sentada por um momento admirando algo, ou os momentos onde os seres sociais estão em transição, o momento de se locomover de um lugar a outro. Nesse tempo, nada de muito diferente na vida da pessoa acontece, mas o tempo continua passando. São nesses momentos que se pode sentir a sensação de tempo.

A tecnologia, de acordo com Kehl, tanto provoca quanto acompanha essas mudanças subjetivas dos homens, oferecendo uma aparente "solução" para o vazio da experiência da sociedade contemporânea, essa solução está relacionada aos aparelhos que registram a existência do tempo, que parecem substituir o trabalho imaginário da memória. Aparelhos como celulares, máquinas fotográficas, entre outros dispositivos, oferecem às pessoas a imagem instantânea de cada momento vivido, oferecendo as pessoas a criação de um evento para o momento do vazio, fazendo com que mesmo os momentos corriqueiros mereçam um registro que postado nas mídias pode se transformar em um conato com um outro, uma ação para um momento de vazio.

Na cultura japonesa, o vazio é chamado de "Ma", que é a junção de dois símbolos japoneses, o de porta/portão e o de sol. Esses dois símbolos representam o vazio pois, para os japoneses o vazio é o espaço que permite ver o que antes estava ausente. Ou seja, é um significado que se expressa na ausência de algo. A porta ou o portões abertos, possibilitam a passagem da luz do sol assim, esse espaço é a ausência que permite a aparição de algo. Essa ideia é muito usada na arte e vista como espaço negativo, que é o espaço não preenchido, que parece não ser importante, mas é a parte cru-

cial da composição. Para que a partir do espaço não preenchido a pessoa possa compreender melhor o espaço preenchido.

Nesses espaços, é possível compreender melhor o tempo, pois é um espaço que nada ocorre, mas que o tempo passa da mesma maneira. Segundo Henri Bergson, a concepção de tempo é de que as coisas existem e depois não existem mais, elas mudam, passam a ser de outra forma ou mesmo desaparecem. O que se faz ser próprio do ser humano ter que lhe dar com a mudança do caráter transitório do tempo. Nessa concepção de tempo, traz se a possibilidade de compreendê-lo de maneira mais existencial. Ou seja, voltado a vivência, que depende da memória, que é responsável pela construção do ser humano, quando se entende que o mesmo, possui mais passado do que presente.

Essa memória é construída por meio da consciência das emoções. O ser humano grava na memória o que o tocou, o que gerou alguma emoção dentro de si. Para que esse sentimento torne-se consciente, é preciso refletir sobre o ocorrido, de maneira a buscar compreender melhor seu próprio Eu, para depois voltar-se ao exterior. Assim, esse tempo reflexivo ocorre no vazio, no tempo do movimento gratuito.

> Não se pode duvidar de que todos os nossos conhecimentos começam com a experiência, porque, com efeito, como haveria de exercitar-se a faculdade de se conhecer, se não fosse pelos objetos que, excitando os nossos sentidos, de uma parte, produzem por si mesmos representações, e de outra parte, impulsionam a nossa inteligência a compará-los entre si, a reuni-los ou separá-los, e deste modo à elaboração da matéria informe das impressões sensíveis para esse conhecimento das coisas que se denomina experiência? (KANT, 2001, Introdução B)

A memória é quem articula e ajuda a entender o presente, esclarecendo o que acontece, a partir de elementos anteriormente sentidos e vivenciados. A marca daquilo que aconteceu se eterniza

no cerne da memória e constitui a capacidade de lhe dar de maneira mais fácil com novos acontecimentos. No que tange essa consciência, a memória é quem constitui o sujeito. E assim, tendo essa construção, o sujeito elabora a memória por meio de palavras que decorrem da linguagem.

Porém, para que essa memória seja construída, o sujeito necessita da consciência do sentimento que estava envolvido no presente momento. São as emoções que geram as marcas da experiência. Além disso, para que seja possível sentir, é necessário olhar para si, para entrar em contato com a consciência, ou seja entrar pelo espaço vazio. Esse vazio, que hoje é preenchido com demandas que precisam ser cumpridas a qualquer custo, pela constante vigilância de si e do outro ao que você está fazendo ou deixando de fazer.

Assim, é comum que depois de uma semana ou um mês de intensa atividade, o sujeito sinta que o tempo passou rápido demais isso ocorre pois, o indivíduo se da conta de que o tempo não foi vivido como um decorrer, um fluxo dotado de duração, mas sim como uma sucessão de instantes presentes que não deixaram no psiquismo marca alguma além da pequena e imediata modificação da consciência, que é exigida pela velocidade dos estímulos recebidos. Consciência essa, que segundo Fred só existe e atua no tempo presente, que diferisse do que se entende como memória, segundo os aspectos bersonianos, que corresponde ao tempo abstrato, como pura categoria do pensamento, correspondendo à percepção que a consciência tem de seu próprio ritmo de trabalho.

> Por isso é importante não confundir a impressão de tempo veloz registrado pela consciência, quando assolada por variedade muito grande de estímulos, com a possível riqueza de temporalidade superpostas produzida por outras formas de trabalho psíquico. (KEHL, 2009, p.173)

As mídias sociais, nos aproximam de um outro que está distante e ao mesmo tempo nos afastam do tempo do vazio, do momento de um movimento gratuito. Pois, no mundo digital tudo acontece de maneira mais acelerada e necessita de respostas imediatas. Com isso, as "redes sociais" se espalharam e tomaram forma, ocupando espaços que preenchem e ao mesmo tempo criam novos vazios, não um vazio por, onde a experiência passa, mas um vazio de incompletude do Eu (BAUMAN, 2007).

O ambiente virtual deixou de ser apenas uma opção, tornando-se o endereço default de um número cada vez maior de indivíduos da sociedade atual. No cerne das redes sociais está o intercâmbio de informações pessoais, que faz com que surja uma cultura do "mostre e diga", dentro de um novo modelo de relação social. Os indivíduos não precisam estar juntos de carne e osso, apenas se mostrando e serem vistos por todos da rede. (BAUMAN, 2007). Mas essa exposição traz uma carga muito grande, da necessidade de estar constantemente em movimento, em produção. Mostrar o vazio não é válido para o consumo dessas mídias, a não ser que seja um vazio dotado de "significado", ou seja um "vazio" que é postado e compartilhado com o outro torna-se uma ação e assim é denotado de significado. As pessoas buscam por movimento constante ao navegarem, mesmo que o movimento seja estático, elas buscam símbolos que representem um movimento dentro de uma imagem que mostre o tempo do vazio.

É possível ver esse movimento nas selfs tiradas e postadas nas redes sociais. Fotos de si mesmo tiradas no espelho do banheiro, no trem, em espaços de transição, espaços de reflexão que os sujeitos passaram a compartilhar. Assim, os vídeos, hoje são a grande tendência, ao completarem todo o espaço vazio, o vídeo gera movimento, interação e passa informação, sem que haja necessidade de criar, imaginar ou compreender um espaço não preenchido.

A decadência da narrativa, tidas como formas rítmicas da marcação do tempo, quando se compreende essa narrativa como forma linear e ritmada que se desenrola ao longo de um determinado tempo. Que é diferente do que se entende hoje na vida contemporânea, que exige competência e diversas ações comunicativas simultâneas permitidas pela estrutura de rede da internet. Assim, essa decadência das grandes narrativas se deve à perda de referência que caracteriza a forma subjetiva do indivíduo, que se vê na condição de ter que se tornar autor de sua própria vida (KEHL, 2009).

A partir de uma abordagem psicanalítica do tempo, a pesquisa buscou compreender a vivência do tempo em uma sociedade do digital. O ciberespaço, que conforme pesquisa anterior, sobre "As Ligações sem Fio no Consumo Contemporâneo - PIC ESPM", é um espaço que se difere do físico, não apenas em sua estrutura, mas na mecânica social de relacionamento, ou seja nas suas formas narrativas tanto de demarcação do tempo como de relação social e emoção. O tempo nesse espaço, tem também sua própria vivência, que trouxe a questão da relação com e para com o tempo. Uma vez que se criaram novas formas de relações sociais nesse espaço. Quando, ao invés de ser um ambiente de transação, estabeleceu-se um novo espaço comum, um espaço de permanência, de troca e de vivência. Não se pode mais dizer que o que acontece ou melhor que as formas de relação nesse espaço são melhores ou piores, são formas diferentes que possuem suas consequências, que são tanto positivas quanto negativas, dependendo do prisma pelo qual se analisa.

Assim, para a elaboração do pensamento do tempo dentro da pesquisa, inicialmente separamos o tempo em tempo lógico e cronológico. Em seguida, aprofundando as diversas elaborações do tempo, a pesquisa baseou-se na separação de Jean Laplanche, quanto ao pensamento do tempo. Essa separação ocorre em quatro campos de desenvolvimento. O tempo Cosmológico, que se refere ao tempo do mundo; o tempo perceptivo, que diz respeito à consciência imediata, ou seja do vivente; o tempo da memória

e do projeto, onde se constrói a temporalização do ser humano; e por fim, o tempo da história, tempo das sociedades humanas e até da humanidade concebida como um todo. Com isso, tentamos compreender a temporalização individual, que parte da vivência do sujeito com o tempo e como esse é vivenciado por meio do espaço que não é físico, mas que está sempre presente, o espaço digital.

Nesse espaço o indivíduo vê-se livre para ser e criar o Eu que desejar, é um espaço protegido por uma tela, que aproxima o indivíduo da sociedade, mas deixando sua identidade física, a presente corpo a corpo, face a face, imune de qualquer ação ou reação do outro. Assim, nesse espaço o tempo toma outra dimensão, e as possibilidades de ação, entretenimento são tantas que é possível se perder dentro da própria criação. Entretanto, por mais que a tela proteja a "identidade", o espaço digital traz a urgência da atividade, de se mostrar presente e ativo a todo momento, nem que seja apenas reagindo ao outro. O que torna o tempo nesse espaço cada vez mais difícil de se perceber.

Um tempo sem tempo, é aquele que não existe uma obrigação a cumprir. Muitos chamam de tempo vago, mas ao nomear, criou-se o tempo do tempo. Ao pensar no tempo, delimitando a quantidade que será destinado para tal, ele se perde em sua nomenclatura. E não é mais vago, pois se fosse, não teria um fim em si. Logo para nomear tal feito, Kehl chama esse tempo, de temporalidade. São as formas de organização e percepção subjetiva do tempo que o constituem.

A experiência humana do corpo sobre a passagem ou vivência do tempo, traz demandas. Novos ritmos e novas urgências vão sendo criadas, dando maior ou menor tolerância ao prazer e desprazer. Essa forma de lidar com o que chamamos de tempo, varia de cultura para cultura e de uma época para outra.

Hoje, cada minuto exige uma decisão e promete alguma forma rápida de satisfação. Seja a decisão do que vai almoçar ou do

material de uma apresentação. A satisfação não é algo somente boa, mas é algo que proporciona alívio. Essas decisões são carregadas de satisfação, no que tange a angústia dentro da dúvida. Ao decidir, o sujeito não precisa mais pensar na escolha, nos ganhos e nas perdas. Logo, a satisfação está atrelada ao se sentir completo, livre do desconhecido, ou seja, do futuro. Assim, a promessa rápida de satisfação se encontra na ânsia pelas decisões imediatas e pelo controle do tempo das coisas.

Voltando a falar sobre a vivência do tempo e sua mutação ao longo das diversas formas sociais que a história abandonou, e possível deparar-se com modos distintos de lidar com a passagem do mesmo. Entretanto não existem registros da experiência do tempo dos sujeitos de povos mais antigos, mas sabe-se que é diferente pois, segundo Paul Ricoeur, o tempo ao qual estamos imersos hoje, é determinado pela primazia da mediação tecnológica sobre todas as outras relações do homem com a natureza.

> O homem contemporâneo vive tão completamente imerso na temporalidade urgente dos relógios de máxima precisão, no tempo contado em décimos de segundo, que já não é possível conceber outras formas de estar no mundo que não sejam as de velocidade e da pressa. (KEHL, 2009, p.123)

Atrelado à tecnologia, o homem começou a ter referências diferentes do tempo. Enquanto na Antiguidade, os elementos naturais, sol e lua, demarcavam o tempo, com a chegada da eletricidade, a luz do dia ou a escuridão não delimitavam mais o tempo das coisas. Os sujeitos sociais passaram a se orientar pelo relógio, que demarca as horas, e não pelos sentidos. O que fez com que suas decisões e/ou afazeres, não necessitassem mais da luz do dia, mas sim da necessidade, do desejo. É possível fazer quase tudo a qualquer hora, e com isso a escuridão também passou a contar como tempo produtivo.

Não sendo mais necessária a luz do dia para se ver, nem a escuridão para dormir, o sujeito pode exercer atividades durante

a noite e dormir durante o dia, criando uma nova relação com o tempo e com a criação da rotina humana. O mesmo ocorreu com a chegada da tecnologia e dos aparelhos eletrônicos portáteis, com eles o sujeito não precisa mais estar no escritório, ou qualquer outro ambiente de trabalho para trabalhar, ele só precisa estar conectado. Assim o indivíduo passou a estar o tempo inteiro a disposição do Outro e o contrário também. O sujeito passa a ansiar respostar do Outro no instante desejado, diminuindo o tempo da espera do tempo do Outro.

Com isso, passou a ser raro os momentos que os indivíduos se permitem outras formas de vivenciar os ritmos do corpo e os estados da mente. O que fez com que tal sociedade se afastasse do "tempo de compreender", o qual Kehl denomina como tempo ao qual o homem pode emergir como sujeito de um saber sobre si mesmo. Esse tempo se aproxima da temporalidade da pulsão do sujeito do inconsciente.

O tempo de compreender está relacionada aquele sentimento que se tem quando passa horas conversando com alguém, sem perceber a presença do tempo mecânico, delimitado pela tecnologia. O sentimento é de que se passaram apenas alguns minutos, mas quando se olha no relógio vê-se que na realidade a conversa durou horas. Esse sentimento originou o ditado, "o tempo passa rápido quando a gente se diverte".

Assim, ao pensar na velocidade do tempo, demarcado pela "diversão", ou qualquer outra ação que tire a temporalidade cronológica do relógio, associamos ao tempo do lazer. Tempo esse vinculado com o tempo de não fazer nada, descrito no começo do texto. Porém, na realidade isso ocorre pelo acúmulo de ação em um espaço pequeno de tempo, ações essas que pode ser tanto de prazer quanto de desprazer. Uma boa conversa, vem acompanhada de muita informação ou de ações como gargalhadas, brincadeiras, carinho ou narrativas de experiências. Todas essas ações deman-

dam atenção e que por sua vez necessitam de energia. Essa energia concentrada nas ações faz com que a ideia de tempo vivido e o tempo cronológico se afastem e se diferem quanto ao número. Logo, segundo Kehl, a vivência corresponde ao uso que se faz de grande parte do tempo, sob domínio da vida produtiva nas condições contemporâneas.

Com isso, o valor atribuído ao tempo, não se deve ao medo da perda de vivência, mas a sua associação com o dinheiro. Como o próprio ditado diz, "Tempo é dinheiro", o sujeito contemporâneo passa a valorizar tudo que pode ser otimizado e abreviado. Buscando cada vez maior velocidade e o preenchimento do vazio com ações consideradas otimizadoras. Logo, o uso do tempo livre do ponto de vista psíquico passa a ser idêntico ao do trabalho. Executado em busca de um fim, em busca de um retorno, seja ele de bem-estar, de um resultado no corpo físico, psíquico ou monetário. A fração do tempo, dividido em horas dentro do dia, passou a ser uma busca por otimizações (KEHL, 2009).

Por fim, a partir de um estudo de caso realizo com entrevistas semi- abertas, que tiveram como objetivo uma análise em profundidade, foram feitas 4 entrevistas ao longo de 3 meses, com o propósito de compreender o discurso da relação que a entrevistada tem com o tempo, demarcando seus principais marcos e buscando compreender sua percepção para com o tempo. Assim, foram feitas perguntas padrões, e outras que variavam de acordo com as respostas e a abertura que a entrevistada dava para o assunto. Tal metodologia foi escolhida em busca de viabilizar maior imersão integral, profunda e minuciosa. Segundo Lima (2008), o estudo de caso, corresponde a uma das formas de realizar pesquisas empíricas de caráter qualitativo sobre um fenômeno em curso e em seu contexto real. Partindo da premissa de que é possível explicar um determinado fenômeno com a exploração intensa e exaustiva de uma única unidade de estudo.

A partir das entrevistas semi-abertas e da análise bibliográfica foi possível aferir que o tempo está diretamente relacionado com o contexto social e cultural, a cada época a relação com o tempo muda, de acordo com a organização e as demandas sociais. A entrevistada teve 3 filhos(as), dois(uas) com diferença de idade pequena o que gerou uma relação com a criação, o tempo da infância muito parecido, já o(a) terceiro(a), o tempo da infância principalmente na relação social do colégio foi muito diferente. A entrevistada nos contou, que nos(as) duas primeiros(as) filhos(as) não existia grupo de Whtas's App dos pais da sala, já o(a) terceiro(a), desde o maternal os pais criaram um grupo para organizar a demanda dos filhos. Nesse grupo, além das atividades de sala, dos assuntos relacionados aos pais, os mesmos compartilham o dever de casa do dia que as crianças tem. Ou seja, caso alguma das crianças esqueça de anotar o dever ou simplesmente não queira fazer, os pais já sabem da demanda e podem cobrá-los/ ajudá-los, com ela, assim ela se vê ao mesmo tempo que "livre da responsabilidade", vigiada a todo momento, o que pode gerar um sentimento de cobrança desde pequenas.

A entrevistada conta que essa relação para ela é muito diferente ao que ela tinha antes com a maternidade, que sente que os pais hoje são diferentes dos pais de antes. No primeiro momento ela não fez muito uso, até pelo fato de que seu(a) filho(a) sempre anota e tem segundo a entrevistada um senso de responsabilidade grande. Mas que ela percebe que ter essa informação a qualquer hora na mão, da uma segurança. Segurança essa que pode ser analisada como uma cobrança social de sempre ter que executar e estar a par do que está acontecendo na vida de seu filho(a).

Hoje o sujeito social não tem mais desculpas para não agira, não fazer a demanda solicitada, tudo está na sua mão. Isso pode gerar uma intolerância maior quando se pensa no sentido do tempo do outro, não no tempo de agir, mas no tempo de elaboração do Outro. Esse Outro pode não estar com vontade de fazer, querer

desfrutar de um vazio, mas o imperativo do gozo imediato, da ação a todo momento e de otimização é mais forte. Com a tecnologia o sujeito torna-se acessível a todo momento e tem acesso a tudo, isso faz com que o erro, a falta e a demora sejam menos toleradas. A ação é a todo momento e a busca por respostas imediatas aumenta. O tempo é preenchido por demandas inacabáveis que voltadas para um preenchimento de um vazio que poderia ser uma porta de entrada pra o tempo de movimento gratuito de elaboração de sentimentos e experiências vivenciadas pelo sujeito.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões.* Petrópolis: Vozes, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

DUNKER, Christian de. Intoxicação Digital Infantil. In BAPTISTA, Angela e JERUSALINSKY de (orgs). *Intoxicações eletrônicas: o sujeito na era das relações virtuais*. Salvador: Editora Ágalma, 2017.

FERRÃO, Carolina e SANTI, Pedro de. As ligações sem fio no consumo contemporâneo. Análise da relação do sentimento de solidão na sociedade do consumo desenfreado. In: SANFELICE, Clarissa e SANTI, Pedro de (orgs). *Existir na cidade*: os contornos de si no (des)encontro com o outro. São Paulo: Editora Zagodoni, 2018.

GULLER, Adela de. Droga de celular! Reflexões psicanalítica sobre o uso de eletrônicos. In: BAPTISTA, Angela e JERUSALINSKY de (orgs). *Intoxicações eletrônicas*: o sujeito na era das relações virtuais. Salvador: Editora Ágalma, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. II. Petrópolis: Vozes, 1989.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

KEHL, Maria. *O tempo e o cão*: a atualização das depressões. São Paulo, SP: Boitempo, 2009.

KINAST, Priscilla. Saiba quais são as 15 redes sociais mais usadas no mundo. Disponível em 09 de março de 2018. https://optclean.com.br/15-redes-sociais-mais-usadas-no-mundo. Acesso em 09 de setembro de 2018.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo*: estudos sobre história. Rio de Janeiro: PUC - Rio. 2014

LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada (1998a). In: *Escritos* (pp. 197-213). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LAPLANCHE, Jean. *La revolution copernicienne inachevée* (travaux 1967 – 1992). Quadrige, 2008.

LIMA, Manolita. *Monografia*: a engenharia da produção acadêmica. São Paulo, SP: Saraiva, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MYERS DAVID, G. *Psicología*, Editora, LTC, 2006.

SANTI, Pedro de. A intolerância de sempre e a de hoje. In SANFELICE, Clarissa e SANTI, Pedro de (orgs). *Existir na cidade*: os contornos de si no (des)encontro com o outro. São Paulo: Editora Zagodoni, 2018.

SANTI, Pedro. Nota Alta ESPM, In. fala professor. Os anos passam rápido, os dias devagar. São Paulo, 06 de março de 2017. Acesso em: 07 de setembro de 2018. Disponível em: http://notaalta.espm.br/fala-professor/os-anos-passam-rapido-os-dias-devagar/

SIBILIA, Paula. *O show do eu*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 201

REPRESENTAÇÃO, MEMÓRIA E EXISTÊNCIA NA CIDADE-CIBORGUE

Fernanda Lima | Clarissa Sanfelice Rahmeier

Há algum tempo a produção acadêmica tem questionado a separação entre corpo, mente e experiência. Uma concepção integradora dessas instâncias entende que a percepção da vida como uma experiência compartimentada é obra cultural, fruto da busca pelo entendimento da completude humana. Separar, compartimentar para entender cada parte do todo, é uma ideia que move muito da produção científica mesmo em Humanidades. Ao fazer o caminho inverso e integrar o que foi apartado também buscamos entender a completude humana, um esforço que implica superar a tradição de pensamento cartesiana que acompanha a sociedade ocidental desde o século XVI.

Ao propormos um capítulo sobre memória, identidade e cidade, propomos um entendimento do habitante da urbe a partir de uma visão integradora, ou reintegradora, das instâncias que formam o humano. O desafio para nós, entretanto, é trazer para

Clarissa Sanfelice Rahmeier. Doutora em História, com ênfase em Cultura Material e Identidade (PUCRS e University College London). Mestre em História das Sociedades Ibéricas e Americanas pela PUCRS e graduada em História pela UFSM. Tem experiência em docência universitária e pesquisa no Brasil e na Inglaterra nas áreas de Identidade, Comportamento e Sociedade, Cultura Material, História, Memória e Cidades. É professora da ESPM, onde também coordena o Programa de Iniciação Científica. Email: clarissa.sanfelice@espm.br

Fernanda Lima. Estudante do oitavo semestre de ciências sociais e do consumo, monitora da graduação, foi bolsista no programa de iniciação científica (PIC-ESPM) e é membro estudante do grupo de pesquisa eu e o outro na cidade. Estuda o poder que as narrativas construídas e disponibilizadas no meio digital têm na nossa vida cotidiana, atingindo identidade e pertencimento. Email: limafl.fe@gmail.com

essa visão a experiência do virtual, do não experienciado corporalmente, do vivenciado somente pela mente e pela imaginação, mesmo que guiadas por uma memória corporal. O que se apreende da vida a partir do que é vivenciado por uma representação imagética do real? Que memória criamos a partir da experiência de vida intermediada pela tela de computadores, tablets e smartphones, onde informações previamente disponibilizadas esperam por nossa percepção e guiam, em maior ou menor medida, nosso entendimento de lugares, coisas e pessoas? Que mundo vivenciamos e memorizamos? Que conceitos e pré-conceitos são disponibilizados pela vivência do ciberespaço? Essas são algumas das questões que nos moveram na produção da reflexão que aqui apresentamos, guiada também pelos resultados da pesquisa de Iniciação Científica desenvolvida por Fernanda sob supervisão de Clarissa em bairros de São Paulo entre agosto de 2018 e agosto de 2019.

Após apresentar a base teórica que guia nosso capítulo, ilustraremos nossa abordagem com uma reflexão sobre o bairro Parque das Flores, onde Fernanda desenvolveu majoritariamente sua pesquisa. Argumentamos que, na ausência de uma representação da realidade tangível do Parque das Flores, tanto essa área de São Paulo quanto seus habitantes acabam por ser estereotipados e segregados. Através do exemplo do Parque das Flores propomos que a falta de representação imagética por meio de mapas implica em outras faltas.

A ausência do lugar no mapa, a falta de sua imagem ou representação tangível, faz com que a percepção sobre o lugar se apoie em mapas mentais previamente construídos e chamados à presença pela memória. Ancorados no que a mídia viabiliza (no caso aqui trazido, a mídia digital), os mapas mentais se baseiam nas memórias construídas a partir do material disponibilizado no ambiente virtual, nunca neutro e por vezes gerador de estereótipos. São esses mapas mentais que guiam a experiência na cidade, promovendo a inclusão ou a segregação social. O direito à cidade,

argumentamos, é diretamente relacionado a essa construção de memória atualmente tão mediada pelo digital.

Da experiência vivenciada à imaginação guiada pela memória do vivido

Nossa memória é ligada às experiências que tivemos ao longo da vida. Como significamos essas experiências é algo particular, mas sua vivência é, muitas vezes, compartilhada. A vivência da cidade é significada de diferentes formas pelos indivíduos, mas é inegável que constitui uma experiência compartilhada. Utilizar o transporte público, ir até a padaria, caminhar pelas calçadas e parques, ver o dia surgir e a noite chegar, por exemplo, são vivências únicas e individuais de uma coletividade urbana. Compartilhar a experiência da vida em um bairro cria percepções similares que o definem como calmo, agitado, amigável, limpo, seguro, entre outras definições orientadas pela cultura. Considerar a tranquilidade do bairro como algo bom ou ruim é particular e subjetivo, mas o fato de o bairro ser silencioso é uma realidade em si. Assim, a experiência coletiva da cidade pode viabilizar uma memória também coletiva – significada de formas diferentes, mas constituída por uma base compartilhada.

A experiência da cidade é de certa forma equivalente à experiência da leitura, a qual Jones classifica como ao mesmo tempo criativa e situacional: o leitor é situado dentro de contextos culturais específicos, mas lê com base em suas próprias experiências de vida (Jones 2007, p.13). A cidade, por esse prisma, é pregnante de significados. Sua materialidade informa, limita, convida, separa ou une não só por suas propriedades físicas, mas pela forma como é vivenciada pelos indivíduos. A cidade é contextualizada e recontextualizada infinitas vezes e mesmo simultaneamente. Vivenciada pelo corpo humano, informa os sentidos e viabiliza rotinas corpo-

rais, identidades e hábitos construídos também devido ao contexto em que são experienciados. A percepção primária (primeira) que temos da cidade serve como base para noções que serão aplicadas a diversos contextos urbanos. Pontes, vielas, casas, prédios, hospitais, ônibus etc., de diferentes lugares do mundo, são percebidos a partir de uma memória contextualizada previamente.

Memórias que formamos a partir de nossas experiências na cidade nos indicam como agir em paisagens diversas e desconhecidas e também como conceituar esses lugares por nós inexplorados. Podemos dizer, então, que memórias localizadas nos habilitam a entender o mundo para além de contextos com os quais somos familiarizados. Entendemos, assim, que há uma relação entre a memória que temos dos lugares já conhecidos e a conceituação que fazemos de lugares novos, por nós não vivenciados presencialmente. A essa condição adicionamos uma particularidade de nosso tempo: vivemos o não experienciado corporalmente com uma intensidade similar à experiência tangível, presencial, dos lugares. Em muitas dimensões, creditamos às imagens de lugares disponibilizadas no ambiente virtual a veracidade do conhecimento que é sentido por nosso corpo em espaços físicos. A memória formada pela experiência corporal, assim, é informativa da percepção que temos daquilo que está representado no meio digital.

O corpo na cidade-ciborgue: a experiência do espaço e a significação do mundo

A nossa existência é sensitiva, dialoga com o mundo em grande medida a partir dos sentidos. O corpo é o ponto de partida para sentirmos e sermos. Somos capazes de projetar significados sobre o mundo a partir das percepções sensoriais que se encontram vinculadas ao corpo que habitamos. Conhecemos as coisas e as pessoas na interação com elas e, assim, também nos conhecemos.

Por meio dos nossos sentidos percebemos o mundo, e essa percepção depende do espaço físico com o qual interagimos e daqueles que formam este espaço – coisas, ideias e pessoas. O cheiro da comida que gostamos, aquela música que não aguentamos mais ouvir e o parque em que adoramos caminhar se tornam referências corporais e presenciais que guiam nosso ser-no-mundo. Afinal, o cheiro da comida não vem sozinho, vem acompanhado de seu gosto, da pessoa que cozinha, do lugar em que é servida, às vezes do talher que a acompanha e até mesmo de alguma conversa com alguém de quem gostamos. Nossas percepções de mundo partem de concepções sociais e culturais que adquirimos a partir de uma vivência corporal. Essas concepções dão sentido simbólico a nossa existência e formam nossa identidade.

Nosso ser-no-mundo percebe o cotidiano, o memoriza e o referencia. As percepções que criamos são, em grande parte, resultantes de uma vivência corporal – são, portanto, percepções espaciais. Neste sentido, podemos afirmar que o espaço é o elemento constituinte da identidade. Ao transformar-se em memória, os momentos que vivenciamos tornam-se informações e referências que nos direcionam na relação com pessoas, lugares e coisas. Aquela brincadeira de infância, aquela casa em que você morou, o dia em que você experimentou algo pela primeira vez... Mesmo pertencentes ao passado, esses eventos resistem ao tempo, permanecem vivos, se ancoram no espaço e nas coisas – os acessamos ao passar em frente à casa em que morávamos ou ao encontrar no fundo da gaveta aquela pedrinha que trouxemos de viagem. São mapas mentais criados a partir das experiências armazenadas como memória, mesmo que distorcidas quando chamadas ao presente. Na multiplicidade em que se dá a vida na cidade, a história e a memória das pessoas se misturam à história dos lugares e vice-versa.

A memória na cidade-ciborgue

A cidade sofre constantes transformações em sua paisagem, o que afeta pessoas e suas memórias. Ao ser reconfigurada, a cidade permite também a ressignificação particular e coletiva do espaço. Dentre os inúmeros agentes capazes de reconfigurar a cidade estão as novas redes telemáticas e suas derivações – elas ressignificam as cidades contemporâneas num ambiente que conecta as estruturas materiais ao humano, social e tecnológico, caracterizando o que chamamos de cidade-ciborgue (LEMOS, 2004).

Para além do contato presencial permeado pelos cinco sentidos, a experiência da cidade e de seus lugares é cada vez mais informada pelo meio virtual. O espaço urbano, assim, comporta hoje uma dimensão ciborgue onde coexistem calçadas, pessoas, internet, celulares, cheiros, sons, carros e pixels.

A cidade-ciborgue é a cidade em que vivemos hoje. Ao seguir um percurso pelo Waze, ao pagar um boleto on-line, ao marcar um encontro pelo Tinder, ao conectar o celular à rede wi-fi da padaria e ao responder um e-mail na fila do caixa, estamos desempenhando situações cotidianas geradas através da inter-relação entre o ciberespaço e o espaço físico. Essas situações reestruturam o modo de vida na cidade e, assim, reorganizam nossa rotina corporal e nossos mapas mentais, transformando nossa memória.

Para pensar a vivência corporal mediada pelo ciberespaço devemos entender que o real não se opõe ao digital (também chamado de virtual). Pelo contrário, "a virtualização é um dos principais vetores da criação da realidade" (LÉVY, 2011, p.18); o virtual é um deslocamento capaz de transformar o conjunto de possibilidades existentes, mas não é desrealizante (LÉVY, 2011).

Se, por um lado, o acesso online à cidade pode democratizar o conhecimento e promover a acessibilidade urbana, a limitação da experiência dos lugares ao universo virtual pode também con-

tribuir para a criação de narrativas que reforçam estereótipos. Ao possibilitar a desterritorialização dos lugares, ou seja, a experiência não presencial dos mesmos, a cibercultura promove um ciberespaço no qual novas possibilidades de interação emergem. Entretanto, ainda que desvinculada da experiência carnal, a interação humana com esses ciberespaços desterritorializados segue sendo informada por referências territorializadas, ligadas à vivência do corpo no lugar, instância à qual, como posto por Tilley (2014), o ser humano se vincula de maneira fundamental. Em outras palavras, o ciberespaço desterritorializado cria novas possibilidades de interação, mas nossa interação depende ainda de referências presenciais. Um exemplo desta relação entre experiência não presencial significada por referências presenciais pode ser verificado na utilização da plataforma digital Google Street View, base para o estudo de caso conduzido por Fernanda no Parque das Flores, o qual discutiremos a seguir.

Distinto de outros dispositivos de mapeamento geográfico disponíveis no mercado, o Street View, recurso da empresa Google, se destaca por ser uma ferramenta de geolocalização que propõe revelar o mundo "no nível da rua", isto é, a partir da perspectiva de uma pessoa comum. Além de facilitar a circulação e locomoção no plano presencial, é por disponibilizar uma perspectiva tangível aos sentidos humanos (no caso, a vista de um lugar) que a ferramenta desperta tanto interesse nos indivíduos, fazendo com que os mesmos queiram se ver, encontrar suas casas ou outros lugares nas imagens veiculadas pela plataforma. O mesmo interesse não se aplica aos mapas construídos a partir de imagens aéreas ou de satélite, como os veiculados pelo Google Maps, os quais promovem uma experiência mais abstrata do lugar mapeado, distante da dimensão sensorial do mundo físico.

O registro das imagens que compõem o Google Street View é feito por meio de uma câmera acoplada ao topo de uma bicicleta, carro, ou mesmo carregada por uma pessoa a pé. O conjunto das

imagens capturadas é posteriormente agrupado, através de computação gráfica, a fim de formar panoramas em 360 graus. A junção desses panoramas cria um percurso que simula o espaço fotografado e que pode ser percorrido dentro do mundo digital como se o usuário estivesse de fato caminhando pelas ruas. A locomoção, por meio da plataforma, incita a imersão no mundo virtual em conexão com a realidade física do lugar.

Segundo Carreira (2007), para que o usuário confie na plataforma e a utilize como mecanismo de orientação é necessário que a mesma estabeleça uma relação com o conceito de verdade atribuído à imagem fotográfica. Em outras palavras, a experiência não deve ser limitada apenas ao mundo virtual, mas assegurar correspondência ao real. A fotografia, portanto, é peça fundamental para a diferenciação da plataforma em relação a outros mapas, já que o usuário "anda" ou "se locomove" pela representação do espaço físico e espera encontrar similaridades com seu equivalente na materialidade do espaço urbano. Portanto, para que a plataforma gere identificação e pertencimento é preciso que os moradores e os frequentadores do local mapeado se reconheçam nela. Ao ver a avenida do seu bairro, a fachada da casa onde mora ou a escola em que estudou, o indivíduo se percebe dentro do ambiente virtual, se encontra. E, ao se encontrar, é capaz de se apropriar do conteúdo disponibilizado e aplicá-lo a outros contextos. A imagem pode, portanto, permitir que diferentes lugares sejam pensados a partir de um referencial por ela viabilizado. Se, por um lado, o acesso online à cidade pode democratizar a acessibilidade urbana, a falta de acesso pode contribuir para a criação de desigualdades (MILLER, 2016).

Isto posto, surge a reflexão: que narrativas são produzidas quando os indivíduos não se veem ou não se reconhecem no espaço virtual? Qual o sentido evocado quando não nos encontramos no Google Street View ou não reconhecemos nossa própria vivência no ambiente disponibilizado pela plataforma? Que impacto a não presença no ciberespaço tem sobre o senso de pertencimento

de indivíduos que não veem suas casas, escolas, bairros e negócios mapeados pelo Google? Que narrativas são produzidas a partir da ausência e da não representação? Essas questões se tornam cruciais em um contexto onde o ciberespaço influencia nosso ir e vir na cidade, nosso planejamento cotidiano de locomoção, encontro e realizações. A cidade-ciborgue, ao conectar o sensorial, o intencional e a imaginação, possibilita a emergência de experiências a partir do que disponibiliza em termos presenciais (linhas de transporte, opções de serviços como pontos de táxi ou postos de gasolina etc.) e virtuais (buscas, via Internet, de pontos de interesse, acesso a notícias, chamada de serviços via aplicativos, entre outros). Quanto mais limitadas essas experiências, mais limitada é nossa percepção da cidade e de seus lugares.

As informações veiculadas na mídia têm relevante papel na construção de deturpações e estereótipos. Ao disponibilizar certos conteúdos, as mídias funcionam como estruturas narrativas capazes de fortalecer determinadas memórias coletivas e, portanto, fortalecer determinados mapas mentais que guiam nosso ser-no-mundo. Esses mapas mentais são capazes de modificar ou reforçar a percepção que temos dos lugares e, consequentemente, das pessoas a eles vinculadas.

Na ausência da experiência concreta dos lugares, ou somando-se a ela, as representações veiculadas pela mídia afetam tanto as pessoas quanto as narrativas ligadas aos lugares. Neste sentido, o meio digital – as informações e os serviços nele disponíveis – nos informa sobre um mundo social, direcionando nossas escolhas cotidianas. O digital, ao fornecer informações sobre lugares, seja pela rota indicada pelo Waze ou através da avaliação de um restaurante ao qual planejamos ir, interfere na nossa memória sobre os espaços que não conhecemos presencialmente, direcionando as nossas escolhas e, consequentemente, nossa rotina corporal: "naquele lugar o Uber não funciona", "cuidado com aquela região quando for usar o Waze", "li que lá o atendimento é ruim" ou "guarda o celular que aqui é perigoso".

Existência e representação: o caso do Parque das Flores

Já refletimos sobre como as informações veiculadas na mídia, e no meio digital, em particular, afetam a memória que temos de pessoas e lugares e, por consequência, nossa narrativa sobre eles. E quando esse lugar não é mencionado? E quando nada ou muito pouco é encontrado sobre ele no meio digital? Para tratar disso trazemos aqui a pesquisa de Iniciação Científica conduzida por Fernanda e orientada por Clarissa. A partir dela buscamos analisar os possíveis impactos que a plataforma digital Google Street View tem na representação de lugares não mapeados, como o Parque das Flores, bairro localizado no distrito de São Mateus, extremo da Zona Leste de São Paulo, distante 22 km da Praça da Sé, marco zero da cidade. Ao norte o bairro faz divisa com Itaquera, Vila Formosa e Aricanduva; ao sul, faz divisa com Mauá e Santo André; a leste, com Guaianases e, a oeste com Vila Prudente. Como outros bairros do Brasil, o Parque das Flores se encaixa no conceito de "aglomerado subnormal", ou "moradia irregular" (IBGE 2010). Em São Paulo, segundo o IBGE (2010), esses bairros são comumente periféricos, dispersos pela cidade e distantes da área central.

Ao buscar informações direcionadas sobre o Parque das Flores, seja em relatórios oficiais ou na mídia, pouco encontramos. O site da Prefeitura de São Paulo (2017), uma das poucas fontes que se referia ao Parque, explicava as origens do bairro a partir de um loteamento iniciado em 1993. O bairro é hoje constituído de moradias em ocupações e terrenos irregulares, e passa por obras de infraestrutura, drenagem e contenção de encostas. Após estas intervenções, segundo o site, as famílias terão os títulos de regularização de seus lotes. Não conseguimos, na Internet, informações que fossem além disso.

Na tentativa falha de encontrar notícias e informações sobre o bairro decidimos procurar informações a respeito da Zona

Leste de São Paulo, região a que o Parque das Flores pertence. Ao fazer uma pesquisa rápida no Google, as primeiras respostas sobre a Zona Leste trazem notícias relacionadas à violência, como assaltos, tiroteios e assassinatos. A Wikipédia refere-se à esta área como "desconceituada por conta das habitações precárias e dos altos índices de pobreza e criminalidade relativas existentes na região" (WIKIPÉDIA, 2018). Mesmo não sendo conhecida por sua confiabilidade, a página tem sua relevância em termos numéricos, tendo, entre 01/07/2015 e 20/11/2018, o total de 312.070.494.535 acessos, o que corresponde a, em média, 251.872.877 acessos por dia (WIKIPÉDIA, 2018).

As notícias que relacionam a Zona Leste de São Paulo à violência não são de hoje. Em 1998 a Folha de São Paulo veiculou uma reportagem com o título 'Capital' do crime está na Zona Leste, fazendo referência à violência e ao que chamou de habitações precárias, como favelas e cortiços (FOLHA DE SÃO PAULO, 1998). As mídias, em geral, reforçam essa imagem da região: um lugar violento e precário. Não buscamos, aqui, questionar a veracidade dessas notícias, mas entendemos que elas, ao serem ancoradas em dois aspectos centrais – violência e precariedade – generalizam o lugar e seus habitantes e contribuem para a construção de uma visão estereotipada sobre os mesmos. A memória criada a partir da não representação digital, ou até mesmo da representação digital ligada à violência e à precariedade, acaba por direcionar as relações que outras pessoas estabelecem com o Parque das Flores. Na pesquisa de Fernanda, relatada a seguir, este aspecto ficou bastante claro.

> Sem conhecimento prévio da região, a minha primeira imagem do Parque das Flores foi formada a partir de minhas buscas no meio digital. Encontrei fotos, notícias e relatos aleatórios, todos vinculados à precariedade e violência da Zona Leste. O Parque das Flores, em si, era minimamente retratado. Assim, guiada por um mapa mental formado a partir do meio digital, organizei e signifiquei aquele espaço com o pouco que dele conhecia. Planejei minha ida ao bairro a

partir de um estereótipo de lugar que reforçava a ideia de um espaço violento, pouco habitado e de difícil acesso. Além disso, o Parque das Flores é pouco mapeado pela plataforma Google Street View, pelo Google Maps e pelo Waze, recursos que, ao procurar facilitar a locomoção pela cidade, acabam por promover uma representação de seus espaços.

O fato de não conseguir enxergar por completo o Parque das Flores pela plataforma Google Street View só reforçava os estereótipos que eu tinha em mente. Por mais que estivesse disposta a desconstruí-los, a falta de mapeamento e de notícias os reforçavam ainda mais. Antes de ir, ficava pensando: "O local deve ser perigoso. Será que devo mesmo ir? Afinal, nem o Google foi até lá!" Com essa sensação, conduzi minha primeira ida ao Parque das Flores. Vesti uma roupa simples, fui sem meu celular e avisei aos mais próximos para onde iria e que horas iria voltar. Levei meu vale transporte, um caderno e uma caneta. Peguei o ônibus e pedi para que o motorista me avisasse quando chegasse num ponto do bairro. Como estava sem celular e, portanto, sem nenhum mapa digital, não sabia o tempo que levaria para chegar tampouco sabia onde estava exatamente. Lembro de olhar pela janela do ônibus e ficar tentando adivinhar se aquela seria ou não a minha parada. Ao chegar no Parque, desci no ponto indicado e vi que se tratava de um lugar como qualquer outro, uma praça como qualquer outra e sem a violência explícita que imaginava.

A memória que me guiou até o Parque das Flores não foi só mediada, mas fornecida pelo digital. Isso nos ajuda a compreender que as representações digitais dos lugares não só replicam um mundo social real ou tangível, mas também o amplificam e, com isso, são capazes de fortalecer narrativas já estabelecidas e reforçar estereótipos pré-existentes. As falas dos moradores confirmaram esse entendimento, como a de uma pessoa que afirmou conhecer "gente que morre de medo da Zona Leste; fala isso porque viu na mídia ou porque alguém falou", ou a de um morador que disse que "tem gente que fala para mim que não acredita que eu moro aqui, porque eu não sou maloqueiro, mas a pessoa nunca pisou aqui". A memória que criamos de lugares afeta as pessoas pertencentes a estes lugares, como evidencia esse depoimen-

> to de um residente do Parque das Flores: "todo mundo aqui é gente trabalhadora. As pessoas misturam as coisas; só porque aqui não tem mansão, não significa que não seja bom. Mais que isso, a falta da presença digital segrega lugares e, consequentemente, as pessoas pertencentes a eles. Isto pode ser percebido na fala de um morador que disse não entender porque aplicativos de geolocalização como Uber, Rappi, iFood e UberEats não funcionavam muito bem no seu bairro. Segundo ele, "o extremo da Zona Leste é cheio de gente trabalhadora e no fim de semana a gente quer se divertir como todo mundo, parece que esquecem que a gente também consome e têm dinheiro para isso".

O fato de o Parque das Flores não estar representado no Google Street View também é significativo e pode ser aplicado a outros tantos contextos em que a representação do real é muito limitada ou mesmo inexistente. O Parque das Flores está fora do mapa, o que tanto é uma decorrência quanto um motivo para a sua não existência em outras instâncias.

Conclusão

Adélia Prado, em seu poema Legendas com a palavra mapa, declara: "O mapa é a certeza de que existe o lugar" (PRADO, 2006, p.47). Ao dizer isso, Prado coloca em pauta as interferências entre o lugar representado e a sua representação. Os lugares existem, com ou sem mapas. Entretanto, o mapa comprova a existência do lugar, interferindo para além de sua representação geográfica e adentrando sua existência social. Os mapas mentais, orientados pela memória, ao representarem o lugar interferem na rotina corporal que adotaremos tanto em espaços já conhecidos como em ambientes que ainda não conhecemos.

Ao retratar espaços físicos tangíveis, o Google Street View não disponibiliza apenas imagens, mas também veicula narrati-

vas dos lugares retratados. Ao não retratá-los, contribui para que narrativas preexistentes sejam reforçadas, sendo que estas, muitas vezes, são desvinculadas da realidade tangível do lugar. Uma memória ligada ao simbólico é, assim, criada e reforçada.

O ciberespaço e suas interações podem não ter referências estáveis, mas têm efeitos territorializados. O virtual não é irreal ou livre de efeitos sociais; ele, na verdade, desloca, muda a lógica pré-existente (LÉVY, 2011). A memória, o corpo e a cidade, assim, continuam presentes quando mediadas pelo virtual, mas são deslocados e reinventados.

A vida social está cada vez mais mediada pelo digital e, como consequência, a nossa memória de lugares, coisas e pessoas é fortalecida pelo conteúdo disponível online, o que direciona nossa vivência e a maneira como percebemos o mundo. O digital, ao veicular histórias, produz memórias de lugares que não precisam ter sido vivenciados presencialmente. Por exemplo, as narrativas digitais sobre o Parque das Flores – ou a falta delas – ancoraram uma mesma memória sobre aquele lugar e direcionaram a primeira ida de Fernanda até lá.

O ciberespaço permite novas formas de interação. Contudo, estas interações, mesmo que desterritorializadas, são capazes de direcionar nossa experiência territorial. Diariamente, ao viver a cidade, estabelecemos rotinas corporais que afetam a maneira como interagimos com os espaços físicos. Alguns aspectos desta influência acabam por ser internalizados e refletidos em nossos mapas mentais. Nessa lógica, o territorial extrapola a dimensão física e atinge caráter simbólico, já que espaços de convivência são ligados a um universo de imagens, narrativas, discursos e comportamentos que representam sujeitos. No ambiente virtual o mesmo acontece: a visibilidade virtual influencia a visibilidade da realidade e vice-versa. A não presença digital limita o conhecimento do espaço, restringe sua representação e direciona o uso da cidade. A memória

mediada pela representação dos lugares no ambiente digital direciona ações, cria sentidos para o passado, o presente e o futuro, significando coisas, pessoas e a cidade. Imbricado a isso está o direito à cidade e a construção identitária de seus habitantes.

Referências

CARREIRA, Lia. A apropriação das imagens do Google Street View: Mishka Henner e a narrativa sobre a margem. In: *V Seminário Nacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual*, 2012, Goiânia. V Seminário Nacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual - Geopolítica, arte e cultura visual, 2012. v. 1. Disponível em: < http://deploy.extras.ufg.br/projetos/seminariodeculturavisual/images/anais/67_a_apropriacao_das_imagens_do_google_street_view.pdf > Acesso em: 3, ago. 2018.

FOLHA DE SÃO PAULO. Capital do crime está na Zona Leste. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff040106.htm > Acesso em: 11, nov. 2018.

IBGE. Censo demográfico 2010. Aglomerados subnormais: primeiros resultados. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/92/cd_2010_aglomerados_subnormais.pdf> Acesso em: 20, mar. 2018.

JONES, Andrew. *Memory and Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LEMOS, André. Cidade Ciborgue: As cidades na Cibercultura. *Galáxia*, São Paulo, v. 8, n. out. 2004, p. 129-148. Disponível em: < https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/viewFile/1385/866> Acesso em: 16, jul. 2019.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Tradução de Paulo Neves. São Paulo. Editora 34, 2011.

MILLER, Daniel and Coauthors. *How the World Changed Social Media Book*. Published by: UCL Press. (2016) Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1g69z35.16> Acesso em: 13, nov. 2018.

PRADO, Adélia. *Terra de Santa Cruz*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

TILLEY, Christopher. Do corpo ao lugar à paisagem uma perspectiva fenomenológica. *Vestígios* – revista Latino-Americana de arqueologia histórica, v. 8, n. 1, p. 1-42, jun. 2014. Disponível em: <https://docs.wixstatic.com/ugd/f98efd_1b46db0720474fd1a20072910e807bce.pdf>.

WIKIPEDIA. Análise de visualizações de páginas. Disponível em: <https://tools.wmflabs.org/siteviews/?platform=all-access&source=pageviews&agent=user&start=2015-07-01&end=2018-11-20&sites=en.wikipedia.org> Acesso em: 20, nov. 2018.

WIKIPEDIA. Zona Leste de São Paulo. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Zona_Leste_de_São_Paulo> Acesso em: 13, jan. 2019.

ALTERIDADE E RESSIGNIFICAÇÃO

memória e história sobre o mito fundador
do dia internacional da mulher

Fred Lucio

O Dia Internacional da Mulher é uma data comunista, não feminista. (Françoise Picq)

A colocação do problema

Este é um exercício de livre pensar. Um ensaio que pretende, a partir do interessante caso da escolha do 8 de março como Dia Internacional da Mulher (doravante DIM), problematizar a análise da relação entre mito e história, um tema clássico da Antropologia. Parte de uma pergunta: o que a história da escolha da data para celebrar o DIM pode nos ensinar a respeito de distorções históricas e do negacionismo,[1] assim como sobre nossa relação com o conhecimento e a memória?

Bacharel em Filosofia pela PUC-MG, Mestre em Antropologia Social pela Unicamp, Doutor em Ciências Sociais pela Unicamp. Professor da ESPM-SP e Coordenador Docente da Agência de Voluntariado Universitário ESPM Social. É pesquisador do Grupo de Pesquisa *Eu e o outro na cidade*. Email: fred@espm.br

[1] Embora o negacionismo (e toda esta discussão) guarde muita proximidade com o conceito de pós-verdade (bastante difundido na atualidade), dado o escopo deste ensaio, não o trabalharei aqui.

Ao realizar uma pesquisa sobre diversidade no ambiente organizacional, por ocasião das celebrações do DIM em 2019, quis investigar mais a fundo o porquê do 8 de Março. Com base no referencial do senso comum, imaginava que sua escolha estava relacionada a uma greve de operárias, repressão e morte provocada por um incêndio numa fábrica nos Estados Unidos. Nessa investigação, para minha surpresa, fui descobrindo um rico material que, para além do emaranhado de notícias falsas, reconstruções e ressignificações, me revelou um fato que desconhecia completamente: a definição desta data esconde uma intrincada disputa entre o movimento feminista e o movimento operário. E, portanto, mostrou ser mais um cenário de confronto político-ideológico entre direita e esquerda. Uma batalha de versões em que prevaleceu a negação do passado de luta operária e consolidação de valores ligados ao socialismo contra a afirmação da história de direitos civis, referenciada no mundo liberal capitalista. Como se verá infra, o tal incêndio na fábrica estadunidense até ocorreu, mas não tem nenhuma relação causal, nem com o movimento operário, menos ainda com a escolha da data para celebrar o DIM.

O curioso é que esta minha descoberta veio num momento em que se discute, de maneira muito forte, temas como *fake news* e *negacionismo*. Se esses temas não são necessariamente recentes (e, de certa maneira, recorrentes), o que chama a atenção é o grau de seu alastramento, penetração e repercussão por causa das mídias sociais. Isso em plena sociedade da ciência, da tecnologia, da informação e do conhecimento.

É impressionante que em pleno século XXI tenhamos que voltar a discutir se Aristóteles ou Erastótenes estavam certos ou errados com relação à circunferência da Terra;[2] ou ainda se a viagem

[2] O filósofo grego Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) foi um dos primeiros pensadores a propor a circunferência da Terra o que foi demonstrado pelo experimento do matemático Erastótenes (276 a. C. – 194 a. C.). A despeito do fato de que a comprovação da circunferência da Terra remonte a esse período, no séc. XIX o tema volta à tona com o inventor inglês Samuel Rowbotham (1816-1884), considerado o primeiro terraplanista contemporâneo. Baseado em

de circunavegação de Fernão de Magalhães (1480-1521) ocorreu ou não; se a AIDS realmente é causada por um vírus; se o aquecimento global não é um embuste; se o Holocausto aconteceu da maneira como aparece nos livros de História; se a ditadura militar no Brasil aconteceu; ou se as vacinas, de fato, têm efeito preventivo sobre doenças. Exemplos se multiplicam em várias áreas do conhecimento.

Enfim, estamos vendo a inacreditável retomada de debates que contestam verdades que acreditávamos consagradas, uma vez que estavam validadas pelas suas respectivas áreas científicas, devidamente demonstradas e amparadas em provas e evidências mundialmente aceitas. Tudo substituído por afirmações falsas, sem embasamento, mas com ares de verdade, e que se propagam no fértil terreno da ignorância e da desinformação.

O caso do DIM se revelou bem interessante para refletir sobre a diferença entre revisão de fatos históricos com base em métodos criteriosos de investigação, mediante evidências e provas fatuais, ou seja, o revisionismo metodológico e a simples negação de verdades, o que ficou conhecido como negacionismo. Desvirtuação daquele, este é um fenômeno retórico com propósitos ideológico-políticos. Talvez seja a face mais absurda e sinistra de uma postura bem comum dos grupos humanos, ancorada num mecanismo lógico do pensamento, porém com uma arquitetura perversa: a construção intencional de sentidos, a partir da articulação de fragmentos de informações que, recombinadas, geram um discurso totalmente descolado da realidade à qual se refere. O paradoxal é que, em plena sociedade da informação, isso ainda reverbere numa escala assustadora.

Na história da definição da data do DIM, pode ser identificado um outro processo para além do negacionismo que lhe é análogo e especular. Trata-se de uma postura que, ao afirmar pretensas

---

experimentos e em passagens da Bíblia interpretadas literalmente, lança a ideia da Terra plana numa série de panfletos (posteriormente transformado no livro Zetetic Astronomy: Earth Not a Globe, de 1865).

verdades históricas, reconstroem-nas segundo recortes que ressaltam de forma exacerbada virtudes e características que querem enfatizar. Muitas vezes, estas versões são tão verossímeis que, a despeito de negar os fatos a ela relacionados, fixam-se no imaginário coletivo e são propagadas (até mesmo em livros de História) como verdades. Esta é uma postura que se pauta pelo exagero da história ou da validação de verdades estabelecidas, criando (pelos mesmos mecanismos retóricos do negacionismo), uma realidade ufanista intencionalmente distorcida, mas que convence muitas pessoas. Geralmente, ela está relacionada a construções identitárias como nacionalismos, ideologias religiosas, políticas, de grupos de gênero ou raça.

Ainda que distintas, essas duas posturas possuem elementos em comum. Um deles é a evocação aleatória de informações selecionadas a partir de recortes e repletas de construções simbólicas que são, simultaneamente, resultado e construtor de propósitos de caráter ideológico, moral ou político, com repercussões no campo da cultura e da sociedade. Tudo isso operando no imaginário que busca, por meio desse mecanismo, conferir sentidos específicos ao real, validando-os (ou pela negação, ou pela exacerbação). Aí, soma-se o outro elemento, que são os usos desses mecanismos. Foi exatamente isso que aconteceu com a origem do DIM. Especialmente nas chamadas sociedades capitalistas ocidentais, as referências prevalecentes (se não dos registros históricos, da memória coletiva) fatos e conflitos entre grupos identitários fortes e, consequentemente, de valores a eles relacionados. Neste apagamento, a versão de um grupo prevaleceu sobre a outra, numa tentativa de apagar o próprio grupo opositor.

A título de ilustração, podemos evocar dois autores que, à sua maneira, analisam mecanismos análogos a esses no campo social. Na década de 1980, o historiador e cientista social estadunidense Benedict Anderson (1936-2015) criou o conceito de "comunidade imaginada" para se referir aos processos de construções

identitárias realizados por grupos sociais nas mais variadas dimensões. Independentemente das relações físicas que acontecem entre as pessoas, Anderson nos fez compreender que uma comunidade no sentido pleno do termo só é formada pela percepção de que os indivíduos são parte de um grupo, por reconhecer laços (putativos ou reais) que os unem, distinguindo-os dos demais. (Certo é que podem ser evocados para isso uma série de elementos culturais como sistema de crenças, língua, hábitos alimentares etc.) É o caráter imaginado dessas comunidades que lhes confere força, tanto mais real quanto mais simbólica (ANDERSON, 2008). Esta perspectiva de Anderson adquire ainda mais sentido quando pensamos o mundo inaugurado com a internet, onde as fronteiras entre comunidade virtual e real estão cada vez mais difusas. Nessa mesma linha de pensamento, no campo da História, Eric Hobsbawn (1917-2012) propõe reflexões sobre fazer história e como este fazer história, associado à memória, está sujeito a essas construções e reconstruções, muitas vezes retóricas, mas que atendem a propósitos político-ideológicos também relacionados a construções identitárias (HOBSBAWN, 1998).

Por isso, para entender alguns aspectos do fenômeno da distorção histórica (e sua variante perversa, o negacionismo), para além da própria História, fui buscar na Antropologia a interseção de duas chaves teóricas como possibilidade de interpretação. De um lado, num exercício de livre pensar, proponho que essas construções ideológicas que levam a distorções históricas (incluindo aí o negacionismo) operam segundo uma reelaboração perversa do mecanismo das construções míticas, tal como analisado por Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Como se verá, o pensamento mítico trabalha por seleção aleatória de elementos da realidade, conferindo-lhes sentidos específicos por meio de construções simbólicas articuladas de maneira lógica. Longe de ser algo irracional, portanto, revela um *modus operandi* específico, uma racionalidade própria, frequentemente associada a construções de sentido para um de-

terminado grupo. Do outro lado, embora tradicionalmente posto na História da Antropologia como um crítico do estruturalismo de Lévi-Strauss, busco em Marshall Sahlins a relação entre mito e história para compreender de que maneira isso é operacionalizado (e, claro, as consequências práticas nas várias dimensões do campo social). Partindo do mesmo pressuposto de que o mito é uma forma de organização do pensamento de maneira racional, Sahlins propõe que essas construções de significado acabam conferindo novos sentidos ao real vivido o que leva a alterações na própria estrutura social no que ele chama de estrutura de conjuntura. É como se o sistema de crenças e os sentidos moldassem a realidade vivida orientando o(s) sentido(s) da história.

Para a reflexão feita aqui, o ensaio parte da problematização da escolha da data para o DIM; em seguida, serão feitas algumas rápidas reflexões sobre o negacionismo como uma forma radical de distorção histórica para, finalmente, apresentar uma síntese da leitura do mito em Lévi-Strauss. A título de conclusão serão feitas breves reflexões sobre as relações entre estrutura e evento na perspectiva do pensamento de Marshall Sahlins com o objetivo de compreender a abrangência dos elementos revelados pelo debate acerca do DIM que se mostrou muito bom para pensar esses temas.

Um exemplo de distorção histórica: a origem do Dia Internacional da Mulher

Não é difícil constatar, a respeito do DIM (celebrado na maioria dos países no dia 8 de março) que, embora tenha se tornado uma data com apelo fortemente comercial, seu propósito político foi se reconfigurando ao longo das últimas décadas: torna-se um marco na luta pelos direitos das mulheres, a paridade entre sexos, melhores condições de trabalho, combate à violência e ao feminícidio. Ainda que esta perspectiva confira um sentido político forte à data, está longe de revelar o seu significado originário, especialmente com relação ao seu contexto.

Uma investigação sobre a história da origem da data mostrou uma controvérsia que revela um movimento de apagamento e ressignificação dos fatos históricos à luz de um debate mais profundo e enraizado no enfrentamento de correntes das lutas das mulheres: de um lado, feministas estadunidenses enfatizavam a luta pelos direitos civis; do outro, as socialistas europeias – que se opunham às feministas – priorizavam o antagonismo de classe em seu ativismo no entendimento de que a subalternização feminina (e todo o vilipêndio de direitos daí derivados) era resultante do sistema como um todo, marcando a posição das mulheres na luta contra a dominação capitalista e patriarcal. Para estas, a simples luta pelos direitos civis tinha um caráter burguês, uma vez que mascara a luta de classes: a conquista dos direitos civis deveria ser vista como consequência da solução da opressão do proletariado (condição mais abrangente).

Concebida de maneira mais ampla, esta história revela um embate entre as visões ideológicas antagônicas que marcaram toda a segunda metade do século XX e ainda perdura: a polarização entre capitalistas e comunistas. O interessante é que uma das versões (a que não tem sustentação empírica) acabou prevalecendo no senso comum; enquanto a outra (justamente aquela ancorada em fartas evidências e provas históricas) foi relegada ao esquecimento.

Vejamos um resumo sobre como isso se deu.

No senso comum e em muitas fontes, é possível encontrar dois fatos distintos relacionados à origem da data. Como se verá, ambos são um equívoco porque, para além de não terem relação direta com o DIM, ou eles não aconteceram ou não foram relevantes o suficiente para serem registrados (menos ainda adotados como referência).

a) *Fato 1 - Greve de costureiras nova-iorquinas*: esse é um evento bastante citado em várias fontes. Segundo esta visão, no dia 8 de março de 1857, operárias de uma fábrica têxtil de

Nova Iorque entraram em greve contra as extenuantes jornadas de 12 horas de trabalho e contra os salários miseráveis. Esta manifestação teria sido violentamente reprimida pela polícia (PICQ, 1977, 1982, 2000; D´ATRI, 2004);

b) *Fato 2 - Incêndio num fábrica têxtil estadunidense*: segundo esta outra versão, em março de 1909, mais de uma centena de jovens fez greve e morreu queimada em um incêndio numa fábrica têxtil, onde trabalhava em condições desumanas. Supostamente, este incêndio teria sido arquitetado pelo proprietário da fábrica como represália à greve. Curiosamente, não há menção sobre onde se localizava esta fábrica, situando apenas nos "Estados Unidos" (D´ATRI, 2004).

A desconstrução desses dois fatos como "mitos fundadores" do DIM é atribuída à historiadora e feminista francesa Françoise Picq. Em 1977 ela participou (juntamente com outras autoras), de uma investigação sobre esta história para a publicação do número zero do periódico feminista francês *Histoires d´elles.* Esta pesquisa resultou no artigo *"Journée internationale des femmes, Attention! Une commémoration peut en cacher une autre?"* (PICQ et. all, 1977) e em vários textos seus posteriores (PICQ, 1982, 1999, 2000, 2010).

Nessa empreitada, as pesquisadoras não encontraram uma referência sequer ao evento relacionado ao incêndio da fábrica nos Estados Unidos. Este não aparece em nenhum dos relatos. Na verdade, há um fato semelhante, com registro histórico fartamente documentado, que foi o famoso incêndio *Triangle Shirtwaist Factory* no bairro de Greenwich Village em Manhattan, Nova York, ocorrido a 25 de março de 1911 (e não em 1909). Considerado um dos mais graves desastres industriais estadunidenses, causou a morte de 146 trabalhadores – 123 mulheres e meninas e 23 homens. No noticiário da época, não há qualquer menção entre uma possível relação causal entre este incêndio e as manifestações operárias. Pelo contrário: uma vez que a maioria das vítimas fatais foi de mu-

lheres, ao expor as condições precárias do trabalho feminino nas fábricas, este episódio suscitou protestos e se converteu em mais um marco importante na luta tanto feminista quanto proletária. Mas igualmente não foi por causa dele que surgiu o DIM.

Já com relação à greve das nova-iorquinas de 1857, acontece algo parecido. A investigação das pesquisadoras francesas, realizada junto aos principais meios de comunicação femininos, mostrou que era farta a associação entre este episódio e a origem da celebração. Isso aparece relatado em periódicos como o *Antoinette* (jornal feminino da *Confédération Général du Travail* – CGT), o *Pétroleuses* (jornal das mulheres da Liga Comunista Revolucionária) ou o *Quotidien des femmes* (jornal da "tendência" *Psicanálise e Política*). Ou seja, praticamente toda a imprensa feminina proletária relacionava a origem do DIM à greve das nova-iorquinas (PICQ, 2000:161). Ainda que pudessem divergir quanto à forma deste protesto (greve ou manifestação de rua) ou mesmo se houve ou não repressão:

> Embora houvesse algumas divergências, os artigos concordavam quanto à repressão à greve/manifestação das mulheres: a polícia atacou naquele dia uma longa procissão miseravelmente vestida (*Antoinette*, março de 1968); para *Les Petroleuses* (março de 1975), essa primeira greve das mulheres opunha os trabalhadores têxteis à polícia de Nova York, que ataca, atira e mata. Em outros lugares (ou em outros momentos) não há menção à repressão, mas fala sobre o juramento feito naquele dia, das costureiras se reunirem todos os anos, na mesma data. (PICQ, 1982, tradução livre)

A despeito deste prolífico registro, o mais intrigante foi o que elas descobriram com a investigação. Segundo elas, assim como no caso do incêndio de 1909, não há registros históricos nem qualquer referência na imprensa da época a esse movimento de março de 1857. Nem nos livros sobre a história feminista estadunidense (que falam especialmente da luta por direitos civis, mas também mencionam algumas greves – e, se esta é uma referência,

deveria estar lá!), nem nas histórias do movimento trabalhista daquele país (que mencionam muitas greves de mulheres – mas não esta). O mesmo aconteceu com relação aos jornais da época: nenhum o mencionava. Soma-se a isso, o fato curioso de que a data caiu num domingo, o que tornava ainda mais improvável que uma manifestação desta monta pudesse ter ocorrido (PICQ, 2010). Ou seja, tudo indica que, ou este episódio jamais aconteceu; ou, caso tenha ocorrido, sua relevância foi tão ínfima que sequer foi registrado pela imprensa da época. Óbvio que isso o descredencia como marco para o DIM.

Esta constatação tornou a investigação ainda mais relevante e instigante. Ao final, o estudo liderado por Picq demonstrou que, na verdade, a escolha da data para o DIM foi um processo não muito simples ou homogêneo e que remonta à Segunda Conferência Internacional das Mulheres Socialistas (que precedeu a reunião da II Internacional), ocorrida em 26 de agosto 1910 em Copenhagen (Dinamarca). Foi aí que ocorreu, pela primeira vez na história, a definição de um dia internacional de mobilização das mulheres (mas ainda não o 8 de março).

Na ocasião, inspirada pela criação do *Women´s National Day* pelas mulheres socialistas nos Estados Unidos em 1909[3] (data escolhida em memória das mulheres vítimas da violência policial numa greve que aconteceu na cidade de Nova York um ano antes, em 1908), a ativista alemã Clara Josephine Zetkin apresentou uma proposição para que as mulheres socialistas de todos os países se mobilizassem anualmente para um dia de conscientização sobre a condição da mulher operária: seria o Dia Internacional da Mulher (PICQ, 2010). Ela foi prontamente apoiada por um dos maiores

[3] Curiosamente, é o mesmo ano do suposto incêndio na fábrica motivado por uma greve (cf. supra). No meu entendimento, isso deixa relativamente clara a associação feita, no imaginário coletivo (erro da imprensa da época?), entre os dois episódios, o que aconteceu ao longo de décadas. Isso poderia explicar porque muita gente ainda guarda esta referência como relacionada à origem do DIM.

nomes da luta do proletariado feminino no mundo socialista, a ativista russa Alexandra Kollontaï.[4]

> Em 1910, durante a Segunda Conferência Internacional das Mulheres Trabalhadoras, Clara Zetkin propôs a organização de um Dia Internacional das Trabalhadoras. A conferência decidiu que todos os anos, em todos os países, no mesmo dia seria comemorado o 'Dia da Mulher' com o slogan 'O direito de votar nas mulheres unirá nossa força na luta pelo socialismo'. (...) Só as mulheres, além dos loucos, permanecem sem este direito. (KOLLONTAÏ, 1920, tradução própria do francês).

Esta resolução foi tomada em acordo com as "organizações políticas e sindicais do proletariado, dotadas de consciência de classe", tendo sido endossada pela Internacional Socialista no dia seguinte (PICQ, 1977; 2000; 2010). Ainda segundo a historiadora, seu projeto político foi lançar luz sobre as demandas das mulheres, incluindo o direito de voto, "de acordo com a concepção socialista geral das questões das mulheres". Segundo a análise de Picq, Clara Zetkin seguiu uma estratégia dupla: levar em consideração as demandas das mulheres pelos líderes socialistas (que pouco se importavam com elas) e, ao mesmo tempo, impedir a influência das feministas sobre as trabalhadoras. Nesta mesma Conferência, decidiu-se criar grupos socialistas de mulheres em todos os países, recusando qualquer aliança com feministas "da burguesia" (PICQ, 2010). Além disso, a decisão estabeleceu também que o primeiro DIM seria celebrado com mobilizações por toda a Europa no ano seguinte, no dia 19 de março de 1911.

> Esta data não foi escolhida aleatoriamente. Nossas camaradas alemãs escolheram este dia por causa de sua importân-

[4] Clara Josephine Zetkin (1857-1933), foi uma líder do movimento socialista alemão e a principal líder do movimento internacional das mulheres trabalhadoras. Ela era dirigente e organizadora da seção feminina do Partido Social-democrata Alemão, foi correspondente em Paris (onde morava como refugiada política) do jornal Der Sozialdemokrat e fundou o jornal Die Gleichheit (*A Igualdade*, D´ATRI, 2004:16). Alexandra Mikhaylovna Kollontaï (1872 - 1952) foi uma líder revolucionária russa e teórica do marxismo, membro do partido bolchevique e militante ativa durante a Revolução Russa de 1917.

> cia histórica para o proletariado alemão. Em 19 de março do ano da Revolução de 1848, o rei prussiano reconheceu pela primeira vez a força da população armada e cedeu à ameaça de um levante proletário. Entre as muitas promessas que fez, que mais tarde deixou de cumprir, estava a introdução do direito de voto para as mulheres. (KOLLONTAÏ, 1920, tradução própria)

A partir de 1911, nos anos que precederam à eclosão da I Guerra Mundial, movimentos de mulheres proletárias se espalharam pela Europa e, particularmente, pela Rússia, entre 1913 e 1914. Em distintas cidades, as datas das manifestações relativas ao DIM variavam entre o final de fevereiro e início de março.

Alguns anos depois, a tradição socialista do DIM foi afetada pelo cisma dos trabalhadores ligados à Terceira Internacional (PICQ et all, 1977). Alexandra Kollontaï, em um texto publicado no Pravda em 1913, ofereceu uma explicação para a definição do 8 de março.

> Foi a primeira celebração, na Rússia, do Dia da Solidariedade Internacional entre as mulheres proletárias em 23 de fevereiro (no calendário Juliano; 8 de março no calendário Gregoriano) de 1913. Em São Petersburgo, este dia foi marcado por um chamado para uma campanha contra a falta de direitos econômicos e políticos das trabalhadoras, pela unidade da classe trabalhadora e pelo despertar da autoconsciência entre as trabalhadoras. (KOLLONTAÏ, 1913, tradução própria).

A data marcará definitivamente sua importância num episódio relevante: foi em 8 de março de 1917, em Petrogrado (hoje São Petersburgo), que greves e manifestações de trabalhadores fizeram eclodir a Revolução Russa, fato que é reconhecido pelos bolcheviques e pelo próprio Trotsky (como se depreende da citação a seguir, extraída de sua *História da Revolução Russa*). Eles fazem referência à data como sendo "o primeiro dia da Revolução Russa":

> O dia 23 de fevereiro era o Dia Internacional da Mulher.[5] Os círculos da social-democracia tencionavam festejá-lo segundo as normas tradicionais: reuniões, discursos, manifestos. (...) É evidente, pois que a Revolução de Fevereiro foi iniciada pelos elementos de base, que ultrapassaram a resistência de suas próprias organizações revolucionarias e que esta iniciativa foi espontaneamente tomada pela camada proletária mais explorada e oprimida que as demais – as operárias da indústria têxtil, entre as quais, deve-se supor, estavam incluídas numerosas mulheres casadas com soldados. (...) A 23 de fevereiro, sob a bandeira do Dia da Mulher, explode a insurreição das massas operárias de Petrogrado, de há muito amadurecida e contida. A primeira fase da insurreição foi a greve, que em três dias se estende a ponto de converter-se em greve geral. Este simples fato era suficiente para infundir confiança nas massas, e avante. A greve, assumindo um caráter cada vez mais acentuadamente ofensivo, combina-se com manifestações de rua que põem as massas revolucionárias em contato com as tropas. (TROTSKY, 2017: 129-35)

Segundo a leitura de Kollontaï (1920), endossada por Françoise Picq (2000; 2010), isso estabeleceu uma nova tradição que, embora não tenha sido apagada da memória do mundo socialista, apagou-se completamente na memória das sociedades capitalistas: o 8 de março se converteu num mote de mobilização das mulheres operárias. Por isso, após o final da Segunda Grande Guerra, em 1945, o Dia da Mulher passou a ser celebrado oficialmente em todos os países socialistas (PICQ, 2000). Foi somente em 1975 que a data foi adotada pela ONU como DIM. A partir de então, teve suas comemorações unificadas e levadas a todo o mundo.

Assim, um ponto que fica evidenciado nesta breve recuperação histórica, é que o DIM foi iniciativa do movimento socialista e não do movimento feminista (como hoje somos levados a crer), que era muito ativo na época. Segundo Picq, "*É precisamente para*

[5] Esta data indicada por Trotsky refere-se ao calendário Juliano (adotado pelos países de maioria Católica Ortodoxa – como é o caso da Rússia pré-revolução) e corresponde ao dia 8 de março, no calendário Gregoriano.

neutralizar a influência de grupos feministas sobre as mulheres do povo que Clara Zetkin propôs este dia" (PICQ, 2000; 2010). Acentuou, assim, a rejeição à aliança com as "feministas da burguesia" pelas razões supracitadas.

Mas como, então, nasceu e se consolidou o mito das costureiras de Nova York e por que sua precedência sobre o fato histórico de sua origem relacionada à luta operária socialista? Esta versão, segundo Picq, está ligada ao feminismo francês:

> É em 1955, no jornal ***L'Humanité***, que a demonstração de 8 de março de 1857 é citada pela primeira vez. E a origem lendária, transmitida todos os anos na imprensa, tem precedência sobre a realidade. Por que separar o 8 de março de sua história soviética? De acordo com uma das minhas suposições, Madeleine Colin, que então chefiava a CGT (*Confédération Géneral du Travail*) quis superar o domínio da UFF (***Union des femmes françaises***) e do Partido Comunista para que ele seguisse os seus próprios slogans durante 8 de março. A celebração comunista do Dia da Mulher se tornou muito tradicional e reacionária para o gosto dela. E é por isso que, ao se referir aos trabalhadores americanos, ela a apresenta sob uma nova luz: a da luta das mulheres trabalhadoras." (PICQ, 2000)

A socióloga Maria Lygia Quartim de Moraes afirma que a historiografia hegemônica buscou apagar e falsear o elo entre o feminismo e o socialismo nas origens do 8 de março, para produzir uma celebração mais domesticada e até comercializável do DIM (QUARTIM DE MORAES, 2018). Com isso, ocorreu um apagamento da data como estando ligada ao movimento operário e ao socialismo, prevalecendo uma visão romantizada e de mercado, ainda que sob a máscara dos direitos civis e do feminismo. Curioso é que, especialmente no contexto brasileiro, a data é profundamente marcada por campanhas publicitárias que, para além do estímulo ao consumo, ainda continuam colocando a mulher num lugar subalternizado, tradicional de sociedades patriarcais.

Entendido como se deu o processo de construção e ressignificação de uma versão da história, para a construção do argumento deste trabalho, vejamos algumas considerações sobre como opera o pensamento mítico, na leitura do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. Como se pretende demonstrar, o pensamento mítico possui elementos muito interessantes que nos ajudam a compreender o *modus operandi* deste processo de ressignificação histórica, o que será tratado na sequência.

O mito como lógica de pensamento

> O mito é a expressão de realidades inobserváveis em termos de fenômenos observáveis.
>
> (Edmundo Leach)

Mito é uma palavra cujo sentido é bastante difuso no imaginário das pessoas. Quando abordo o tema em sala de aula, pedindo aos estudantes que digam quais os seus possíveis sentidos, inicialmente, as respostas dão conta da abordagem mais comum: mito como histórias de deuses e heróis, geralmente relacionadas ao universo religioso, em várias sociedades (gregos, romanos, celtas, egípcios, povos indígenas etc.). Aparecem também outros sentidos que a palavra pode ter no senso comum: mito como algo não verdadeiro, fantasioso; ou então como uma referência de herói ou personalidade admirada, modelo a ser seguido (Marylin Monroe, Elvis Presley, Ayrton Senna, Mahatma Gandhi etc.). Ou ainda uma mistura dos dois: uma história que vira referência sobre uma nação, uma organização ou mesmo algum fato, como no caso da expressão do título deste ensaio "mito fundador".

Embora todas façam sentido (até por se vincular a sua raiz etimológica), essas acepções consideram o mito como produto, como narrativa. Um dos objetivos aqui é problematizá-las, espe-

cialmente quando nos leva a conceber o mito como uma simples oposição à verdade ou como algo desprovido de lógica, fruto de mentes simplórias. Uma manifestação do caráter fantástico e irracional do imaginário.

Este lugar do irracional atribuído ao mito, embora tenha nascido na Era da Filosofia Grega Pré-Socrática, tem uma herança mais próxima no Iluminismo (séc. XVIII) e no Positivismo (séc. XIX). Foi nesse momento que ele se firmou na nascente Antropologia em sua vertente Evolucionista, como aparece, por exemplo, no clássico *O Ramo Dourado*, do antropólogo britânico James George Frazer (1854-1941). Este é um dos primeiros trabalhos da área a tratar o mito como fenômeno propriamente cultural, associado aos rituais religiosos e ao pensamento dos homens então chamados "primitivos". Desde este momento, o mito tem sido bastante tematizado neste campo do conhecimento. Foi somente a partir de meados do século XX que o mito passou a receber um tratamento diferenciado tanto pela Antropologia, quanto pela História. Isso se deve, de um lado, aos trabalhos do cientista da religião romeno Mircea Eliade (1907-1986), para quem o mito, tomado como narrativa, deve ser considerado como repleto de significados que falam muito sobre a ordem social da cultura em questão. Do outro lado, o antropólogo belga Claude Lévi-Strauss que considera o mito como algo muito além de um produto do imaginário: é um processo da ordem do pensamento (uma operação mental) que, embora tenha a aparência de irracional, incongruente e incoerente, é tão lógico quanto aquelas formas que tradicionalmente assim identificamos (pensamento filosófico e/ou científico, por exemplo). Esta perspectiva repercutiu fortemente no tratamento do mito dado por pensadores igualmente de referência como o historiador e antropólogo francês Jean-Pierre Vernant (1914-2007) e o antropólogo estadunidense Marshall Sahlins.

Como visto acima, mito é uma palavra polissêmica e sobre sua etimologia, afirma a filósofa brasileira Marilena Chauí:

> mito vem do grego, *mythos*, e deriva de dois verbos: do vermo *mytheyo* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e do verbo *mytheo* (conversar, contar, anunciar, nomear, designar). Para os gregos, mito é uma narrativa feita para um público. (CHAUÍ, 1995:28).

Dados os objetivos deste ensaio, vou aqui tomar como referência a análise estrutural proposta por Claude Lévi-Strauss. Considerada como destaque na produção antropológica, não apenas pelo seu elevadíssimo grau de sofisticação e profundidade, mas pelo fato de tratar o mito no terreno da lógica e do pensamento racional, fugindo do estereótipo consolidado com o cientificismo moderno que considera o mito como um pensamento menor ou inferior porque desprovido de lógica. Como já dito, fruto de um imaginário não racional (LÉVI-STRAUSS, 1979:29). E, claro, como toda boa teoria, vai suscitar muitas leituras críticas a respeito de vários de seus aspectos, como na realizada pelo antropólogo estadunidense Marshall D. Sahlins a quem recorrerei, pela sua bela interpretação das relações entre mito e história.[6]

Se a Antropologia é, como diz o senso comum, a ciência do homem (esta categoria genérica e ampla), há de se compreender que, ao longo da história do pensamento ocidental, tenha havido uma incessante busca de universais, ou seja, aquilo que, para além da genética, nos configuraria como humanidade. Desde o advento da modernidade, no século XV, a racionalidade aparece como sendo esse universal possível que nos configuraria como "humanos". Este é o sentido profundo do antropocentrismo moderno.

---

[6] Mais recentemente, tem ganhado enorme destaque a obra de um herdeiro intelectual de Lévi-Strauss, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, que, junto com o francês Philippe Descola, vem consolidando uma teoria denominada Perspectivismo Ameríndio em que grosso modo segue na linha de demonstrar o principal objetivo de Lévi-Strauss: firmar a sofisticadíssima qualidade intelectual do pensamento das sociedades Ameríndias (que opera pela lógica do mito) e que este nada deixa a desejar a qualquer outra forma de pensamento. Já na década de 1980, Viveiros de Castro surgiu no cenário antropológico internacional com seu trabalho de doutoramento (Araweté, os deuses canibais). Defendida em 1985, esta pode ser considerada a etnografia embrião para a eclosão dessa teoria.

Ora, tendo como hipótese essa suposta racionalidade universal, a principal tarefa da Antropologia como uma ciência empírica, de observação (seu método, por excelência, a etnografia, é construído sobre esta base), seria justamente resolver esses dois problemas que, na verdade se convertem em um só. Afinal, demonstrar que somos todos humanos (sem graus e hierarquias evolutivas – como se passou a afirmar a partir do século XIX) é demonstrar que, para além da mesma carga genética (o que foi finalmente comprovado pelo Projeto Genoma) temos uma racionalidade com princípios de operação universais e que, portanto, deveria ser manifesta em todas as sociedades e épocas, por mais estranhas e bizarras que alguns sistemas de crenças e práticas possam parecer a certos olhares. Conseguir demonstrá-lo é jogar a pá de cal definitiva na sepultura do etnocentrismo e de todas as formas de hierarquizações entre as culturas, fenômeno cujo combate tem sido uma das veias militantes de muitos antropólogos, eu incluso.

Esta é a perspectiva presente no trabalho de Lévi-Strauss. Segundo ele, se for possível, por meio da comparação da gigantesca massa de produção etnográfica, encontrar elementos invariantes no imenso e variável mosaico de sistemas de pensamento e culturas que existem, seria um atestado quase inquestionável da existência de um princípio universal do gênero humano, especialmente no plano da racionalidade. Assim, nessa busca, ele vai se debruçar sobre duas formas aparentemente incoerentes e bizarras de instituições culturais criadas "desde sempre" pelo espírito humano: os sistemas de parentesco e o mito. Ambos devem ser compreendidos como sistemas de representação, organização do pensamento e atribuição de sentidos para a realidade. Nesse percurso, Lévi-Strauss erguerá um dos mais sofisticados edifícios do pensamento antropológico contemporâneo, o Estruturalismo (ou a Antropologia Estrutural).

É bem importante ressaltar que o que Lévi-Strauss se refere como "universal" não está na dimensão do conteúdo (ou seja,

elementos produzidos ou veiculados pelas culturas e que se repetiriam aqui e acolá), mas está na dimensão do continente, isto é, o que ele denominará de estrutura, referindo-se ao modo de operação da razão humana. Ao estudar as aparentes incoerências desses sistemas (histórias estapafúrdias, no caso do mio; regras de casamento bizarras, no caso do parentesco), o que ele tenta demonstrar é que a razão humana opera por princípios gerais que são universais e que poderiam ser encontrados por trás dessa aparente irracionalidade. Nesse sentido, a imensa miríade de manifestações culturais são variações na forma (na aparência), mas cujo modo de operação é regido pela racionalidade.

Exemplificando o argumento de maneira extremamente sucinta. Vamos, por exemplo, tomar a linguagem como fenômeno social. Por mais que as línguas do mundo variem, é possível, por trás desta variação, encontrar princípios universais e invariantes no seu modo de construção e operação. Inicialmente, como princípio mais geral, todas elas são ferramentas de comunicação (que obedecem à fórmula "alguém comunicando algo") e que operam de modo semelhante, o que as torna comparáveis. Embora o aparelho fonador humano possa emitir uma gama gigantesca de sons, todas as línguas do mundo estabelecem um número bem limitado de fonemas sobre os quais opera; a partir desta seleção, passa-se a um processo de análise combinatória desses sons (tomados um a um; dois a dois; três a três etc.) formando palavras; às palavras formadas são atribuídos sentidos; passa-se à classificação das palavras segundo sua funcionalidade (paradigma – designam coisas, qualidade, estado, modo etc.); em seguida, estabelece-se uma ordem lógica de comunicação (sintagma – as frases). Enfim, este princípio de operação simploriamente aqui descrito é a base racional universal sobre a qual todas as línguas do mundo são construídas, com sua enorme variação de forma e conteúdo. Observe que esta perspectiva recai sobre o processo lógico de operação (seleção e combinação de fonemas; atribuição de sentido formando palavras; estabelecimento

de funcionalidade dessas palavras; por fim, construção das frases com o sentido que se quer dar ao conteúdo comunicado) e não sobre os conteúdos da língua. Não existe língua criada por sociedades humanas em que não se encontrem estes princípios gerais. E isso, para Lévi-Strauss, seria uma evidência empírica de que a razão humana opera segundo um mecanismo universal.

Voltando ao ponto do argumento sobre a aparente irracionalidade em elementos da cultura. Como ele mesmo afirma, sobre mito e parentesco, em uma entrevista a um canal de televisão francês, em 1984:

> A análise do mito é uma busca do que é coerente naquilo que aparentemente é incoerente aos nossos olhos. Esse é o meu trabalho, tanto sobre as relações de parentesco quanto sobre o mito. Se eu me interessei pelos problemas relacionados ao parentesco é porque existem, segundo as sociedades, todo tipo de regras [de matrimônio] que parecem incoerentes e absurdas. Há uma sociedade que estabelecerá que (do ponto de vista de um homem) a única mulher com quem ele deverá desposar é a filha do irmão da sua mãe; e se ele quiser desposar a filha da irmã do seu pai isso seria a abominação, a desolação. Existe uma outra sociedade que lhe dirá exatamente o contrário. Ou ainda uma outra sociedade que dirá que a boa maneira de se casar é dividi-la em dois grupos e os homens do grupo A se casam com as mulheres do Grupo B; os do grupo B se casam com as mulheres do Grupo A. E haverá ainda uma outra que dirá "Não é nada disso!". É preciso dividir em vários grupos. É preciso que A dê suas mulheres a B; que B dê a C; que C dê a D e finalmente o último doe ao primeiro grupo.[7] E tudo isso parece incoerente. E se eu resolvi enfrentar esse problema foi porque eu me disse: "Não

[7] Sem entrar na polêmica de gênero aqui, esta sua ideia de colocar a mulher como objeto de circulação, de troca, foi bastante criticada pelas feministas a partir dos anos 1960. Lévi-Strauss se defendeu dizendo que se trata apenas de um modelo lógico e que nada mudaria se considerássemos os homens circulando, ao invés das mulheres. Entretanto, o que se registrou nas etnografias realizadas e que ele usou como base para sua análise foi a circulação de mulheres. De fato, pensemos apenas no modelo lógico. Esta análise está consolidada numa obra de 1949, As estruturas elementares do parentesco, um dos marcos da consolidação do estruturalismo como corrente teórica na Antropologia. Aqui foi reproduzida a sua fala tal como registrada na entrevista usada como fonte.

> é possível que os homens passem suas vidas na irracionalidade! Que se tenham passado séculos, milênios e centenas de milênios (porque o homem existe como ser racional há pelo menos dois milhões de anos)... E qual é a lógica que está por trás de tudo isso? E foi exatamente esta lógica que eu tentei encontrar. E com o mito foi a mesma coisa! É qualquer coisa de irritante, de lamentável, de perturbador quando se afirma que as pessoas, há cerca de dois milhões de anos, se contam histórias que não tem sentido, sem pé nem cabeça, que são absurdas, nas quais qualquer coisa pode acontecer. Eu me dediquei aos mitos, colocando-me o mesmo problema que pus ao parentesco: "Será que, de uma certa maneira, não existiria, por trás de tudo isso, uma lógica?[8]

O conteúdo expresso por este depoimento, dado quando sua obra sobre mitos já estava consolidada, aparece no seminal *O totemismo hoje* (LÉVI-STRAUSS, 1984), obra que lança, em 1962, as ideias que serão desenvolvidas em *O pensamento selvagem* (LÉVI-STRAUSS, 1976), publicado no mesmo ano. Precedido de alguns ensaios anteriores (entre os quais, destaca-se *A estrutura dos mitos*, publicado originalmente em inglês em 1955), esses dois livros serão o caminho para a maior e mais sofisticada investigação e análise sobre mitos já feita por um antropólogo e que resultará na potente *Mitológicas*, obra em quatro volumes, escrita ao longo de quase uma década e na qual ele analisa mais de 800 mitos de várias partes do mundo para demonstrar sua teoria: *O Cru e o Cozido* (1964), *Do mel às cinzas* (1966), *A origem das maneiras à mesa* (1968) e *O homem nu* (1971).[9]

Lévi-Strauss estudou os povos a quem chama de ágrafos (LÉVI-STRAUSS, 1986), contestando as afirmações de que esses

---

[8] Tradução própria de um trecho da entrevista que Claude Lévi-Strauss concede a Bernard Pivot (PIVOT, 1984).

[9] No Brasil, Mitológicas só teve sua publicação integral na segunda década do século XXI, lançada pela editora Cosac Naify numa bela edição. Além das aqui citadas, a definição estrutural de mito está presente em obras suas posteriores que se tornaram referência, como Mito e significado, publicada originalmente em inglês em 1978 (LÉVI-STRAUSS, 1979), A oleira ciumenta publicada em 1985 (LÉVI-STRAUSS, 1986) e História de Lince, publicada em 1991. As bases para esta análise estão presentes nos seminais "O Feiticeiro e sua magia", de 1949; "A eficácia simbólica", de 1949; "A estrutura dos mitos", de 1955 (LÉVI-STRAUSS, 2008).

povos são atrasados, menos evoluídos, selvagens ou primitivos ou, como afirmava o sociólogo francês Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), se encontravam na "infância mental da humanidade". O que ocorre é que eles elaboram um tipo de pensamento que funciona de modo distinto, porém análogo (em termos de operações mentais e lógicas), ao do pensamento científico característico da civilização ocidental. Este pensamento ele denominará de mítico (ou mágico):

> Entre magia e ciência, a diferença primordial seria, pois, deste ponto de vista, que uma postula um determinismo global e integral, enquanto que a outra opera distinguindo níveis, dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis. (LÉVI-STRAUSS, 1973, p.32).

> Não voltamos, contudo, à tese vulgar (...), segundo a qual a magia seria uma modalidade tímida e balbuciante da ciência: pois nos privaríamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou uma etapa da evolução técnica e científica. (...) O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, parte de um todo ainda não realizado; forma um sistema bem articulado; independente, neste ponto desse outro sistema que constituirá a ciência, exceto quanto à analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Em lugar, pois, de opor magia e ciência, melhor seria coloca-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (...), mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem, e que diferem menos em natureza que em função dos tipos de fenômenos aos quais se aplicam. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.34)

O mito, portanto, não é um processo cognitivo construtor de meras histórias fantásticas com ares do absurdo: são, antes, uma maneira de ordenar o caos da realidade a partir da experiência sensível e que combina os elementos desta mesma realidade de forma aleatória, assim como faz o *bricoleur*, artesão francês conhecido por montar suas obras a partir de fragmentos, partes e/ou peças de ou-

tros objetos, conferindo-lhe novos sentidos e significados totalmente descolados das funções anteriores de suas partes. O mais importante na análise do mito não é buscar nele uma função explicativa qualquer (que até podem ter mas que é, segundo ele, a sua "casca"), mas compreendê-los como espaço de construção de sentidos valendo-se de um emaranhado de metáforas e metonímias que, segundo Lévi-Strauss, é a linguagem operacional corrente nos mitos.

A esse respeito, ainda na entrevista a Bernard Pivot, ao explicar o que é o mito, ele esclarece:

> O mito é uma história que tenta dar conta, ao mesmo tempo, da origem das coisas, dos seres e do mundo, do presente e do futuro. E que procura, ao mesmo tempo, simultaneamente, tratar dos problemas que nos aparecem hoje, à luz do nosso pensamento científico, como se fossem heterogêneos, diferentes, uns em relação aos outros e são tratados como se fossem um só problema, para os quais se coloca uma só resposta. Um mito é, por exemplo, uma história que tentará explicar, ao mesmo tempo, porque o Sol está a uma boa distância da Terra (se fosse muito mais distante, seria a noite eterna; e se fosse mais perto o mundo seria destruído); ou então, porque um homem deve procurar sua esposa a uma boa distância (não muito longe, porque senão ela poderia ser uma estrangeira, uma inimiga ou uma feiticeira; mas também não muito perto, porque ele poderia ser culpável do pecado do incesto). E porque, do mesmo modo, as estações e os dias não se sucedem de forma muito acelerada, mas segundo um ritmo regular. Enfim, porque existe uma boa medida (isto é, um equilíbrio) tanto na ordem cosmológica, quanto na ordem meteorológica (a sequência das Estações), quanto na ordem social. Nós, com nossa preocupação científica (que nós herdamos de Descartes), aprendemos que é necessário dividir as dificuldades, particularizando-as, a fim de solucioná-las. Consideramos que são problemas completamente diferentes e que devem ser colocados cada um na sua perspectiva própria e solucionados em seus próprios termos. O mito, ao contrário, tenta colocar tudo numa única perspectiva. E encontrar uma resposta única para problemas que são diferentes. (PIVOT, 1984. Tradução própria)

Como forma de explicação objetiva das coisas, o pensamento mítico não é bem-sucedido, evidentemente. Nisso, a ciência é mais eficaz. Mas como forma de construção de sentidos e significado, ele extrapola a criatividade e a linguagem poética, campo no qual ele se firma com muito mais sucesso do que a racionalidade científica. É, portanto, com base na crítica ao tratamento superficial dado pela Antropologia até então ao fenômeno religioso do totemismo que ele elabora o conceito de "pensamento selvagem", ideia chave para a compreensão do pensamento mítico na abordagem estrutural. Como analisa o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, um dos maiores especialistas em seu pensamento, Lévi-Strauss demonstra, assim, que ciência, filosofia, arte, religião, mitologia, magia etc. constituem na realidade em um único eixo, que é, a busca humana pela construção do conhecimento. Por isso, prossegue Viveiros de Castro, antes de limitar-se a uma interpretação de mitos, em *Mitológicas*, Lévi-Strauss analisa as disposições universais do pensamento humano: ameríndio, europeu, asiático ou qualquer outro. Propõe uma teoria geral sobre a humanidade, na ordem do pensamento, por meio da análise do mito.

> O "pensamento selvagem" não é o pensamento dos "selvagens" ou dos "primitivos" (em oposição ao "pensamento ocidental"), mas o pensamento em estado selvagem, isto é, o pensamento humano em seu livre exercício, um exercício ainda não-domesticado em vista da obtenção de um rendimento. O pensamento selvagem não se opõe ao pensamento científico como duas formas ou duas lógicas mutuamente exclusivas. Sua relação é, antes, uma relação entre gênero (o pensamento selvagem) e espécie (o pensamento científico). Ambas as formas de pensamento se utilizam dos mesmos recursos cognitivos; o que as distingue é, diz Lévi-Strauss, o nível do real ao qual eles se aplicam: o nível das propriedades sensíveis (caso do pensamento selvagem), e o nível das propriedades abstratas (caso do pensamento científico). Mas a tendência, diz o autor, é que o pensamento científico, à medida em que avança, vá-se aproximando do pensamento selvagem, ao se mostrar capaz de incorporar as dimensões

> sensíveis da experiência humana em uma abordagem unificada, onde física e semântica não estão mais separadas por um abismo ontológico. Ou seja, o futuro da ciência não é se distanciar do pensamento selvagem, mas convergir com ele. (VIVEIROS DE CASTRO, 2009)

Esta trilha aberta por ele será uma importante via para pesquisas etnográficas sobre sociedades indígenas – particularmente na Amazônia – que procurarão demonstrar a consistência dessas ideias por meio de vários casos etnográficos: estes trabalhos têm demonstrado que, quando bem analisado e compreendido, o pensamento ameríndio revela um grau de elaboração e sofisticação tão elevado quanto, por exemplo, o pensamento grego pré-socrático.

Como se depreende da última frase de Viveiros de Castro na citação acima, a concepção do mito como forma de pensamento organizado e lógico (e não apenas como narrativas fabulosas) abre uma perspectiva abrangente na compreensão da nossa relação com a produção do conhecimento. De um lado, atribuímos à "ciência" (seja lá o que entendemos por este nome) a autoridade para definir verdades e validades. Do outro, frequentemente selecionamos aspectos dessas verdades e os combinamos para atribuir sentidos e significados a realidades que queremos legitimar. E o fazemos no melhor estilo bricolagem. Nesse movimento, interpretamos fatos históricos e verdades científicas muitas vezes com a rigidez típica do leito de ferro de *Procusto*.[10] A esse respeito, é o próprio Lévi-Strauss que nos chama a atenção:

> que utilização nós, homens comuns, fazemos da História? Aquele que é de esquerda vai ver o que se passou no Antigo Regime e na Revolução Francesa no século XIX de uma

[10] "Relativamente pouco conhecido, o mito do Leito de Procusto narra a história de um monstro que vivia, segundo a tradição, na serra Elêusis. Guardião de uma estrada, Procusto oferecia hospedagem aos viajantes, prometendo repouso confortável em uma cama perfeitamente ajustada ao tamanho do hóspede. No entanto, ao chegar em casa, Procusto oferecia-lhe uma cama de ferro, sólida e rígida que nunca era do tamanho do hóspede (ele tinha duas, em segredo): se ele fosse de estatura alta, o monstro oferecia-lhe uma cama menor, amputando-lhe os braços e as pernas para que coubesse no leito; se tinha pequena estatura,

> maneira muito diferente daquilo que um homem de direita vai ver. No fundo, será que nós não usamos a História do mesmo modo que os povos ágrafos usam o mito? Isto é, organizando-a de um tal modo que ela nos ajuda (pelo menos nós acreditamos que ela nos ajuda) a melhor compreender o nosso passado, nossa posição atual no mundo e as escolhas políticas que nós fazemos. (PIVOT, 1984. Tradução própria)

Tomando esta ideia como referência é que proponho pensar o fenômeno da distorção histórica e do negacionismo segundo esta possível leitura.

Negacionismo: compreendendo o conceito

Referências à análise da negação da realidade como forma de autodefesa ou autoproteção é um fenômeno relativamente antigo e bem estudado pela psicanálise (FREUD, 2014). Entretanto, no campo das ciências sociais esse tema vai entrar mais fortemente na pauta dos debates mais recentemente com a criação de um conceito dele derivado e com um significado sócio-histórico e político bem potente: negacionismo.

Como conceito científico, a literatura indica que o termo aparece pela primeira vez na obra *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, do historiador francês Henry Rousso (1987). Ao analisar a problemática relação francesa com seu passado de ocupação nazista (e as controvérsias que isso gerou para a história da França no século XX), Rousso colocou em questão o suposto caráter revisionista das teorias daqueles historiadores que questionavam a

---

ele o esticava até atingir o tamanho necessário, morrendo no processo. Segundo algumas versões, o estalajadeiro teria sido morto pelo herói Teseu que lhe aplicou o mesmo castigo que ele infligia a suas vítimas. A história do Leito de Procusto é uma boa metáfora para pensarmos a intolerância: como a cama de ferro de Procusto, muitas de nossas crenças são extremamente rígidas. Assim, quando a realidade nos apresenta fatos que vão de encontro a elas, nós preferimos mutilar a realidade para que ela caiba em nossas crenças e não alterar nossas crenças, incorporando novas verdades reveladas pela realidade." (Extraído de Jaime & Lucio, 2018:246).

existência, os efeitos e a extensão do Holocausto. Para ele, esses autores não estavam propondo uma "revisão histórica" (no sentido metodológico crítico da expressão), mas sim, a despeito de todas as evidências, provas, testemunhos, documentos, imagens etc., a simples negação de um dos maiores horrores já cometidos pela humanidade. Em síntese, a postura desses autores se refere tanto à contestação da intenção dos nazistas de exterminar os judeus quanto à forma com que este genocídio aconteceu (negando, inclusive os métodos de extermínio, como a existência das câmaras de gás, campos de concentração etc.). Nesse momento, ele propõe, então, substituir o termo "revisionismo" (até então empregado por esses próprios autores em questão para legitimar suas ideias) por um outro, que ele cria nesse texto: "negacionismo". Isso provocou um grande impacto na época porque, pela primeira vez, houve uma nominação de uma postura conhecida desde a década de 1960 (com relação ao Holocausto, mas que, como se viu em nota supra, existia desde o séc. XIX com relação à circunferência da Terra), e que ainda não havia recebido o devido tratamento por parte da historiografia e do campo científico como um todo.

A partir de Rousso, por extensão, o termo passou a ser utilizado para toda postura de simples contestação de teorias já plenamente consagradas por várias áreas científicas (não somente em História, mas também Medicina, Física, Geografia, Astronomia etc.). Assim, os chamados negacionistas são pessoas que rejeitam argumentos amparados em provas e em consenso científico, geralmente negando a validade dos rigorosos métodos científicos de análise sem, porém, apresentarem nenhuma prova, evidência ou mesmo métodos alternativos que comprovem suas afirmações. Constroem um edifício meramente retórico, valendo-se apenas do que os historiadores chamam de *hipercrítica*. Em seu conjunto, os negacionistas quando não chegam a negar expressamente, minimizam e/ou ressignificam, a partir desses arranjos retóricos, verdades muitas vezes incontestáveis (como o fato de que a Terra é esférica, por exemplo).

Segundo o historiador Ciro Flamarion Cardoso (1984), a hipercrítica como método de análise histórica foi introduzida pelo historiador francês Paul Veyne, que faz esta reflexão crítica numa linha antipositivista, questionando o cientificismo de alguns historiadores. Para Veyne, a realidade é um conjunto de acontecimentos dos quais só alguns se tornam objetos da ciência História. O que implica numa certa escolha, numa seleção do que será considerado histórico ou não. No entanto, seu argumento, embora altamente crítico, não desqualifica completamente a produção histórica, mas instaura um certo relativismo na sua objetividade. A História é como um romance e o historiador um romancista. O que vai ser narrado é fruto de sua escolha. Todavia, embora advogue para a História o lugar de narrativa longe, portanto, da ciência positiva, Veyne não abandona a necessidade de fundamentação do que se narra. E, portanto, provas, evidências etc. são essenciais. Postura esta, aliás, bem típica do movimento que veio a se constituir como pós-modernidade nas ciências em geral (e nas ciências humanas em particular), a partir de 1970, muito influenciado pela perspectiva hermenêutica introduzida pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) na década de 1960.[11] No campo da Antropologia, o mesmo movimento faz o antropólogo Clifford Geertz (1926-2006) – mais ou menos simultaneamente ao que Veyne faz para a História –, em 1978, quando publica *A interpretação das Culturas*, obra que inaugura a perspectiva hermenêutica na análise antropológica, considerada um marco na chamada Antropologia pós-moderna. Geertz vê a Antropologia não como *"uma ciência experimental em busca de leis, mas* [*como*] *uma ciência interpretativa em busca de sentido"* (1978:05). É pura hermenêutica. É, finalmente, a ciência assumindo-se com uma perspectiva de mito, no sentido lévi-straussiano do termo.

A hipercrítica, portanto, não é uma negação da História, mas uma proposta de sua relativização em relação ao paradigma positivista (moderno, portanto) em que boa parte das ciências se encon-

[11] Para um aprofundamento sobre o conceito de pós-modernidade, remeto à obra seminal que instituiu o conceito nas ciências humanas (Lyotard [1979], 2009).

tra. Por isso, é coerente com as características da pós-modernidade no campo científico como um todo.

A despeito da profundidade e seriedade com que este debate acontece a partir da década de 1970, pensadores com vieses ideológicos muito fortes subverteram e perverteram esse conceito, tornando a hipercrítica um excesso gratuito e sem fundamento de crítica a verdades históricas. E encontraram em mentes menos profundas e sérias um terreno fértil onde proliferaram rapidamente. Se não é possível afirmar verdades objetivas e cabais, nada é válido. E, quando nada é válido, tudo o é. Uma crítica sem método claro, geralmente manipulando verdades por meio da utilização indevida de textos e documentos (costurando intencionalmente detalhes, deslocando-os do contexto) a fim de instaurar a dúvida leviana. E, em seguida, apresenta suas verdades com um teor ideológico muito forte, associadas a interesses de poder (seja político, moral e/ou econômico). Um espécie de niilismo gratuito no campo do saber.

É importante ressaltar que isso é bem distinto da habitual postura crítica que todo cientista precisa ter diante das verdades e descobertas em qualquer campo. Tal abordagem procura, de fato, verificar por meio de múltiplas fontes e métodos consagrados e aceitos, a veracidade de fatos históricos ou descobertas científicas, ou ainda rever certas conclusões a partir de novas descobertas. Esta perspectiva crítica que leva à revisão de pressupostos científicos é o que caracteriza propriamente o que se chama de revisionismo. Nesse sentido, tanto a hipercrítica quanto o revisionismo como métodos de esclarecimento científico estão presentes tanto nas ciências naturais (física, química, biologia, medicina etc.), como nas ciências humanas (História, Antropologia, Sociologia etc.). E são bem distintos do negacionismo.

Ainda sobre a construção do conhecimento científico, é importante sempre ter em mente a distinção entre verdades objetivas e verdades absolutas. A ciência se pauta pela busca de verdades

ancoradas na realidade do objeto pesquisado, investigado. Daí a natureza do conhecimento produzido ser objetiva (relativa ao objeto). Não são verdades fundamentadas nas opiniões/crenças dos sujeitos de investigação. Para serem afirmadas, portanto, é preciso que se demonstre quais as bases objetivas dessas verdades. Daí a importância do método.

Partindo do pressuposto de que o que chamamos de realidade guarda sempre elementos a serem descobertos/conhecidos (uma vez que a condição de onisciência não é inerente ao ser humano), nenhuma área científica constrói um conhecimento cabal, final e incontestável, novas descobertas abrem novas portas ao conhecimento e, com isso, a necessária consequência lógica de rever alguns conceitos e verdades estabelecidas. Mas a contestação, no campo científico, se dá por meio de métodos, provas, evidências ou até mesmo deduções lógicas. Nenhuma ciência proclama verdades absolutas e incontestáveis: isso é prerrogativa da postura dogmática, frequentemente presente na esfera religiosa ou ideológica. Aí, verdades não são afirmadas: são decretadas. No campo científico, todas as verdades estabelecidas, embora sejam válidas naquele momento diante das evidências até então disponíveis, podem e devem ser checadas e revistas constantemente, frente a novas descobertas. Ao contrário do que argumentam os negacionistas, isso não constitui em uma fragilidade do campo científico. Muito pelo contrário: é uma sua força, uma vez que o que caracteriza a ciência é justamente a busca de ampliação de novos conhecimentos, sempre se cercando de fundamentos, métodos, evidências e demonstrações.

Em síntese do exposto até aqui, podemos dizer então que o revisionismo histórico é caracterizado pela postura crítica de revisão dos pressupostos científicos baseado em critérios, e convenções estabelecidos pela comunidade de cientistas. O negacionismo, por sua vez, é um conjunto de negações (e a consequente afirmação antitética) construídas com base retórica, sem o mínimo de evidência empírica nem métodos minimamente referendados

pela comunidade científica, muitas vezes guardando contradições gritantes com dados da realidade, mas que são costuradas ideologicamente para atender a certos projetos de poder.

Como nos lembra Eric Hobsbawn a respeito da História (1998):

> A história é matéria-prima para as ideologias nacionalistas ou étnicas ou fundamentalistas, tal como as papoulas são a matéria-prima para o vício da heroína. O passado é um elemento essencial, talvez *o* elemento essencial nessas ideologias. Se não há nenhum passado satisfatório, sempre é possível inventá-lo. De fato, na natureza das coisas não costuma haver nenhum passado completamente satisfatório, porque o fenômeno que essas ideologias pretendem justificar não é antigo ou eterno, mas historicamente novo. Isso é válido tanto para o fundamentalismo religioso em suas versões atuais [...] quanto para o nacionalismo. O passado legitima. O passado fornece um pano de fundo mais glorioso a um presente que não tem muito o que comemorar. (p. 17)

Esse é o terreno sobre o qual opera o negacionismo. Do ponto de vista dos seus atores, o que se percebe no negacionismo é que, de um lado, tem-se frequentemente estudiosos, pessoas de alguma forma ligadas à produção do conhecimento, mas que por algum motivo ideológico (geralmente ancorados em interesses ligados ao poder), constroem e sustentam essa contestação do campo científico sem método e sem precisão. Do outro, frequentemente essas ideias fertilizam em mentes muito medianas, pessoas que podem até ter um certo nível de formação intelectual, mas que sucumbem a manipulações político-ideológicas para firmar posições previamente estabelecidas. Nesse sentido, sendo suas crenças extremamente fortes e consolidadas, buscam nessas pseudoteorias o fertilizante de que precisam para consolidar e fortalecer suas crenças, adaptando a realidade para que nelas caiba, à semelhança de um *Leito de Procusto*. Isso acentua o caráter profundamente ético-moral das posturas negacionistas como revelado pelo antropólogo Didier Fassin, ao analisar o fenômeno com relação à AIDS

na África do Sul. Ele identifica a negação como um dos elementos centrais das controvérsias desenvolvidas naquele país e indica este caráter moral aí presente:

> [...] negação como negação de uma verdade (que a doença é causada por um vírus transmitido) com consequências deletérias (a recusa de usar medicação que essas pessoas consideram, na melhor das hipóteses, ineficiente; na pior, perigosa). A palavra negação em si é geralmente apresentada por aqueles que a usam como sendo meramente factual, mas tem um caráter prescritivo e polêmico. Prescritivo, porque estabelece um lado para a verdade e outro para a falsidade: proclama a própria verdade e coloca o outro no lugar do erro. Polêmico, porque também constitui um lado para o bem e um para o mal e, portanto, sempre resulta em uma acusação.
>
> Ambas as dimensões se tornam evidentes no fato de que as pessoas constantemente deslizam da "negação" (a observação empírica de que realidade e verdade são negadas) para o "negacionismo" (uma posição ideológica pela qual alguém sistematicamente reage recusando a realidade e a verdade). Esta é uma mudança extremamente significativa, já que a postura negacionista é geralmente reservada para as formas de sanção moral da negação, em particular as que dizem respeito ao genocídio. (FASSIN, 2007, p.115; tradução própria)

Ao negar verdades consagradas, os esquemas simbólicos previamente concebidos em forma de crenças, revelados no plano de organização do pensamento (como um recorte mítico), são ressignificados e atualizados justamente quando rompem regras. Recusam, assim, o lugar do campo científico como aquele que constrói verdades passíveis de crenças porque demonstráveis/comprováveis, colocando o campo do discurso como o único possível não somente para a proclamação mas para o estabelecimento dessas verdades.

Considerações finais

Para finalizar esta reflexão, trago aqui a perspectiva analítica presente na obra de Marshall Sahlins. Como Lévi-Strauss, ele reconhece que os mitos fazem parte de um arcabouço lógico tão racional quanto o pensamento científico. Sahlins, no entanto, proporá uma abordagem diferente para sua análise que vai incidir sobre a relação entre mito e história a partir dos conceitos de estrutura e evento. Para ele, a estrutura possui um caráter dinâmico, sujeita à construção de significado que é historicamente feita pelos atores de um dado grupo cultural. Propõe, assim, uma síntese entre essas duas categorias com o conceito de "estrutura de conjuntura": *"um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático"* (SAHLINS, 1990:160).[12] O evento não existe sem o sistema simbólico e isso torna a estrutura de significado compatível com a dinâmica da história: ao mesmo tempo em que significa os eventos, ela é ressignificada por eles; estes, por sua vez, são reinterpretados (pelos atores sociais) criando novas estruturas. Uma lógica que opera como uma fita de *Moebius*.

Resumindo, esquemas de significação de uma determinada cultura (ou grupo sociocultural) – os quais fazem parte do que ele chama de arcabouço estrutural – são submetidos à atualização na vivência das pessoas, produzindo, nesse processo, transformações nessa mesma estrutura.

É assim que, no caso aqui tratado (as implicações sócio-históricas sobre a origem e significado do DIM) embora a realidade (o evento, os atores, o local e a data em que surgiu) e o campo científico (a História) nos forneçam informações que podem ser demonstráveis e comprováveis, na construção do jogo de forças sociais o que conta, no fundo, são os sentidos conferidos a elas a partir de

[12] Ideia originalmente apresentada na sua obra referência sobre o tema Metáforas Históricas e Realidades Míticas (SHALINS, [1981] 2008).

uma reconstrução narrativa que subjugou os fatos relegando-os ao esquecimento. A luta das mulheres operárias socialistas foi, então, subsumida pela luta por direitos civis. Evidentemente que as duas lutas são legítimas e ocorreram. Ambas são importantes para uma crítica da subalternização histórica da condição feminina. Uma mais identificada com as sociedades liberais capitalistas; a outra, com as sociedades socialistas e comunistas. Uma está historicamente ligada ao surgimento do DIM; a outra, não. E isso sustentou a criação de uma ordem social calcada nos valores que estas significações consolidaram. O que se constata é que o próprio campo científico (a História) foi submetido a um ordenamento cultural, tornando-se fruto de esquemas simbólicos no tratamento dos fatos. Estes, manipulados por atores sociais, organizaram a interpretação dos eventos, produzindo uma visão específica sobre eles, adaptando-os àqueles esquemas. Há um mecanismo de construção articulado entre uma adequação das alterações de ordem histórica (aqui, a ciência) e os esquemas simbólicos previamente formulados no campo ideológico (social e político, portanto). A ciência é, então, como o mito, uma construção de significado.

Para os negacionistas, ocorre algo como lembra Sahlins para os havaianos, "*...esses eventos estão longe de serem únicos ou novos; ao contrário, são imediatamente percebidos dentro da ordem recebida da estrutura como sendo idênticos aos originais.*" (Sahlins, 1990:82). Esses grupos não fazem senão atualizar em sua versão da história os preceitos existentes nessa ordem estrutural das crenças e valores que os configuram como grupos. Com isso, tentam modificá-la – a estrutura –, adequando-a à nova realidade, produzindo novos preceitos. Aqui, especificamente, não estamos falando da cultura como um todo (no seu sentido mais amplo e geral), mas de construções ideológicas com propósitos bem direcionados no capo da política e da religião. Este é o terreno onde operam as distorções históricas e o negacionismo.

O problema, como esta reflexão procurou mostrar, é que esse mecanismo abre a brecha para a reconstrução (ou até mesmo invenção) de fatos a partir de recombinação de informações, criando relatos com ressignificações atendendo a propósitos específicos, ligados a formas de dominação.

Uma vez que o termo mito foi aqui utilizado no sentido das operações lógicas que levam a esses mecanismos de construções e reconstruções de sentido e significado, pode até manter, pelo menos por aproximação, a ideia do senso comum de associar seu resultado (produto) a algo não verdadeiro. Entretanto, é muito mais do que uma simples falsidade. Trata-se de um sofisticado arranjo proposital de elementos da realidade, ainda que não totalmente conscientes por parte de seus atores. Uma não verdade construída com o propósito de se tornar uma verdade aceita, aproximando-se do conceito contemporâneo de pós-verdade.

Foi assim que, utilizando-se deste mecanismo lógico, consolidou-se no imaginário social (incluindo aí meios de comunicação reconhecidos como veículos credenciados de informações) um significado para o DIM totalmente descolado de suas origens e propósitos. Esse significado apagou no imaginário ocidental um conflito que evidencia uma relação tensa de alteridade (mulheres feministas e mulheres operárias; mundo capitalista e mundo socialista; direita e esquerda), com o consequente apagamento da categoria mulheres operárias, uma vez que esta ficou subsumida (no imaginário social) na categoria feministas.

Esqueceu-se completamente que, como afirma Françoise Picq, o Dia Internacional da Mulher é uma data comunista, não capitalista.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Le-

tras, 2008.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Uma introdução à História*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática. 1995.

D´ATRI, Andrea. *Pan y rosas: Pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalism*. Buenos Aires: Ediciones Las armas de la crítica. 2004.

FASSIN, Didier. *When Bodies Remember: experiences and politics of AIDS in South Africa*. Berkeley: University of California Press. 2007.

FREUD, Sigmund. (1925). *A negação*. São Paulo: Cosac Naif, 2014.

GEERTZ, Clifford (1973). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978.

HOBSBAWN, Eric. J. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

JAIME, Pedro; LUCIO, Fred. *Sociologia das organizações: conceitos, relatos e casos*. São Paulo: Cengage Learning. 2018.

KOLLONTAÏ, Alexandra Mikhaylovna. 'Women's Day´ February 1913. In: *Selected Articles and Speeches*. (First Published: Pravda, No. 40(244), 17 February, 1913, St Petersburg). Progress Publishers, 1984. Disponível em: < https://www.marxists.org/archive/kollonta/1913/womens-day.htm>, acessado em 06/11/2019;

____ *La journée Internationale des femmes*. Paru dans Mezhdunarodnuy den' rabotnitz, Moscou 1920. Disponível em < https://www.marxists.org/francais/kollontai/works/1920/00/journee_femmes.htm>, acessado em 06/11/2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional. 1976.

___ *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70. 1979.

____ "O totemismo hoje". In: *Os pensadores: Claude Lévi-Strauss*. São Paulo: Abril Cultural. 1984.

___ "Natureza do pensamento mítico". In: *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p.214-28.

___ *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 221-48

LYOTARD, Jean-François (1979). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio Editores. 2009.

PICQ, Françoise. "Le mythe des origines à propos de la journée internationale des femmes". *La Revue d'en face*. N. 12, Automne 1982. Disponível em: < http://francoisepicq.fr/le-mythe-des-origines-a--propos-de-la-journee-internationale-des-femmes/>, acessado em 05/11/2019.

____ Journée internationale des femmes: à la poursuite d'un mythe. *Travail, genre et sociétés*. Paris: La Découverte. 2000/1 (N° 3), p. 161-8. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2000-1-page-161.htm#no1> Acessado em 04/11/2019.

____ *Histoire de la Journée internationale des femmes – Démêler le vrai et le faux*. Le Journal du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Paris. 2010. Disponível em: <http://francoisepicq.fr/histoire-de-la-journee-internationale-des-femmes-demeler-le--vrai-et-le-faux/>. Acessado em 04/11/2019.

PICQ, Françoise; CONTRERAS, Josée; DESRUMAUX, Anny; FAURÉ, Christine; KANDEL, Liliane. "Journée internationale des femmes, Attention ! Une commémoration peut en cacher une autre ?". *Histoires d'Elles*, n° 0, 8 mars 1977. Disponível em < http://francoisepicq.fr/histoires-delles/>, acessado em 05/11/2019.

PIVOT, Bernard. *Entretien: Claude Lévi-Strauss définit les mythes*. Ina.fr. Entrevista realidada em 04 de maio de 1984. Disponível em:

<https://www.ina.fr/video/I06292955/claude-levi-strauss-definit--les-mythes-video. html>. Acessado em: 04/11/2019.

QUARTIM DE MORAES, Maria Lygia. *As origens comunistas do 8 de março.* 2018. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?-v=bL5ZiCA5qTk>, acessado em 06/11/2019.

ROUSSO, Henry. *Le syndrome de Vichy: de 1994 à nos jours.* Paris: Edition de Seuil. 1987.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1990.

____. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich* (1981). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2008.

TROTSKY, León. A história da Revolução Russa. Vol. 1: a queda do tzarismo. Brasília: Edições do Senado Federal. 2017.

VEYNE, Paul. "Os conceitos em História". In. SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Teoria da História*. São Paulo: Editora Cultrix, 1976. pp.120-134.

____. "Tudo é histórico, portanto a história não existe". In. SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Teoria da História*. São Paulo: Editora Cultrix, 1976. pp.45-55.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais.* Rio de Janeiro. Anpocs/Jorge Zahar Editor. 1986.

____ "Perspectivismo e multiculturalismo na América Indígena". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*". São Paulo: Cosac Naify. 2002. p. 345-400.

____ *Entrevista.* Portal Com Ciência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. SBPC. 2009. Disponível em: < http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section =8&tipo=entrevista&e-

dica0=46> Acessado em 04/11/2019.

____ *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu-N1 edições. 2018.

FUGIDIA ETERNIDADE

memória e fotografia na era da internet

Paulo Niccoli Ramirez

A internet[1] tornou o eterno fugidio. Se há alguma distinção que permita compreender a peculiaridade da internet em relação aos demais meios de comunicação e mesmo de outras manifestações da arte ela diz

[1] Castells define a Internet nos seguintes termos: "A Internet é um meio de comunicação que permite, pela primeira vez, a comunicação de muitos com muitos, num momento escolhido, em escala global. Assim como a difusão da máquina impressora no Ocidente criou o que MacLuhan chamou de a "Galáxia de Gutenberg", ingressamos agora num novo mundo de comunicação: a Galáxia da Internet. O uso da Internet como sistema de comunicação e forma de organização explodiu nos últimos anos do segundo milênio. No final de 1995, o primeiro ano de uso disseminado da *world wide web*, havia cerca de 16 milhões de usuários de redes de comunicação por computador no mundo. No início de 2001, eles eram mais de 400 milhões; previsões confiáveis apontam que haverá cerca de um bilhão de usuários em 2005, e é possível que estejamos nos aproximando da marca dos dois bilhões por volta de 2010, mesmo levando em conta uma desaceleração da difusão da Internet quando ela penetrar no mundo da pobreza e do atraso tecnológico. A influência das redes baseadas na Internet vai além do número de seus usuários: diz respeito também à qualidade do uso. Atividades econômicas, sociais, políticas, e culturais essenciais por todo o planeta estão sendo estruturadas pela Internet e em torno dela, como por outras redes de computadores. De fato, ser excluído dessas redes é sofrer uma das formas mais danosas de exclusão em nossa economia e em nossa cultura" (CASTELLS,2003, p.8).

Paulo Niccoli Ramirez é formados em filosofia (USP) e ciências sociais (PUC-SP), com mestrado em sociologia e doutorado em antropologia (ambos pela PUC-SP). Atualmente é professor da ESPM, FEI, Escola de Sociologia e Política de São Paulo e ministra cursos na Casa do Saber. É autor do livro *Sérgio Buarque de Holanda e a dialética da Cordialidade*.
E-mail: paulo.ramirez@espm.br

respeito à dissolução do eterno, fez da memória algo que visa o desaparecimento, embora sua pretensão original seja permitir o livre acesso e fixar um volume infindável de informações e dados nas redes. Se, por um lado, há com a internet a intenção de garantir a consulta de registros dos mais diversos (vídeos, fotografias, documentos, músicas, livros, jornais, revistas, etc.) e de diferentes culturas e épocas da história da humanidade, por outro lado, essa avalanche de informações disponíveis produz paradoxalmente não só a compressão da noção de tempo e de espaço nos indivíduos, como também o esquecimento e relações sociais efêmeras.

A internet apresenta relações dúbias com a memória, sobretudo quando pensamos nas fotografias criadas a partir de smartfones, oscilando entre o registro do passado e seu desaparecimento. Demonstraremos que a internet é herdeira das dinâmicas da oralidade que torna o passado flutuante e impossível de ser fixado, mas também é herdeira de outras formas de comunicação ou expressão, do artesanato, pintura, passando pela escrita à Tv, entre outros, que visam tornar o passado estático. Dessa contradição entre o que deveria ser permanente, fixo e eterno com um passado que se mantém fluído, prestes a se metamorfosear ou mesmo desaparecer faz da internet e das redes sociais um meio comunicação dos mais peculiares já experimentados.

Desde que a oralidade deixou de ser a única maneira de expressão simbólica em nossa espécie, outras formas de comunicação surgiram ao longo do tempo e permitiram fixar conhecimentos, crenças e o cotidiano fossem em artigos artesanais (vasos, roupas, túmulos, armas, pinturas, esculturas), livros (hieróglifos e escrita alfabética) ou em formas mais modernas como jornais, revistas, panfletos, daguerrótipos, vitrolas, fotografias, Tv, telégrafo e rádio. É bem verdade que o rádio dependeu dos gravadores para fixar a oralidade, isto é, produzir a memória oral tal qual foi pronunciada; e é a partir da oralidade que podemos entender como a internet dissolve o passado e mantém relações ambíguas com a memória,

sobretudo quando estudamos o fenômeno das fotografias nas redes sociais.

A oralidade,[2] que possui a musicalidade como ancestral mais distante e o telefone (inventado em 1876 por Graham Bell) e os celulares (década de 1990) como herdeiros mais modernos, não permitem por si só fixar o pretérito, senão fazer com que ele esteja voltado ao futuro, torna-o movediço e sujeito a se metamorfosear. Benjamin em seu ensaio sobre *O narrador* demonstra que quando narrada oralmente, a memória e os conteúdos que constituem a tradição de um grupo social estão em movimento. Por exemplo, não há versão original dos mitos nas sociedades que não dominam a escrita. A narração oral faz com que a memória ou as lembranças estejam em transformação permanente no presente, de modo que não é possível constatar o que é original, primeiro ou mesmo dizer "foi exatamente isso que ocorreu". A riqueza da oralidade está no fato de que narrar e expressar a memória do passado representa contá-la sempre de uma nova maneira, permitindo ao narrador impregnar a sua marca ou sua assinatura no seu relato. Caso não gravemos as conversas feitas nos telefones não há como tornar estáticos os seus registros. A tendência é que a memória ou o passado sejam uma reconstrução mediada pelos sentimentos atuais e não necessariamente uma descrição do pretérito tal como ocorreu. O passado é sempre uma construção do presente principalmente quando narrado oralmente, o que se acentua quando desprovido de tecnologias que o permitam fixá-lo, como os gravadores ou mesmo livros. As estações de rádio deixaram de conviver com esta

[2] Nesse caso a linguagem de sinais parece compartilhar das mesmas estruturas da linguagem oral, sendo os gestos e movimentos corporais relativos a cada sociedade e temporalidade. Por isso, faz-se importante o registro em livros da linguagem de sinais, a fim de tentar fixar o seu significado, tal como no passado foi feito com poemas narrados oralmente, caso da *Ilíada* e *Odisseia*, que passaram do registro oral ao escrito entre os gregos na Antiguidade, provavelmente por volta do século VIII ou VII a.C. No entanto, o registro em livros da linguagem de sinais não impede que os gestos e movimentos corporais estejam sempre adquirindo e readquirindo novos significados e muitas vezes abandonando os anteriores, o que demonstra seu caráter fluído e de não preservação de um original. Valeria aqui mencionar que há sotaques corporais que variam conforme o país, região ou mesmo pequenos grupos humanos que dominam esta forma de linguagem.

questão com a possibilidade de gravar, portanto, fixar as transmissões realizadas ao vivo.

As demais formas de comunicação que não orais - ou ao menos que possam ser traduzidas em elementos materiais - fixam o passado, criam o que podemos chamar aqui de memória estática. Ainda que uma fotografia, um texto, uma escultura ou um filme estejam abertos a múltiplas formas de interpretação e por isso são sempre dinâmicos, de modo que o que dizer sobre eles pode variar segundo a temporalidade, a sociedade ou o indivíduo, os seus registros são estáticos e dependem dessa condição para existirem, pois imobilizados tornam-se acessíveis ou passíveis de serem consultados tal como ocorreu ou como foram registrados. Portanto, são registros estáticos aqueles que se materializam revelando o passado independentemente de quais sejam as adjetivações e variações de significados que se atribuam a eles.

As formas de comunicação não orais e suas mais variadas formas de manifestação possuem, portanto, a tendência de ser estáticas porque são fixadas em elementos visuais ou registros que eternizam conteúdos como é o caso de gravadores de áudio. Mesmo fixados e tornando-se estáticos, esses tipos de registros permitem significações e interpretações dinâmicas, isto é, possuem variações a respeito de suas compreensões e significados. Já as formas de comunicação orais quando desprovidas de elementos de fixação, sobretudo em sociedades que não dominam a escrita, ou que pouco desenvolveram elementos artesanais, ou que não possuem indústria cultural (sem gravadores, por exemplo), o passado narrado tende a ser fluído, modificando-se conforme a interpretação do presente, posto que carece do registro estático do que se pode considerar como sendo original ou ao menos um registro imutável de um dado da realidade.

Registrar diferentes elementos da própria existência sempre foi algo considerado importante para diferentes sociedades. A

oralidade tem essa intenção, mas a realiza de maneira dinâmica, uma vez que os registros não são estáticos, nem físicos. Ainda que sem desenvolver a escrita, essas sociedades fixaram a memória por meio de diversas formas de simbolizar o passado (citamos acima os artigos artesanais como exemplo).

A Revolução Industrial permitiu não só o desenvolvimento de métodos de produção em série de mercadorias físicas, mas também de bens culturais e a possibilidade de ampliar a quantidade de registros estáticos. Esse fenômeno foi descrito por Benjamin como "reprodutibilidade técnica",[3] o qual fez com que a obra de arte e a comunicação perdessem seu caráter único, ou seja, desvincularam a apreciação do aqui e agora, não há mais necessidade da versão única, não sendo mais preciso estar diante de Mona Lisa, por exemplo, para contemplá-la, pois temos a possibilidade de reproduzi-la com fotografias, vídeos, etc., devido ao avanço tecnológico, isto é, da reprodutibilidade técnica.

As tecnologias de comunicação são caracterizadas pela expansão da reprodução de elementos estáticos de modo massivo, tornando a informação amplamente acessível ao lado de seu registro estático. Ainda que representem por isso formas de memória estática, a novidade trazida pela Revolução Industrial diz respeito à reprodutibilidade e expansão da possibilidade de acesso ao bem cultural, mesmo que fisicamente distante do original. Desde um jornal ou revista impressos até a TV houve a definitiva ascensão do registro visual estático, enquanto que o registro oral e dinâmico passou a perder sua preponderância, mesmo porque passou a ser também registrado de maneira estática, como é o caso dos gravadores e câmeras de vídeo.

[3] BENJAMIN, Walter. "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica". In: *Obras Escolhidas 1*. São Paulo: Braziliense, 1985, pp.165-196.

Benjamin em seu ensaio "O narrador"[4] nos alerta para a perda da experiência da oralidade, ou seja, a ascensão da industrialização trouxe a dissolução de sentimentos, interpretações do presente sobre o passado e a ausência de um original que dirigia a narração à tentativa de permanente ressignificação desse passado. Por isso, Benjamin reflete sobre a existência da aura nas formas de transmissão oral, agora em risco com a introdução da linguagem jornalística e formas de socialização decorrentes da industrialização. Dotada de aura, a narração oral permite que o passado se atualize no presente, presentificando-o segundo novas vestes que permeiam os sentimentos em torno da atualidade histórica. Esse percurso depende da habilidade dos narradores, dos contadores de história que tomam o passado e fazem da memória sempre algo de novo e com algo a ser acrescentado em relação à narração anterior.

Na visão de Benjamin, a vida moderna e a industrialização fizeram com que a experiência (*Erfahrung* em elemão) passasse a ser substituída pela vivência (*Erlebnis*), movimento tipicamente verificável quando comparamos um narrador que oralmente transmite uma história tradicional e um apresentador de telejornal ou mesmo a linguagem de um texto jornalístico, geralmente carentes de afetos e banhados por uma linguagem mecânica, seca, vazia, sem aura. Apesar de termos hoje em maior abundância o que chamamos de registros estáticos, paradoxalmente a memória viu-se numa condição de esvaziamento, perda da capacidade de contemplação, perda da experiência e ascensão do esquecimento, uma vez que o registro é dado e sucedido por tantos outros de maneira permanente, tornando o ouvinte ou espectador anestesiados devido ao imenso volume de informações que chegam até ele.

Benjamin ao diferenciar os termos vivência e experiência aponta para a ideia na qual a primeira é caracterizada pelo esquecimento, apesar de certa repetição (*infernal* dirá no livro das *Passagens*) oferecida pela reprodutibilidade técnica. O paradoxo da

[4] BENJAMIN, Walter. "O narrador". In: *Obras Escolhidas I, op.,cit,* pp.197-221.

vivência está na repetição exagerada que convive com o fenômeno do esquecimento amplamente verificável quando um sujeito está diante do oceano de notícias, nomes e enredos de novelas, sequências de filmes, séries, permitindo um anestesiamento da percepção e incapacidade de fixar conteúdos na memória, ainda que os registros sejam estáticos. Trata-se evidentemente de um paradoxo entre o registro estático e o esquecimento, entre o que está acessível e registrado de modo imutável e a ausência de lembrança.

Já a experiência, sobretudo a que remonta às narrativas orais (mas que não deixam de estar presentes em outras manifestações estáticas da arte), apresentam aura por possuírem seu caráter único, o que significa dizer que a experiência criava tamanha sensibilização dos ouvintes e espectadores a ponto de que os registros, mesmo dinâmicos, permaneciam na memória daqueles que os recebiam, isto é, os receptores. Estes últimos, futuramente ao transmitirem o enredo absorvido para outros tantos recriavam a história à sua maneira de forma artesanal, impregnando suas experiências de vida e de narração a serem passadas adiante a tantos outros, fornecendo o caráter fluído do registro oral. Quando falávamos de experiência estávamos, portanto, trabalhando com a concepção de conhecimento, que se caracteriza pela sua plasticidade, transformação, caráter artesanal, memória, movediço; é incessante porque ao ser transmitido adquire uma marca ou característica deixada por seu narrador, uma espécie de assinatura. Após absorvida por um terceiro, este igualmente deixará sua assinatura sobre a narração posteriormente transmitida a um outro indivíduo. A oralidade quando dotada de aura apresenta a contraposição na qual o registro é dinâmico, embora o enredo esteja fixado na memória e sujeito a reelaborações na subjetividade do narrador que se proponha a transmitir a narração outra vez.

O conhecimento, na visão benjaminiana, está diretamente relacionado à experiência. Já a vivência se relaciona com a informação, caracterizada não só pela desensibilização do ouvinte ou

espectador, mas também pelo esquecimento e incapacidade de transmitir a um terceiro o que foi visto, escutado ou lido. A vivência está, por exemplo, muito presente nos registros estáticos na era da indústria cultural, como já mencionado em jornais e telejornais que produzem numa única edição centenas de informações fragmentadas, breves, não permitindo um enredo de caráter sensível e produzindo a perda da aura. A informação também se caracteriza por uma mensagem que entra por um ouvido e rapidamente sai pelo outro do receptor, mantendo-se distante da memória. Isso explica a quantidade de novelas das quais não lembramos o nome, mas conhecemos mais ou menos como começam e terminam; explica também as modas musicais e roupas que permanentemente recriam o novo e produzem esquecimento das práticas pretéritas. Vê-se que a indústria cultural se apropriou das técnicas de reprodutibilidade e dos registros estáticos, porém tornou-os efêmeros, transitórios, e nisso consiste o paradoxo que distingue a experiência da vivência ou a memória do esquecimento quando comparamos as sociedades contemporâneas com as sociedades anteriores ao capitalismo.

A internet é herdeira do telefone, que por sua vez é parente da oralidade, há afinidades eletivas. Por isso, a internet é um meio de comunicação que mantém relações dúbias com o passado e a memória. Com a difusão da internet por meio do uso de computadores no início da década de 1990, o seu acesso dependia exclusivamente de linhas telefônicas que permitiam a conexão dos computadores à internet. Aqui reside um dado muito importante para a história da internet, o fato de estar de alguma forma na condição de herdeira do telefone (havia necessidade de se conectar o computador a uma rede telefônica para se obter conexão à internet) e em alguns casos dos sinais de rádio, portanto, está diretamente relacionada à oralidade e a tradição dos registros dinâmicos. Consequentemente, como veremos mais a frente, a internet terá uma relação dialética com a memória e o passado, que se expressa

melhor nas publicações de fotografias feitas hoje nas redes sociais mediante o uso de smartfones. Além disso, na década seguinte os computadores - podemos assim dizer - passaram por um processo de evolução tecnológica.

Até o início do presente século o acesso à internet dava-se exclusivamente por meio de computadores pesados e imobilizados em algum quarto ou outro lugar de alguma residência ou escritório, quando muito eram notebooks, cuja portabilidade nunca foi muito simples devido ao seu peso e tamanho, portanto, a internet não estava acessível à palma da mão. A partir da invenção dos chamados smartfones e depois tablets, alavancados principalmente por meio da empresa Apple de Steve Jobs nos primeiros anos do século XXI, a internet tornou-se móvel, portátil, e ela a partir de então pôde estar diretamente relacionada com o uso de telefones celulares.

Apesar de que com as tecnologias atuais e computacionais seja possível fixar os diferentes conteúdos acessados e mesmo falados numa simples ligação telefônica, a internet nessa nova era de seu desenvolvimento e impregnada nos celulares nunca deixou de ser herdeira da oralidade e nisso consiste seu paradoxo.

A internet tal como a usamos por meio dos celulares mantém-se diante de um paradoxo e em meio a duas tradições: a oral, que originalmente possui tendência a registros dinâmicos e fluídos; e a visual, que possui abundantes registros estáticos. Em outras palavras, a internet é o meio de comunicação que mais do que qualquer outro meio que lhe seja anterior possui paradoxos entre memória e esquecimento, registros estáticos e dinâmicos. Herdeira da oralidade e dos meios não orais a internet presente nos celulares carrega consigo contraposições que melhor se expressam na difusão das fotografias que são hoje publicadas em redes sociais.

Todas as demais maneiras de fixação da comunicação anteriores à internet possuíam profundas relações com uma forma de pretérito que fosse estática, enquanto o pretérito surgido após a

invenção da internet promove o efêmero, o transitório, não porque esta seja sua intenção original, senão devido ao fato de o excesso de registros estáticos produzir por si só a fluidez e fugacidade dos seus próprios conteúdos acessados pelos usuários. Embora todas as informações tendam a permanecer disponíveis nas mais variadas redes da internet, elas desaparecem da subjetividade dos indivíduos em decorrência das suas infindáveis constelações e fabricação de informação e dados.

O smartfone, como herdeiro das transmissões orais está entre e diante do problema da não existência do registro estático, típico da experiência da oralidade, tornando o passado fluído e em permanente transformação, ao passo que o mesmo telefone celular, também herdeiro das tecnológicas computacionais e dos registros de dados e informações estáticos, dialoga com o risco do esquecimento típico da indústria cultural e da vivência. Veremos esse paradoxo mais adiante.

***

Desde o final do século XX, mas principalmente nas duas primeiras décadas do século XXI, com a popularização e amplo uso da internet nas sociedades contemporâneas, importantes pensadores se debruçaram no estudo da supervalorização do indivíduo, primeiro nas propagandas e programas de reality shows, depois nas redes sociais, caracterizando o que foi primeiro chamado de "império do efêmero" e em seguida "era do vazio" ou um retorno mais acentuado à "cultura do narcisismo", conforme afirma Lipovetsky.[5] Como um desdobramento do individualismo neoliberal e da flexibilização das relações de trabalho, aumento do volume de informação e renovação permanente da tecnologia, as relações sociais não somente se tornaram mais efêmeras, líquidas nas palavras de Bau-

[5] LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo.* São Paulo: Editora Manole, 2005.

man,[6] como promoveram a não distinção entre as esferas pública e privada e superexposição da intimidade (Bauman designa esse fenômeno como *extimidade*, ou seja, a exposição da intimidade), reafirmando o prognóstico de Sennet feito na década de 1970 a respeito do declínio do homem público[7] e produzindo o que Zizek denomina como "identidades vazias".[8]

As sociedades conectadas à internet passaram à orientação destinada à supervalorização do ego, do *self*, de seus próprios feitos (sejam físicos ou comportamentais), culminando num neoliberalismo narcisista, em que público e privado não se diferenciam e o individualismo acentua o amor próprio. Pode-se mesmo dizer que trata-se de um novo modo de narcisismo se comparado ao mito grego. Narciso é o herói que ao se banhar no rio se depara com a própria imagem refletida nas águas e tão logo se enamora por si. Na era das fotografias nas redes sociais o narcisismo não se limita ao amor próprio, mas exige também o amor dos outros, divulgando as chamadas *selfs*, fotografias de si ou autorretratos que são destinados aos outros, para que "curtam", isto é, pressionem botões das redes sociais com corações ou dedo polegar elevado. Narciso hoje não se apaixona apenas por si mesmo, mas também deseja ou ao menos espera que os demais se apaixonem por ele.

Um elemento que parece ter sido pouco destacado nessas análises diz respeito ao papel da memória presente nas redes sociais, sobretudo expostas por meio da fotografia. A fotografia desde sua origem promoveu crises e alavancagens a outras formas de arte. Em 1837 com a invenção do daguerrótipo os registros fixados em imagens sofreram rápidos processos de desenvolvimento. As décadas seguintes permitiram imagens capturadas da realidade mais precisas e obtidas rapidamente; e no século XX surgiram as máqui-

---

[6] BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 2001.

[7] SENNET, Richard. *O Declínio do Homem Público — As Tiranias da Intimidade*. São Paulo: Companhia das Leiras, 1993.

[8] ZIZEK, Slavoj. Identidades vazias. Folha de S. Paulo, São Paulo, 7/1/2007. Mais!, p. 3-4.

nas com imagens coloridas e depois digitais. O primeiro conflito da fotografia deu-se com os pintores retratistas e paisagistas do século XIX. Benjamin[9] e Baudelaire[10] indicam que a máquina fotográfica teve como principal consequência a necessidade dos pintores em buscar novas técnicas de produção de suas obras e mesmo novas formas de perceber a realidade, sem as quais o impressionismo não obteria êxito, posto que as fotografias por si só registravam a realidade de modo fiel e reduziram os proventos de muitos pintores chamados por vezes de retratistas.

Da fotografia surgirá o cinema no ano de 1895 quando os irmãos Lumière produziram imagens em movimento a partir da montagem de fotografias colocadas em sequência e projetadas velozmente. Antes disso, jornais impressos iniciaram a reprodução de fotografias em suas manchetes, assim como os livros também passaram incorporar tais imagens. Até o final do século XX as máquinas fotográficas tiveram relações mais profundas com a cultura escrita e visual, quando muito com o cinema e a Tv, as imagens fotografadas ou derivadas dessa técnica quando em movimento dialogavam por vezes com falas dos atores, sons de paisagens e músicas, incluindo os chamados vídeo clips. A fotografia esteve mais próxima da cultura visual do que oral até o final do século passado.

Foi com a ascensão dos telefones móveis providos de acesso à internet no século XXI que os celulares passaram a combinar de maneira contraditória os registros estáticos e fluídos, ou seja, as construções e inovações visuais, que variam da escrita ao artesanato, passando pelo registro computacional das atividades humanas e a aliança desses elementos com tradições orais. Pela primeira vez o telefone encontrou-se com a fotografia com a invenção dos smartfones. Desde a abertura do código de acesso à internet no início da década de 1990 a evolução dos sistemas de informação foram

---

[9] BENJAMIN, Walter. "Pequena história da fotografia". In: *Obras Escolhidas I, op.,cit,* pp.91-107.

[10] BAUDELAIRE, Charles. *O Pintor da Vida Moderna*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996.

permitindo o processo de digitalização de imagens ou mesmo fotografias, ainda que os computadores e notebooks não permitissem ampla portabilidade à internet. Foi no início do século XXI que os smartfones introduziram a relação entre a oralidade e imagem, a partir da combinação entre telefone e fotografia. Esse encontro de certo modo inusitado entre formas de tecnologia até então distantes produziram novas formas de expressão do passado e reprodução da memória, resguardando contraposições entre registros estáticos e registros fluídos. Em outras palavras, ao invés de imobilizar os momentos ímpares e de grande importância da existência de qualquer sujeito, as fotografias passaram a registrar trivialidades existenciais, aproximando-se por isso da oralidade cotidiana, ao passo que trabalha com registros à primeira vista estáticos, antes responsáveis pela fixação da memória de conhecimentos, crenças e tradições, mas agora - unidos ao telefone - voltados à superexposição de um certo vazio existencial. É necessário destrinchar esse fenômeno, pois por ser contraditório, permite também que esses mesmos recursos criem reflexão, experiência e conhecimento, porém em menor escala quando comparamos com os seus usos no interior de sociedades massificadas pela indústria cultural.

Entre a oralidade e a imagem os celulares com acesso à internet não somente criam uma nova forma de exocomunicação, uma nova cultura da imagem, como também elaboram uma exocomunicação que pela primeira vez passa a exigir da imagem concordância com a fluidez da oralidade e deverá exigir cada vez mais dos seus usuários esse tipo relação. Cartas, livros, fotos, filmes, esculturas são formas de exocomunicação menos ativas que a comunicação oral, que exige presença ou tête-à-tête com o interlocutor, tornando o diálogo mais fluído. Isso porque a comunicação entre emissor, autor ou artista e o espectador pode ser mais lenta ou morosa quando restrita a elementos apenas visuais. A comunicação oral exige um desempenho imediato entre emissor e receptor. Desde sua origem, no final do século XIX, o telefone buscou ser o meio de

comunicação que melhor se aproximasse da oralidade e não da visualidade, conforme ocorre com os outros meios de comunicação. Dessa forma, o telefone buscou por uma forma de interação mais imediata entre o emissor e o receptor. Sua existência manteve-se distante das imagens até, como dissemos, a invenção dos celulares smartfones no início do século XXI, que produziram modificações no papel social da fotografia.

Celulares com fácil acesso à internet passaram então a possuir entre suas diferentes funções as máquinas fotográficas que, por sua vez, estão conectadas às redes sociais. Como resultado dessa alquimia tecnológica com elementos da oralidade e visualidade as fotografias rapidamente modificaram suas funções sociais. Desde o século XIX até antes da invenção dos smartfones no início do século XXI, mais ou menos durante 170 anos, as fotografias possuíam como principal função social fixar o tempo, fixar o movimento ou a paisagem, tratava-se do registro estático de eventos coletivos ou privados-familiares considerados relevantes e que serviam como um recurso à memória. Fossem as fotos 3x4, em jornais e revistas ou mesmo as presentes em álbuns de família, as fotografias objetivavam ser um registro do passado, a imobilização do pretérito, tornando-o fixo, estático ou eterno (ao menos enquanto houver quem as visualize ou contemple).

Benjamin nos afirma que apesar da reprodutibilidade técnica presente nas construções cinematográficas e nas fotografias, dialeticamente poderiam tender tanto para perda da aura (a repetição nesse caso dessensibilizaria o receptor) como para a presença da aura, por exemplo a foto de um ente querido falecido ou como era um sujeito mais próximo no passado. Benjamin nunca condenou os meios de comunicação como alienantes, como fizera Adorno. Na verdade, a alienação ou não, ou nas suas palavras, *estetização da política* (voltada à massificação) ou *politização da arte* (voltada ao senso crítico e reflexão) dependem da maneira como a reprodutibilidade é usada para fins políticos. As fotografias podem produ-

zir informação ou conhecimento, dessensibilização ou verve, inspiração. A reprodutibilidade possui caráter dialético, podendo ou não possuir aura de acordo com a recepção de cada sujeito em um determinado contexto histórico. A fotografia em Benjamin dialoga com a noção de *imagem dialética*, tendo por isso caráter alegórico e reflexivo quando lançada a um cenário crítico e histórico.

Sob estes aspectos podemos entender os múltiplos usos das fotografias até antes do surgimento dos smartfones. Ora presentes em exposições de arte, ora em álbuns de família, em documentos burocráticos tutelados pelo Estado, ora em livros didáticos, ora empregadas politicamente ou usadas como mercadorias com fins massificadores ou emancipadores, as fotografias buscaram eternizar o passado, imobilizar o tempo e fixar o registro com a ideia de que tal situação "foi assim". A combinação entre câmera fotográfica e celulares com acesso à internet modificaram as funções sociais das fotografias. Por terem como função a oralidade seja para objetivos burocráticos ou mais afetuosos, como as relações familiares, os celulares passaram a exigir que a fotografia não mais imobilizasse o tempo e imortalizasse a memória, mas sim que fosse capaz de acompanhar o ritmo das conversas orais sobretudo as triviais. O celular e os aplicativos de comunicação tornaram-se uma forma de exocomunicação que permitem não apenas trocas de textos simultâneas, mas também de imagens. O dilema da fotografia hoje está no fato de se encontrar entre a fluidez da oralidade e fixação da memória. O resultado dessa equação é o caráter fugidio da eternidade.

As imagens empregadas para fins de diálogos simultâneos nos celulares começaram a adquirir novos status à medida que passaram a ser rapidamente substituíveis. Não somente a linguagem do descarte de mercadorias presentes nas propagandas intensificou o processo de efemeridade das relações sociais, mas também a modificação do papel da câmera fotográfica no cotidiano dos indivíduos. As câmeras fotográficas na era da internet não imobilizam mais o instante e nem eternizarem a memória, passaram a tornar o

eterno fugidio, fizeram da imagem algo a ser esquecido. Hoje, entre outras coisas, é possível verificar facilmente em espaços públicos físicos indivíduos tirando suas *selfies*, quando não tiram fotos dos dentes, da disposição de maquiagens ou vestimentas a fim de serem avaliadas por seus interlocutores virtuais. Publicam-se nas redes sociais fotografias com feições para definir e expor aos outros o estado de ânimo. Outros tantos tiram fotos de placas de trânsito ou pontos de referência para o caso de se perderem; fotos são tiradas de pratos de comida servidos em restaurantes ou feitos para consumo próprio e logo em seguida são postadas nas redes sociais. Há ainda aqueles que tiram fotos de fatos cotidianos, como chegar em algum recinto como um hospital, um órgão do governo, o lugar onde trabalha, um simples passear pelas ruas de sua cidade. A fotografia adquire ao lado do celular a função de expor o cotidiano no mesmo ritmo da oralidade entre interlocutores que convivem ou dialogam trivialmente. Oscilando entre a fluidez dos registros orais e ao mesmo tempo fixando registros visuais o resultado dessa contradição são imagens passageiras produzidas pelos smartfones.

As redes sociais impulsionaram o papel de difusão das fotografias no ritmo das narrativas orais, sendo por isso registros fluídos da existência. Ao tentar fixar o fluído, tornou o eterno fugidio. As fotografias passaram a expressar certo esvaziamento da existência, uma espécie de vivência das imagens, ou seja, imagens que surgem e desparecem para ser tão logo esquecidas e desprovidas de aura. No entanto, o mesmo recurso tecnológico pode servir para a memória de experiências repletas de aura, ou seja, de significado e sentimentos quando relevam imagens passadas geralmente compartilhadas por idosos ou para fins histórico e críticos.

Nesse ponto seria importante distinguir em linhas mais amplas a forma como idosos têm usado os recursos tecnológicos atuais. Eles utilizam de maneira inversa as fotografias feitas por celulares quando comparamos de uma maneira mais geral ao uso realizado pelos mais jovens, que apostam na efemeridade das ima-

gens. Os idosos resgatam a função social das fotografias conforme a sua utilização no período que antecedeu a existência da internet e principalmente dos celulares conectados à internet. As fotografias nas mãos dos idosos têm contribuído no processo de reconstrução da memória coletiva de diferentes comunidades e identidades que foram dissolvidas com o tempo. Os idosos têm encontrado amigos que não viam faz décadas e muitas vezes julgavam mortos ou desparecidos; têm postado fotografias dos tempos em que não existiam máquinas digitais e sequer fotografias coloridas, como também têm vasculhado as redes e sites atrás de antigas tradições, como músicas, receitas, imagens de regiões da cidade modificadas pelo processo de modernização, fotografias que trazem à luz o passado. Na palma da mão as imagens são compartilhadas nas redes sociais, há acesso às comunidades ou grupos presentes em aplicativos de comunicação, representando experiências e conhecimentos banhados de aura. Todo meio de comunicação é dialético, oscilando entre a vivência e a experiência, de modo que os smartfones estão também sujeitos a este fenômeno dialético.

Instagram e Facebook são os aplicativos que se consolidaram como as principais ferramentas disponíveis na internet que objetivam a exposição de fotografias entre os internautas. Diferentes formatos e assuntos das fotografias são liberados, desde que não sejam apelativas do ponto de vista sexual ou exponham formas diversas de violência. Publica-se de tudo, desde as *selfs*, imagens de viagens, cenas cotidianas a respeito dos mais diversos temas. Como as redes são abertas para grupos de indivíduos que superam laços familiares ou mais sólidos e íntimos, surgiu um novo fenômeno mediado pela fotografia presente nos celulares. A intimidade está superexposta ao lado do narcisismo. O internauta precisa da visualização, aprovação (os chamados *likes*) de centenas de outros para ser contemplado ou ao menos achar que isso seja relevante à sua subjetividade. Até antes do surgimento das redes sociais e da internet que conecta os celulares às redes, fotografias buscavam

ser expostas no âmbito privado, geralmente em álbuns de fotos ou em locais especiais, como num quadro no interior de uma residência ou sobre uma mesa de trabalho. Elas eram expostas a pessoas com certas afinidades, grau de sociabilidade familiar ou devido ao tipo de trabalho exercido. Após a invenção dos celulares conectados a exposição das imagens passou a ser dada a qualquer desconhecido, um conhecido muito distante ou a muitos indivíduos os quais jamais foram vistos.

O fenômeno consiste em expor uma imagem que expressa a intimidade de maneira passageira a centenas de internautas, processo que pode ser chamado de desertenização do registro estático ou a fugacidade do eterno. Fenômeno este que parece estar mais presente no tipo de fotografia denominado como *self*, mas não restrito apenas a esta modalidade de foto. Esse movimento foi acentuado pela invenção dos chamados *stories* a partir de 2016, primeiro introduzido pelo Instagram e depois pelo Facebook no ano seguinte. A função *stories*[11] se caracteriza por ser um recurso que permite postar fotos e vídeos curtos ou breves que desaparecem automaticamente dessas redes sociais após 24 horas.

Interessante notar que as fotografias possuíam por função ao lado das obras de artes fixar a memória ou imobilizar o eterno, deveriam portanto ser o registro estático a ser contemplado, consultado e verificado como um elemento histórico ou de apreciação da memória, por isso poderiam carregar consigo a possibilidade da aura, ou seja, caráter único, reflexivo ou de teor sentimental. A partir do momento em que as câmeras fotográficas foram acopladas aos celulares e estes passaram a possuir acesso permanente à internet, a fotografia passou a estabelecer novas funções, como a de registrar o que Baudrillard designa como *vivissecção*,[12] o esvaziamento

[11] Encontramos na web tanto a designação *stories* quanto *story* à mesma ferramenta aqui comentada.

[12] BAUDRILLARD, J. "Big Brother: telemorfose e criação de poeira". *Revista FAMECOS*, n. 17, p. 7-17, 2002. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3148 . Acesso em: mar. 2016.

da existência, a metáfora esvaziada da vida, segundo os preceitos de que deve-se estar permanentemente visível ao outro sob o imperativo de apresentar imagens na maioria das vezes *selfs*, nas quais sua substituição é imediata, revelando a invenção ou falseamento do cotidiano. Pela primeira vez para as massas a fotografia não deve ser mais o registro que visa a memória, senão o esquecimento, não visa mais o registro estático, senão o registro fluído. A necessidade de expor a todo instante a própria existência, ou seja, a lógica do esvaziamento da vida presente no conceito de *vivissecção* é um aspecto muito presente nas sociedades de controle e alimentadas pelos programas *reality shows*. A privacidade torna-se acessível a partir de dados existenciais banais, cujos registros perpassam pela codificação fluída da vida, por isso a sua aproximação com a oralidade, não das grandes narrativas poéticas ou das tradições culturais, mas das conversações simplórias e descartáveis do cotidiano.

Se antes a fotografia eternizava a memória buscando por vezes de alguma forma a aura, a partir de agora ela passa também dialogar com o eterno na condição fugidia, podendo perder a sua aura e a capacidade de produzir sensibilização sobre a construção da própria imagem, que passa a ser dissolvida sob a fluidez dos registros sucessivos e volumosos que se misturam às exigências dos protocolos e estéticas de auto apresentação difundidos nas redes. As fotografias postadas nas redes sociais e tão logo substituídas caracterizam-se pela necessidade do esquecimento e descarte, apreciação de terceiros, até desaparecer. Trata-se de um registo estático e ao mesmo tempo fluído, herança de elementos visuais que se combinam contraditoriamente com elementos orais.

A fotografia passou a se combinar com as funções da oralidade cotidiana, que exige a interlocução com outros viventes e a substituição imediata dos assuntos. Ela passa expressar as vivências ao tornar a própria existência uma inesgotável fonte de informação aos outros. Ao invés de remontarem à eternização da memória as

fotografias passaram a expressar nas redes sociais a fugacidade do instante, demonstrando que o culto à imagem migra da experiência em direção à vivência. Não se pode, no entanto, excluir a hipótese, embora dada em menor escala, da existência de aura, experiência, conhecimento crítico e de teor reflexivo nas postagens nas redes sociais, porém são superadas em quantidade e falta de conteúdos críticos e reflexivos pelas perspectivas mais voltadas à informação e vivência, sobretudo devido à exposição do *self*.

Vê-se como a fotografia na era das redes sociais passa a exercer certo divórcio em relação à memória ao apelar ao registro fluído do imediato, como se a memória passasse a ser substituída pelo presente cujo destino é seu esquecimento. As fotos originalmente foram produzidas para durarem para sempre ou ao menos para que houvesse memória do passado. Com os celulares conectados à internet e redes sociais as fotografias hoje cumprem a exigência de serem um registro fluído e descartável da vida, devem desaparecer e ser substituídas, o eterno tornou-se fugidio.

Em Baudrillard constatamos a concepção de *vivissecção* que deve ser aplicada à forma como as fotografias são expostas nas redes sociais pelos seus usuários na maioria das vezes. Trata-se, em certo sentido, da perda da aura e da capacidade da subjetividade em transmitir significados mais profundos sobre a própria existência. Por isso, a fotografia passou a ser sinônimo de platitude, processo que faz emergir a trivialidade da subjetividade a partir de imagens fugidias e esvaziamento da existência. A fotografia deixa de expor a memória ou a realidade para criar uma metarrealidade, um simulacro. As redes sociais criam o excesso de imagens e difundem o exibicionismo baseado em *selfs* descartáveis que promovem o desaparecimento da própria subjetividade do indivíduo, o qual tem sua identidade multifacetada, distante de uma versão autêntica de si. No entanto, como todas as tecnologias de comunicação são dialéticas, há estreitas aberturas nas quais as redes podem se tornar espaços de reflexão, crítica e resgate de tradições, fornecen-

do significados históricos e constituição de subjetividade banhada de experiências, apesar do emprego dos mesmos recursos que produzem em maior quantidade e volume a *vivissecção*.

Referências

BAUDELAIRE, Charles. *O Pintor da Vida Moderna*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996.

BAUDRILLARD, J. "Big Brother: telemorfose e criação de poeira". *Revista FAMECOS*, n. 17, p. 7-17, 2002. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3148 . Acesso em: mar. 2016.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter. "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica". In: *Obras Escolhidas 1*. São Paulo: Braziliense, 1985, p.165-196.

BENJAMIN, Walter. "O narrador". In: *Obras Escolhidas I, op.,cit,* pp.197-221.

BENJAMIN, Walter. "Pequena história da fotografia". In: *Obras Escolhidas I, op.,cit,* pp.91-107.

CASTELLS, Manuel. *A galáxia da Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade* . Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo.* São Paulo: Editora Manole, 2005.

SENNET, Richard. *O Declínio do Homem Público — As Tiranias da Intimidade*. São Paulo: Companhia das Leiras, 1993.

ZIZEK, Slavoj. "Identidades vazias". *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 7/1/2007. Mais!, p. 3-4.

SOCIOLOGIA PARA CRIANÇAS NA BUSCA DE UM FINAL FELIZ

três histórias, uma entrevista e alguns scripts

Tatiana Amendola Sanches

Depois do lançamento do Podcast Sociologia para Crianças[1], muitas pessoas vieram me perguntar de onde havia surgido essa ideia. Eu não sabia o que responder. Nunca me faltaram motivos e razões para criar o Podcast. Só faltava tempo e espaço para responder essas questões. Enquanto escrevo esse texto me interpela a notícia de que o atual presidente do Brasil cancelou o registro profissional da categoria de sociólogo[2]. E com isso vem uma urgência, um desespero (de desesperança) e uma vontade de contar para todos sobre o Podcast.

Nesse capítulo, contarei algumas estórias que foram construindo um desejo de educar minha filha como socióloga, além de

Doutora em Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH- UNICAMP, 2017); Mestre em Comunicação, Cultura e Sociedade pelo Goldsmiths College (University of London, 2002), Graduação em Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP, 2000). Tem mais de 15 anos de experiência como docente. Hoje é professora da ESPM e FAAP. Já trabalhou como professora convidada na pós-graduação da Belas Artes, IED, SENAC e USP. Organizou o livro *Estudos Culturais*: uma abordagem prática (Senac SP, 2011). Atua na área de consultoria em estratégias de comunicação nas culturas do consumo. Trabalha há mais de 15 anos em parceria com empresas de pesquisa de tendências de consumo. Email: tatiana.amendola@espm.br.

---

[1] Podcast Sociologia para Crianças, produzido e editado por Felipe Ritis, arte final Kate Bernardi, textos de Tatiana Amendola Sanches e Taísa Sanches, e contribuição mais que importante de Leandro Bravo e Alice Amendola. Disponível em https://anchor.fm/sociologiaparacriancas, acesso em 15/11/2019.

[2] Texto disponível em https://folha.com/xd2egs80, acesso em 15/11/2019.

mãe e mulher. Compartilharei também os scripts do Podcast para que eles possam ser lidos por adultos, pais, mães, sociólogas e sociólogos, para suas crianças. E assim, quem sabe, juntxs, consigamos criar um mundo melhor com as nossas crias. Eles foram escritos por mim em conjunto com minha irmã e mãe dos meus sobrinhos, Taísa Amendola Sanches, que também é socióloga e adora arrumar assuntos pra discussão.

E por último, trago aqui uma entrevista concedida à Mãe sem Manual[3] do Samuca, Rita Lisauskas.

Penso que ensinar sociologia para crianças só pode vir de um desejo de que o outro não seja apenas aquele que é adulto, maior de idade e cidadão. O outro também é esse futuro que está nas crianças que criamos e educamos para uma sociedade com maior e mais importante senso de alteridade, comunidade e respeito.

Era uma vez....

Era uma vez três histórias que aconteceram comigo e com minha filha Alice de 5 anos.

a) História da Sociologia

Numa dessas idas e vindas da escolinha minha filha viu um morador de rua e me perguntou, bem na frente dele: "Mamãe, por que esse moço está na rua?". Me lembrei das pílulas azul e vermelha de Matrix. Eu poderia oferecer uma resposta fácil, dizer que é por que ele não trabalha; ou eu poderia explicar o caminho mais complexo e contar um pedacinho da história da nossa sociedade. Como mãe socióloga que sou, resolvi ir pelo caminho mais longo, mais complexo e sem final feliz.

[3] Programa Mãe sem Manual, disponivel em https://eldorado.estadao.com.br/programas/mae-sem-manual, acesso em 15/11/2019.

b) História do Machismo

Era dia das crianças. Levei Alice para as Lojas Americanas e disse que ela poderia escolher um presente. Minutos depois ela vem e me mostra um conjunto de coisas de princesa: coroa, anéis e brincos "de ouro" e algo parecido com uma varinha mágica. Então eu disse a ela que ela já tinha um conjunto muito parecido que havia ganhado de alguém e sugeri que ela desse uma olhada nas espadas, já que ela não tinha nenhuma. Rapidamente, Alice colocou as mãos na cintura e me disse: "Mamãe, você não sabe que espada é coisa de menino?".

c) História da Desigualdade

Estávamos eu e minha filha na pracinha perto de casa e observo ela brincando com uma amiguinha. As duas me pareceram íntimas e felizes juntas. Perguntei inocentemente (ou talvez num momento de total alienação, diriam os mais críticos) se era uma amiga da escolinha. Eis que Alice prontamente me responde: "Não, mamãe, na minha escola não tem crianças negras." A mais nova amiguinha, claramente, era negra. Fiquei muito constrangida, sem saber o que fazer e com muita vergonha da mamãe da amiguinha.

***

E assim nasceu a ideia do Sociologia para Crianças, que estreou dia 12/10/2019 em todas as plataformas de Podcast. Ele brotou de uma mistura de vontades. Vontade de socióloga: de explicar e tentar resolver os problemas do mundo, vontade de mulher: de criar uma criança feminista, e vontade de mãe: de não passar vergonha na pracinha.

Uma Entrevista, por Rita Lisauskas

É com uma das perguntas feitas por Alice, 5, filha da doutora em Ciências Sociais e professora da ESPM, Tatiana Amêndola, 42 anos, que começam os episódios do podcast "Sociologia para Crianças". O projeto nasceu da vontade de problematizar as várias questões que começaram a serem feitas pela menina que, como qualquer criança dessa idade, quer resposta para todos seus porquês. Tatiana conta que o primeiro soco no estômago veio quando Alice quis saber por que existem moradores de rua. "Essa não era uma resposta simples de se dar. Eu poderia falar 'ah, porque eles não têm trabalho, filha'. Mas tem um monte de gente que não trabalha e não mora na rua, tem um monte de gente que não trabalha e é milionária. Aí eu optei pela resposta mais comprida e comecei a falar com ela sobre desigualdade social", conta. Mas a metralhadora de perguntas de Alice não parou de disparar, é claro. "Minha filha se envolveu muito nas eleições, percebia que eu e meus amigos conversávamos sobre o assunto e começou a querer saber sobre política, 'quem é Bolsonaro?', 'quem é Haddad?' Aí eu pensei: será que eu respondo do jeito mais fácil ou do jeito mais difícil? Daí veio meu lado socióloga e disse: vamos responder do jeito difícil", conta. Para as conversas com a menina virarem podcast foi um pulo. "A ideia é instigar mesmo o debate, gerar treta, conversa, fazer a família pensar", explica.

Blog: Quais foram as outras questões trazidas à tona pela Alice que geraram temas para a primeira temporada do "Sociologia para Crianças"?

Tatiana: Teve um dia que a gente estava na pracinha e ela estava brincando com uma menininha e e eu perguntei "você conhece essa sua amiguinha é da escola?". Ela me respondeu: "não, mamãe, na minha escola não tem negros". Eu passei uma vergonha e não sabia muito como resolver essa situação.

Blog: No fundo ela te colocou uma pergunta, né, por que na escola dela não há pessoas negras?

Tatiana: Sim, exatamente, ela apontou para uma realidade que precisa urgentemente ser pensada e discutida. Por que não há crianças negras na sala dela e na escola tem apenas uma, que é filha de uma funcionária? São questionamentos que exigem que a gente dê atenção. Depois ela veio me dizer que homens cuidam menos das coisas, "por que a casa dos homens é mais bagunçada?" E aí eu comecei a explicar para ela a questão do machismo, que é o primeiro episódio do podcast, inclusive. Foi importante porque ela entendeu pela primeira vez um conceito muito básico e rudimentar que muitas vezes influencia o comportamento do indivíduo. Aí a gente falou de feminismo também, foi tudo muito aos pouquinhos.

Blog: Teve algum assunto que você evitou?

Tatiana: Muitas vezes eu me questionei em trazer alguns assuntos à tona. Conversando com um psicanalista amigo ele me disse "cuidado para não colocar problemas na cabeça da criança, conceitos que ela não traz naturalmente" – aí eu fiquei preocupada. Mas daí eu comecei a olhar para o resto de coisas que são colocadas na cabeça das crianças pelos desenhos, pelos youtubers mirins e que não dá para ignorar. Eu acho que é importante a gente discutir o senso de pertencimento e de comunidade, entender o valor da sociedade e não só do indivíduo e do consumo. Por isso eu acho que é urgente que a gente pense sobre a sociedade e em temas da sociologia que vão debater esses assuntos importantes e difíceis.

Blog: E quais são os conceitos que você discute com a Alice nessa primeira temporada?

Tatiana: Gravamos sobre Machismo, Feminismo, Família, Sociologia, Capitalismo, Desigualdade, Política, Democracia, Preconceito, Cultura, Religião, Mercadoria. Eu e a minha irmã, que também é socióloga, escrevemos os textos, mas só eu tive script, minha filha

participa e vai interferindo, enquanto eu leio a gente vai conversando, até que eu meio que esqueço o texto, não dá para seguir. E criança tosse no meio da gravação, dá risada, resolve falar de outra coisa, é muito espontânea. Ela sai, vai brincar, volta para gravar depois – eu não quis transformar isso em um trabalho, mas sim uma conversa prazerosa. Então a gente já chegou a precisar de seis horas para gravar um episódio.

Blog: Sua filha já chegou a te levar para um lado que você não esperava em algum dos episódios, já te fez mudar de ideia sobre algum assunto?

Tatiana: Sim. Nesse primeiro episódio conversamos sobre o machismo e a gente estava falando da Branca de Neve. Eu disse que todas as princesas sempre estão esperando que os príncipes as salvem, e ela disse 'não, mamãe, tem a Jasmine que não é assim'. Ela tinha assistido Alladin no cinema com o pai dela, eu nem tinha visto ainda, só depois eu fui assistir ao filme e fiquei encantada. Então ela me leva para lugares que muitas vezes eu não esperava, eu perco o chão.

Blog: E ela te mostrou que está havendo uma mudança nesse papel das princesas, né?

Tatiana: Sim. Eu sempre falava "nada de ser princesa, vamos ser heroínas" e ela me disse "mamãe a Moana salvou o mundo inteiro dela". A Alice me mostrou que há essa perspectiva nova sobre as princesas, algo que eu ainda não tinha percebido. Eu sou uma mulher de 40 anos que passei a vida ouvindo histórias de princesas conservadoras e tinha fechado minha cabeça para isso. E mesmo as princesas das quais eu não gosto também são importantes para debater alguns assuntos. A Cinderela é uma princesa complexa, porque tem um senso de amizade e de irmandade, ela deseja se dar bem com as irmãs, luta para ser uma pessoa boa. Minha filha me ensinou a não descartar as princesas, a olhar de novo para elas.

Blog: O que a gente faz quando escolhe o caminho das respostas mais curtas e fáceis em vez de dar respostas mais longas para os nossos filhos?

Tatiana: A gente interrompe o pensamento, é como jogar um meme no meio de uma conversa, é quase um ponto final. Isso não é pensar. Pensamento é reflexão, aquele ato de você voltar ao assunto de novo, problematizar e nem sempre encontrar soluções e respostas. A pergunta é legal porque ela é um problema, e a gente tem que conversar sobre os problemas. Eu vejo a resposta curta como o fim do pensamento, a construção de um tipo de sociedade que não pensa, que não reflete, não sabe trabalhar as questões.

Blog: Muitas vezes os pais dão a resposta curta porque não sabem o que dizer?

Tatiana: Sempre que a criança quer saber alguma coisa a gente não precisa responder na hora, pode dizer "nossa, que pergunta complicada, vamos pesquisar juntos" ou "eu acho que é por isso, eu acho que um dos motivos é esse". Mas nunca cortar o assunto. E uma das coisas que eu fiz muito com a Alice nas gravações do podcast foi perguntar o que ela achava sobre as questões, se ela tinha alguma ideia. Ela me disse que não sabia o que era política nem o que eram políticos, mas arriscou e me perguntou "eles mandam no mundo?"

Blog: Esse podcast é para quem – mães e pais – e para ouvir junto ou ouvir separado?

Tatiana: Primeiro eu pensei em um podcast para pais, mães e cuidadores escutarem com os filhos no carro, no caminho da escola, em uma viagem. Não pensei em algo como os pais colocando no som e a criança no tablet, sabe? A ideia é instigar mesmo o debate, gerar treta, conversa, fazer a família pensar junto. Porque tem gente dando respostas sem pensar para essas crianças. E tem vários adolescentes que já ouviram e também acharam legal, porque

a gente não pensa nesses conceitos no dia a dia, eles veem stories no Instagram e dali um pouco nem se lembram mais, são tantas micro-histórias sobre o umbigo dos outros que os fazem deixar de pensar nas questões coletivas.

Blog: Já há uma segunda temporada prevista?

Tatiana: Sim, mas a gente vai colocar outras pessoas na conversa, eu não quero centralizar tudo na Alice e na minha fala. Eu quero que mães, pais e cuidadores de outros tipos de crianças que tenham mais propriedade sobre alguns assuntos falem sobre eles.

"Sociologia para Crianças" está disponível no Spotify, Deezer, Google Podcasts, sempre às quartas-feiras.

Três Scripts, por Tatiana Amendola Sanches & Taísa Amendola Sanches

a) Mamãe, o que é Sociologia?

Sociologia é uma ciência, ou seja, um tipo de estudo. A gente tem ciência de varias coisas, né? Ciência que estuda a natureza, ciência que estuda os bichinhos, ciência que estuda a mente das pessoas. Você está aprendendo o alfabeto na escola, né filha? Estudando a língua portuguesa. Você também está aprendendo a fazer contas. Aprendendo matemática. A sociologia também é um tipo de estudo. Um tipo de ciência. Só que não se aprende na escolinha. Infelizmente.

Na sua escolinha você está no G1, que é um grupo de alunos que tem a mesma idade e que estuda as mesmas coisas junto com a mesma professora, certo? Além do grupo da sua escola existem vários outros tipos de agrupamentos de pessoas: pessoas que são mulheres formam um grupo, famílias formam mais um grupo, pessoas que trabalham no banco também.

Então sociologia é o estudo de como as pessoas que formam esses grupos se relacionam. Dá até para fazer sociologia das fãs de LOL, sabia? Ou seja, dá pra estudar como os fãs de LOL se relacionam, brincam, cantam e dançam.

Sociologia é quando a gente estuda como as pessoas se relacionam. Como elas se juntam. E o que as pessoas fazem juntas. Ou seja, o que elas fazem em grupos, em conjunto, em sociedade.

A gente pode estudar como as crianças aprendem juntas. Aí estaríamos fazendo sociologia da escolinha. Se a gente estudar a escolinha, vai descobrir o que é bom, o que é ruim na forma como as crianças se relacionam na escola. A gente pode estudar como as crianças assistem TV. Ou YouTube. Aí estaríamos fazendo sociologia da comunicação.

Dá para estudar quase tudo que as pessoas fazem juntas.

Mas por que isso é importante?

Por que é disso que é feita nossa vida: assim como é importante estudar quanto é 2 mais 2, estudar se o B vem antes do A ou depois do Z, também é estudar e entender o que a gente faz juntos. Entender se as coisas que a gente faz juntas nos deixam felizes ou tristes para depois a gente conseguir fazer escolhas para uma sociedade mais feliz.

b) Mamãe, o que é machismo?

Machismo é uma palavra que é usada quando queremos falar de pessoas que acham que meninos são mais fortes, mais inteligentes, mais espertos ou mais capazes que as meninas só por serem meninos, ou quando uma menina é considerada menos fraca, menos inteligente, menos esperta ou menos capaz, só por ser menina. É como quando num filme a princesa fica esperando ser salva pelo príncipe. Tipo Branca de Neve, sabe?

A Branca de Neve é odiada pela madrasta, que manda matar a branca de neve. Aí ela vai se esconder em uma casa de 7 anões. Todos meninos, que oferecem casa para ela, e em troca ela deve limpar a casa e cozinhar. Mas você acha justo uma menina fazer trabalho para sete meninos (e ela é só uma!) enquanto eles fazem apenas um único favor meio que simples, que é deixar ela se esconder na casa deles?

Bom, de qualquer jeito, a bruxa consegue achar a branca de neve e envenená-la. E aí vem a pior parte. Ela só pode ser salva pelo beijo de um príncipe. Quase todo filme de princesa, a princesa fica meio que dormindo esperando o príncipe salvar, né? Por que elas nunca podem se salvar sozinhas? Por que elas não podem ser salvas por amigas? Por que não podem ser salvas por suas mães?

Isso é machismo: achar que a princesa é fraca, e que o príncipe é forte e o único que pode salvar.

Machismo é quando os meninos fazem algo com as meninas sem elas deixarem. É quando menino bate em menina, é quando um papai decide tudo que a mamãe tem que fazer, é quando os homens acreditam que eles podem mais que as mulheres, quando mandam nas mulheres e nas famílias, quando acham que a única coisa que as meninas tem de legal é serem bonitas - bonitas para agradá-los.

Meninos e meninas são iguais e tem poderes iguais e direitos iguais.

Durante muito tempo na nossa sociedade as mulheres não podiam votar, trabalhar e tinham que casar com homens que elas não amavam. Elas não eram livres. Tinham que obedecer aos homens. Algumas sociedades na verdade até ficavam tristes quando nascia uma filha menina e não um filho menino por que eles achavam que menina era muito pior que menino e que menina só servia para servir aos meninos, para ajudar eles a serem meninos melhores.

Isso é machismo.

Todo mundo é igual.

Hoje as mulheres podem votar no Brasil, e tem direitos iguais aos homens. Elas podem estudar, podem casar com quem amam e escolher com quem querem casar.

Mas nem sempre foi assim.

Ainda hoje temos muitas mulheres que ganham menos que os homens fazendo o mesmo trabalho. Temos muitas meninas e mulheres que apanham dos irmãos mais velhos e de meninos e homens por que eles acham que podem mais que elas.

c) Mamãe, o que é desigualdade?

Uma coisa quando é igual a outra significa que tem tudo igual ou muito parecido, não é? Por exemplo, numa loja as coisas são iguais. Roupas, brinquedos e sapatos podem ser iguais. Mas quando a gente fala de gente, muitas pessoas juntas, ou seja, quando a gente fala em sociedades, é um pouco mais complicado achar igualdade.

Nenhuma sociedade é igual a outra: as culturas são diferentes, rituais são diferentes, e é ótimo que seja assim. Mas tem um tipo de desigualdade que não é legal: é a desigualdade social. Tem a ver com as nossas condições econômicas, de tanto de dinheiro que a gente tem.

Então, poucas pessoas no mundo têm muito, mas muito dinheiro, outras têm bastante, a maioria tem médio ou pouco, e outras não têm quase nada.

Uma coisa que faz a gente ser diferente uns dos outros é o país onde moramos, por exemplo. Alguns países têm governos que oferecem escola, hospital e casa de graça e de qualidade, por exemplo, e outros não.

O mais chato da desigualdade econômica, ou seja, desigualdade em relação ao dinheiro, é que é bem difícil solucionar, porque ela tem uma tendência a se acumular, ou seja, quanto mais rica é uma pessoa, mais chances ela tem não só de continuar rica, mas de ficar ainda mais rica. E com os mais pobres é a mesma coisa, quanto mais pobre, mais difícil é sair da pobreza.

Isso porque, nos lugares mais pobres das cidades, quase não tem nada e as pessoas não conseguem melhorar a vida delas porque não têm acesso a escolas boas, hospitais bons e até mesmo ir ao trabalho fica difícil. Enquanto as pessoas mais ricas não dependem tanto do governo para ter acesso a tudo isso - têm carro, estudam em escolas particulares.

Além da desigualdade em relação a quantidade de dinheiro, as pessoas também são tratadas de forma desigual por conta de várias outras coisas. Por exemplo, homens e mulheres ou pessoas negras e pessoas brancas. São grupos sociais que são tratados de formas diferentes, mas que não deveriam ser.

***

P.S. Esses textos devem ser lidos com espaços de silêncio, para que as crianças possam comentar e levar a discussão para caminhos mais complexos. Foi assim que fiz com a Alice no Podcast. Esse é só o começo para longas conversas. E claro, aqui nesse livro fica faltando a parte mais interessante de todas: a voz da criança, essa outra, que é nosso futuro.

Referência

BOUDON, R. & BORRICAUD, F. *Dicionário Crítico de Sociologia*. Ática Didáticos, 2000.

VOZES DA MEMÓRIA DE UMA PESQUISA

Leslie Marko

> Tudo o que fazemos, o fazemos ilegalmente; legalmente não temos sequer permissão para existir.
>
> (Chaim Aron Kaplan, educador judeu polonês)

Doutora pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH da Universidade de São Paulo (USP), 2016. Mestre em Teoria e Prática do Teatro pela Escola de Comunicações e Artes - ECA/USP, 2009. Diretora e Teatro Educadora formada pela ECA/USP e Faculdade de Educação da USP. Ciências Humanas e Teatro pela PUC/Peru. Docente na ESPM nas áreas de Expressão, Teatro, Linguagem e Comunicação, Técnicas de apresentações e Teatro. Pesquisadora do ARQSHOAH/LEER (Laboratório de Estudos de Etnicidade, Racismo e Discriminação (USP). Consultora de Pedagogia para Docentes no Brasil e no exterior. Coaching de Expressão e Comunicação para executivos e de Teatro Corporativo. Diretora do espetáculo MERGULHO sobre tolerância e diversidade dirigido a professores e estudantes da Rede Pública de São Paulo. Parecerista de revistas de teatro. Email: lesliemarko16@gmail.com.

Este capítulo faz referência à pesquisa que realizei para meu livro[1] que reconstitui a trajetória de Sami Feder (Zawiercie, Polônia, 1906 – Kfar Saba, Israel, 2000), diretor de teatro judeu polonês, que atuou no contexto do movimento de resistência artística e emocional sustentado atores, diretores, autores e espectadores durante o período em que o nazifascismo dominou grande parte da Europa (1933-45). Estendo nele a análise para o período imediatamente após

[1] Adaptação de minha tese de doutorado com o mesmo nome, "Teatro de Sami feder: Poética de resistência nos tempos deo Holocausto (1933-1950) defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), sob orientação da Profª.Dra. Maria Luiza Tucci Carneiro, em abril de 2016.

a liberação dos campos de concentração, especialmente o de Bergen-Belsen, por ser o campo onde Feder esteve dias antes da libertação e, depois, permaneceu por cinco anos mesmo com o final da Segunda Guerra vivendo em um campo de refugiados: Deslocated People Camp of Bergen Belsen (DP Camp Bergen Belsen[2]).

A relevância da pesquisa está em resgatar, analisar historiograficamente e divulgar o percurso e a atuação de Feder, que, por meio da arte teatral, aliada à música, literatura e poesia, buscou o exercício ético do acolhimento coletivo e da cidadania. O artista desenvolveu um teatro pouco documentado devido às circunstâncias de reclusão e proibição e, ao mesmo tempo, de denúncia, crítica e reflexão subterrâneas durante a vigência do regime nazista. Mais tarde, com o fim da guerra, institucionalizou-se este teatro, com maior registro, criando-se a companhia Kazet Theater no referido campo de deslocados, onde a reabilitação e recuperação da dignidade humana tornou-se uma urgência frente ao desenraizamento e ao trauma vividos durante a guerra. Ações intervencionistas como estas se propagaram pelas cidades ocupadas, guetos e campos de concentração, como reações ao processo de desumanização sustentado pelo Estado nacional-socialista e países colaboracionistas. Posteriormente, significaram também uma forma de participar da reconstrução de uma identidade, de um povo, de uma cultura.

Busco, aqui, desenhar a memória deste percurso, refletir, testemunhar sobre esta e como fui tecendo o caminho de colheita de informações, diálogo com teóricos e outros testemunhos, indagações, descobertas, análises e compartilhamento de reflexões com os leitores.

A perspectiva abordada nesta pesquisa decorre como continuidade da concepção de investigação que iniciei no mestrado, que

[2] Publicado pela Editora Humanitas em 2019. O campo de deslocados de Bergen-Belsen foi instalado em uma base militar nazista desativada, após a libertação do campo de concentração de Bergen-Belsen. Lá viveram os sobrevientes do campo durante o período de 1945 a 1953, constituindo uma micro-sociedade, administrada pelos britânicos com participação dos ex-prisioneiros judeus.

tratou das experiências e modelos de teatro cujas interferências na realidade política e social contribuem para a humanização da sociedade em níveis diferentes[3]. Esse primeiro mergulho foi realizado a partir da análise da memória registrada durante vinte e dois anos de trabalho teatral e de teatro-educação que desenvolvi, com funcionários, em uma empresa de São Paulo (1982-2004).

Já no caso deste trabalho, escolhi outro universo de atuação, inspirada pela mesma concepção. Familiarizada e diretamente afetada com temáticas ligadas ao Holocausto, por ser filha de Mimi Luwisch de Kirchhausen[4], judia vienense sobrevivente da guerra, além do meu engajamento atual no Arqshoah[5] como pesquisadora e diretora teatral, senti a urgência de abordar questões significativas desse período histórico, a partir de referências pessoais e da minha atuação profissional, artística e pedagógica. A motivação principal foi a de identificar como objeto de pesquisa artistas de teatro que tivessem resistido ao Holocausto por meio da arte, investindo contra o nazifascismo e utilizando-se da linguagem artística. Resultava importante encontrar representantes destes tipos de ações que fossem ainda nada ou pouco conhecidos pela literatura da arte, a história do teatro e historiografia em geral, a fim de dar voz a eles: torná-los seres visíveis.

Zygmunt Bauman (1998) permitiu contextualizar a pesquisa em uma crítica à civilização moderna que, segundo ele, avalizou a

---

[3] MARKO, Leslie. Dramaturgia Cênica na empresa: do trabalhador anônimo ao ser visível. 2009. 319 f. Dissertação (mestrado em Teoria e Prática do Teatro) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Felisberto Sabino da Costa em junho de 2009.

[4] Hermine Luwisch de Kirchhausen (Viena 1922 – Lima 2015) perdeu toda a sua família durante a guerra, incluindo seus pais Leo e Cäcilie Luwisch nos campos de extermínio de Auschwitz. Após algumas tentativas frustradas ainda com seus pais em vida de migrar ao Peru, finalmente conseguiu, ser aceita em 1946, quando o país concordou em receber os judeus "apátridas". Lá nascemos, nós, os filhos, vozes da segunda geração que foi impactada pela guerra.

[5] ARQSHOAH – Arquivo virtual do Holocausto – faz parte do Laboratório de Estudos de Etnicidade, Racismo e Discriminação (LEER) da Universidade de São Paulo sob a coordenação da Profª. Maria Luiza Tucci Carneiro.

catástrofe e o terror do nazifascismo, e em cujo berço ocidental altamente desenvolvido a serpente do mal cresceu e se multiplicou. Segundo Bauman (1998, p.22), a análise do Holocausto deveria ser realizada considerando os fatores psicossociais do controle civilizatório do comportamento humano, que teriam levado ao poder exercido de forma desproporcional. A permanência histórica da barbárie do século XX, segundo o autor, não poderia limitar-se a cerimônias de recordação e nem a discursos que responsabilizem moral e materialmente a Alemanha por este deslize abismal, tampouco tentar justificar o ocorrido a partir das tendências primitivas e naturais do ser humano nos seus instintos agressivos e, menos ainda, ao ato de loucura de um sujeito marcado pela obsessão racista no auge do nazismo (BAUMAN, 1998).

Bauman (1998) constrói seu pensamento sobre uma análise exaustiva dos Estados totalitários que se instalaram na primeira metade do século XX, fortalecidos por uma administração burocrática, racional e eficaz. A perversidade localizada na especialização funcional dos seus atores e o distanciamento entre mandantes e executores retira qualquer possibilidade de subjetividade, que é substituída por uma lógica incrustrada no plano do irracional. De acordo com o autor,

> O Holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização, e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura (BAUMAN, 1998, p.12).

O Holocausto, reconhecido pelos estudos da História Contemporânea como o maior genocídio contra a Humanidade, foi referido pela pensadora alemã Hannah Arendt como "um crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental" (ARENDT, 2012, p.21) e que é de nossa total responsabilidade. É preciso olhar

para ele, aprender e zelar para que outros atos totalitários não ressurjam da nossa civilização.

Nesse sentido, Giorgio Agamben (2008) analisa a absurda tarefa de narrar algo para além da compreensão humana, considerando que Auschwitz seria a prova do *nomos* (lei ou norma) do espaço político contemporâneo: "portanto não só do espaço político específico do regime nazista – não é mais a bela (e idealizada) construção da cidade comum (*polis*), mas sim o campo de concentração" (2008, p.21).

Agamben (2008) acredita tratar-se de um fenômeno "inenarrável"; nas palavras de Primo Levi[6], cujo testemunho sobreviveu e ainda ecoa na consciência da modernidade:

> [...] hoje frente a este mundo infernal, minhas ideias se confundem: será mesmo necessário elaborar um sistema e observá-lo? Não será melhor compreender que não se possui sistema algum? (LEVI, 1985, p.40)

A instalação de um sistema de extermínio e dos atos de extrema intolerância, sustentados pelo partido nacional-socialista no poder na Alemanha e apoiados pelos governos colaboracionistas dos territórios anexados, ainda hoje extrapola a nossa compreensão. Como Hannah Arendt (2012, p.12) afirma:

> [...] serem passíveis de descobertas os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos de nosso mundo político e espiritual num amálgama onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando de nossa compreensão e tornando-se inútil para fins humanos.

[6] Escritor italiano (1919-1987), sobrevivente do Holocausto após ser prisioneiro no campo de extermínio de Auschwitz-Birkenau. Escreveu com espanto, expressando a experiência vivida.

A autora desenvolve a noção do *mal* implicada na importância de não serem desconhecidas ou ignoradas as forças destrutivas do século XX, além de vincular intimamente o totalitarismo à negação da liberdade, do pensar, do sentir e à destruição da Humanidade. Importante lembrar que, nesta época, na Alemanha, respirava-se um clima propício para o horror institucionalizado em forma de isolamento, vergonha extrema e destruição (ARENDT, 2012, p.13). Nesse sentido, a noção de "banalidade do mal", tão discutida no século XX, é apontada por Agamben como mal interpretada: "uma das lições de Auschwitz consiste precisamente em que entender a mente de um homem comum é infinitamente mais difícil que compreender a mente de Spinoza ou de Dante" (AGAMBEN, 2008, p.21).

As ideias de Ecléa Bosi (2003) permeiam também este trabalho por sua importante contribuição em relação à memória pessoal e social. A concepção do testemunho comprometido com o resgate de experiências vividas, produzindo imagens que possam dar nitidez às lembranças, ajudou-me a compreender os escritos de Sami Feder na sua tentativa de refazer um passado recente recheado de subjetividade e reflexão.

Cumpre lembrar que o período histórico em questão abrange momentos de perda e ruptura, assim como de reabilitação da dignidade de seres humanos, integrantes de uma civilização em crise, sequestrada pelas forças totalitárias e antissemitas presentes em vários países de Europa após a Primeira Guerra Mundial. Diversos aspectos interagem entre si: o vazio proveniente dos movimentos de massas perdidas e fracassadas; a culpa histórica dos judeus; os desconfortos políticos e as alianças econômicas com o poder ligado a períodos anteriores de emancipação dos judeus; a crise crescente do exército aliado ao antissemitismo entre 1894 e 1935. Estes elementos, sem dúvida, favoreceram a implantação do fascismo e, especificamente, do nazismo[7].

[7] Em Origens do Totalitarismo, Arendt investiga e analisa historicamente as origens do antissemitismo no continente europeu que antecedeu o regime nazista e que, a partir de 1933,

Judeus, Testemunhas de Jeová, dissidentes políticos, deficientes físicos e mentais, homossexuais, negros, eslavos e ciganos foram perseguidos, torturados e aniquilados sob a alegação de ameaçarem a pureza da raça ariana, considerada sublime e elevada pelos nazistas. As Leis de Nuremberg de 1935 promulgaram e selaram a eficácia do poder executivo sobre o judicial, determinando principalmente medidas antissemitas que extrapolaram as fronteiras da Alemanha. Desde 1933, um conjunto de ações estatais passou a excluir os grupos étnicos e políticos estigmatizados como indesejáveis por suas ideias e/ou degenerados devido a sua raça, como aconteceu principalmente com os judeus, que tiveram suas propriedades e bens confiscados. Em processo de violência contínua, os principais alvos da política de extermínio das raças inferiores foram perdendo os direitos ao trabalho, ao estudo e a preservar suas próprias raízes. Também foram estabelecidas proibições generalizadas e aos símbolos vinculados a uma identidade histórica. Milhões de seres-patrimônio perderam suas vidas (ARENDT, 2004).

O regime totalitário sustentado pelo Estado alemão, entre 1933 e 1945, foi fortalecendo o seu aparato ideológico arquitetado para vigiar, isolar e, finalmente, destruir parte representativa da população da Europa Central e Oriental. Membros dos grupos que sofreram perseguição, considerados párias, apátridas e parasitas, foram transportados e excluídos da sociedade em campos de trabalhos forçados, de concentração e de extermínio. A ciência, em nome da pesquisa médica, do conhecimento tecnológico e da própria humanidade, transformou-se no pilar desta barbárie generalizada. Justificados pela higiene racial e pela eugenia, importantes recursos financeiros e humanos foram direcionados à pesquisa científica dedicada à esterilização em massa e aos experimentos indescritíveis nos corpos dos prisioneiros, além de apropriar-se de uma tecnologia aplicada à indústria de extermínio nas câmaras de gás.

---

foi oficializado por leis e ações de exclusão e extermínio. Contudo, a análise sobre o histórico estado vulnerável e indefeso dos judeus, bem como a tradição martirológica do povo judeu diante das catástrofes – o que Arendt também analisa (2012, p. 20) – não constitui objetivo deste texto.

Resistência

Do ponto de vista historiográfico, a investigação dialoga com a Escola dos Annales que revê e reverte o privilégio antes dado a eventos, heróis e acontecimentos ligados unicamente ao poder vigente. Muda-se o sentido do olhar histórico não somente incorporando o espectro político, mas buscando expressões subjetivas que se tornam conteúdos claros das marcas da civilização[8]. Todo material transforma-se, no caso desta pesquisa, em testemunho da catástrofe: arquivos secretos, composições musicais, poesias, textos teatrais, fotografias, compilação escrita da memória oral, gravações, programas de espetáculos, entrevistas, artigos, jornais, desenhos, gravuras, rascunhos, passaportes, fichas de deportação, cartazes, objetos trazidos das comunidades de origem, objetos religiosos, maquetes, mapas, processos judiciais, entre outros. A Escola dos Annales diversifica por meio de seus autores a investigação do devir histórico, por exemplo, a partir de indumentárias, gestualidades, celebrações ou rituais. Ela se sustenta na interdisciplinaridade e em fatores psicossociais.

A partir da concepção da Escola dos Annales procuro identificar, reconhecer e valorizar as expressões de resistência durante as guerras e conflitos que extrapolam as experiências vivenciadas no front. Sugerem outras, marcadas pela luta espiritual, buscando adentrar a alma, os sentimentos e os pensamentos. Sabemos que esta empreitada investigativa é possível, ainda que parcialmente, pois a resistência manifestou-se por meio da perseverança de educadores, rabinos, lideranças políticas adultas e juvenis. Enfrentando o controle totalitário, procuraram manter a identidade judaica expressa, não unicamente nas atividades de sentido religioso, mas que subsistia enraizada nas suas origens e tradições.

[8] A Escola dos Annales surgiu na França pouco antes da Segunda Guerra Mundial e continua permanentemente em transformação. Trouxe um novo olhar para a historiografia moderna e contemporânea. O primeiro número da revista foi publicado em 15 de janeiro de 1929. Vários de seus expoentes, inclusive Halbwachs, se engajaram na resistência durante a guerra e alguns deles foram assassinados pela Gestapo.

Recente é o interesse dos estudiosos do Holocausto sobre as manifestações reconhecidas como de resistência. Os historiadores consideram como atos de resistência, as organizações armadas, a ação dos *partisans*, paramilitares de combate ao fascismo na Europa do Leste e Central, assim como as revoltas nos guetos e campos de concentração. Passaram a valorizar também as manifestações religiosas, artísticas, culturais, narrativas e todo e qualquer ato, registro ou documento que expressassem as marcas da obstinação por sobreviver e não ceder ao insistente aniquilamento de corpos e almas discriminadas. Segundo Arendt, a compreensão desta História pode significar "encarar a resistência frente a ela" (ARENDT, 2012, p.21). É neste âmbito que este trabalho se coloca.

Sami Feder (1978)[9], afirmou em um de seus diários que "a palavra e o gesto eram ainda o que os nazistas não teriam como aniquilar". As centenas de diários encontrados, muitos deles enterrados ou escondidos na época, têm oferecido novas possibilidades de abordagem de leituras em relação ao desejo dos seus autores por compartilharem com seus possíveis leitores testemunhos do horror, assim como os fragmentos dos últimos momentos de vida daqueles que seriam logo exterminados.

Assim, atos de resistência foram reconhecidos nos procedimentos secretos de registros informais, na preservação de documentos e diários pessoais, no resgate da literatura ídiche, nas composições musicais, na memorização de poemas e crônicas, nas criações artísticas nos territórios ocupados e no exílio. A partir da década de 1980, principalmente, os estudiosos do Holocausto consideraram também como fontes históricas todas as formas de resistir à destruição da existência de seres humanos direcionadas para a preservação da memória coletiva de um povo e da sua cultura.

---

[9] FEDER, Sami. Fartseykhenishn Tsum Togbukh. Herzliya: Arquivo MH/YV-IL, 1978. Para este livro, utilizamos a tradução para o português não publicada, intitulada Anotações para o diário do teatro ídiche do Campo de Concentração Bergen-Belsen 1945-47, elaborada por Genha Migdal, em 2012.

Arte e sobrevivência

Este contexto pelo qual a nossa análise transita, dentro de um largo paradoxo entre o arbítrio totalitário e a sobrevivência criativa como forma de resistência a um regime opressor ao extremo instalado na Europa em pleno século XX, é um período de suposta modernidade e alta civilização. As manifestações subversivas expressas nos campos da música, das artes plásticas, do teatro, da dança, da poesia e da literatura são aqui interpretadas como expressões dos excluídos, "marcados para morrer". Surgiram em lugares diferentes, possibilitando a reconstituição de uma espécie de "mapa dos horrores". Muitas destas formas de expressão artística se desenvolveram sem comunicação umas com as outras devido ao isolamento forçado, tendo como elo comum o imperativo desejo de sobreviver e a manifestação contra o terror instalado pelo nazismo. Preservaram, como um todo invisível, um elemento que não poderia ser roubado, isto é: a clandestinidade do gesto criativo individual e coletivo. Nesta direção, uma questão vem à tona: como foi humanamente possível a existência do fenômeno artístico, como forma de sobrevivência psíquica e espiritual e como reação em condições tão adversas? Como foi possível, apesar da imposição dos nazistas de isolamento e profunda solidão sobre suas vítimas, sobreviver sem perderem o seu *eu,* sem perderem a confiança em si mesmos como parceiros, compartilhando os próprios pensamentos e as experiências vivas da realidade? Como foi que a arte driblou o estado dos mortos-vivos desgarrados, descritos por Giorgio Agamben (2008), ajudando a mantê-los acordados na sua capacidade de agir, de ser, do Ser?

Teatro no Holocausto

Nas últimas décadas, inúmeros têm sido os estudos sobre arte no Holocausto que, sutilmente, conseguiu se opor à brutalidade nazis-

ta. Neste sentido, muitas são as investigações sobre a música e as artes plásticas, mas raras sobre o teatro que, certamente, em situação de catástrofe, precisaria de mais recursos para existir. Afinal, um ato teatral, em qualquer situação e interação, necessita de atores e espectadores, ou, no mínimo, de alguém em cena e de alguém assistindo. Além disso, podemos considerar que a realização era mais difícil nos espaços dos guetos e quase impossível nos rigorosamente vigiados campos de concentração, devido à inexistência de bibliotecas, textos dramatúrgicos, música gravada, papel e tinta, partituras, máquinas fotográficas, instrumentos musicais, panos para confeccionar figurinos, materiais para cenotécnica e cenografias etc. Assim, também, as possibilidades da documentação histórica eram escassas, quando sobreviviam à censura e à repressão.

Imaginar o fenômeno teatral durante o Holocausto talvez fosse inconcebível. Muitas vezes, a própria população judia o considerava inadequado e impertinente em tempos de guerra, portanto, difícil de ser aceito e compreendido, o que também prejudicou e inviabilizou a sua permanência. No entanto, são inúmeras e impactantes as manifestações contemporâneas de representação sobre a barbárie em questão, enquanto eco artístico nos dias de hoje, a partir do distanciamento em relação ao trauma provocado. Nestrovski e Seligmann referem-se ao resgate da experiência vivida por meio da memória, base para possíveis representações que podem sacrificar ou não os significados referidos:

> A formação de significados e a traição desses significados no ato de contar; o paradoxo de um conhecimento voltado para o que há de mais marcante e específico na experiência, mas fadado a perder a especificidade exatamente ao torná-la compreensível; o esquecimento do evento que, aqui, é um sinônimo aberratório da lembrança; este é o pano de fundo contra o qual vêm se dar tantas obras da nossa cultura, muito especialmente na segunda metade do século vinte (NESTROVSKI; SELIGMANN-SILVA, 2000, p.7).

O teatro como espaço de resistência acolheu e deu moldura a atores e espectadores em um pacto construído entre a realidade oculta com o gesto, a palavra e o silêncio. Muitas vezes, o silêncio da pausa e a mímica representaram o lamento e o ruído do acontecimento real sofrido. Em palcos improvisados ou clandestinos, decorando textos proibidos, desenhando partituras recuperadas da memória dos companheiros, usando cortinas e outros objetos para confeccionar indumentárias e cenografias, a cultura ídiche foi preservada num ato heroico em que parte da alma do povo judeu, que vinha sendo exterminado, conseguiu rebelar-se.

Rebecca Rovit[10], teatróloga norte-americana contemporânea, oferece-nos um compilado amplo sobre o teatro do Holocausto. No livro *Theatrical performance during the Holocaust* (ROVIT; GOLDFARB, 1999), organizado junto com Alvin Goldfarb[11], Rovit contempla de forma abrangente e profunda as diversas manifestações de teatro durante o período do Holocausto, tanto descritiva quanto analiticamente.

Como imaginar a representação teatral em tempo real, concomitante a um período em que as mortes ocorriam no mesmo incubador do trauma pessoal e coletivo? É justamente nessa área que artistas empunharam as suas armas afiadas pela arte de representar. Plateias permaneciam mudas, nem por isso passivas, e sim identificadas entre si, tomadas pelo silêncio e pela vergonha de serem observadas por elas mesmas, entre elas, naquela condição obscena, como pretendia o nazismo, desprovida do humano. Um mergulho na miséria humana, entre seus corpos e almas. Este possível trânsito entre as dores pulsantes de atores e espectadores desafia o nosso entendimento.

---

[10] Pesquisadora e historiadora do teatro norte-americana. Lecionou História do Teatro, Análise de Dramaturgia e Drama Moderno na Illinois State University e na Indiana University (EUA).

[11] Presidente e professor de teatro na Universidade Western Illinois University (EUA).

Dialogo, no livro, com Augusto Boal[12] e Flávio Desgranges[13] sobre o Teatro do Oprimido e a formação de público a partir de uma realidade brasileira, onde a discussão sobre a interação palco-plateia em um contexto sociológico e político é chave. Conhecemos, hoje em dia, propostas político-teatrais análogas, como as criadas por Boal no mencionado Teatro do Oprimido (BOAL, 2008) onde se detecta aspectos comuns a atores e espectadores, além de verificarmos as possibilidades de transformação das situações de opressão. Assim, também, Desgranges (2003) pesquisa e pratica a formação e a qualidade de recepção dos espectadores "co-autores" da obra teatral.

Na busca de um representante teatral de resistência, me deparei com alguns grupos já pesquisados como o Grupo de Teatro de Vilna, sobre o qual o dramaturgo israelense Joshua Sobol pesquisou exaustivamente para a escrita dramatúrgica de sua peça *Ghetto*[14]. O Teatro de Vilna é retratado por Sobol como ousado e com domínio da linguagem crítica e irônica de teatro-cabaré, comum na época, na Europa.

Fui compreendendo que encontrar experiências de teatro e resistência estaria ligado à memória de alguém, sobrevivente, artista ou espectador, vinculado a uma concepção ideológica do mundo e da vida. Como afirma Bosi (2003, p.22): "É preciso sempre examinar matizando os laços que unem memória e ideologia; laços que antes da secularização moderna, amarravam a memória pública à memória individual"; ademais: "o cruzamento entre a experiência pessoal e a coletiva seria compreensão da 'articulação da História com a vida quotidiana'" (2003, p. 20).

---

[12] Teatrólogo brasileiro (1931-2009) conhecido em numerosos países principalmente pela criação e prática do Teatro do Oprimido incluindo técnicas como o Teatro do Invisível, Teatro Jornal, Teatro Fórum, entre outros.

[13] Pesquisador contemporâneo, especializado no estudo sobre a recepção do espectador e a mediação da obra de arte com o público.

[14] A peça teatral *Ghetto* é continuamente encenada internacionalmente.

A partir desta constatação, procurei encontrar outro expoente teatral menos visível, já que o grupo de Vilna é hoje mundialmente conhecido. A sucessão de informações concomitantes e progressivas foi dando luz a esta pesquisa de maneira persistente em forma de uma trilha investigativa. Dia a dia, novas informações, constatações e hipóteses foram surgindo. Contatos e vínculos com entrevistados, descoberta de arquivos e o acompanhamento de alguns vestígios, marcas e sinais de quem seria o foco desta pesquisa, foram aparecendo e formando um corpus cultural.

É a partir deste contexto que busco realizar um trânsito acadêmico entre História, memória e a experiência subjetiva de pesquisa.

Encontro com a escolha: Sami Feder

Em congressos[15] da *Association for Jewish Theater* (AJT) entrei em contato com o teatrólogo, jornalista e pesquisador israelense Jornalista Moti Sandak, criador do portal www.jewish-Theater.com, com uma seção especial sobre teatro e Holocausto[16]. No ano seguinte, enquanto participava de um curso no Museu de Holocausto de Jerusalém MH/YV-IL, me correspondi novamente com Sandak e o instiguei: "Você conhece algum teatro de resistência atuante durante o Holocausto, além do reconhecido Grupo de Teatro de Vilna, já bastante estudado? ". Perguntou-me se já tinha ouvido falar de Sami Feder e se conhecia a pesquisadora russa Zlata Zaretsky[17], autora de um artigo sobre este artista (2010). Debrucei-me sobre o texto no qual Zaretsky sublinha a importância do estudo do teatro

[15] Acontecidos em Viena e Detroit, onde apresentei trabalhos de encenação e palestras sobre o Teatro Judaico no Brasil. Em Viena, imprimiu-se um significado especial por ser o primeiro encontro oficial de Teatro Judaico na Áustria após a guerra e nomeado como *Tikum Olam*, em hebraico, "reparação do mundo".

[16] O site hoje em dia é o Alliance for Jewish Theate: http://alljewishtheatre.org/members/theatres/all-about-jewish-theatre/

[17] Pesquisadora russa, residente em Israel. PhD em Teoria e História do Teatro na Moscow University in Russian Philology (Rússia). Focaliza o Teatro Israelense e o Judaico, inclusive durante o Holocausto.

do Holocausto como parte da história do teatro judaico e do teatro mundial, identificando Sami Feder como um artista pouco estudado e de significado relevante.

Intui que havia encontrado finalmente o objeto de pesquisa para o meu Doutorado. Inspirou-me o que li:

> Sami Feder é um exemplo único de força espiritual, dirigindo teatro durante o Holocausto. Ele não era famoso antes da guerra, ao contrário de Kurt Gerron ou Ehrlich Max, Schwenk Karel ou Ullmann Viktor, Kotzenelson Yitzhak ou Arnshtam Mark – estrelas culturais do pré-guerra da Europa que foram impiedosamente dizimados por nada, a não ser por seu judaísmo. Sami Feder tinha apenas 29 anos de idade, em 1939, quando começou a sua jornada de luta espiritual através de doze campos de trabalho e campos de extermínio [...]. (ZARETSKY, 2010)

Escrevi um e-mail para Zlata Zaretsky, que me respondeu, pedindo para entrar novamente em contato dali a três semanas porque iria participar como jurada de um festival de teatro em Tiberíades. Três semanas, naquele momento, era o tempo que faltava para o meu retorno ao Brasil. Procurei adiantar minha pesquisa junto à biblioteca da Universidade Hebraica de Jerusalém, navegando por algumas bases de dados e na internet, mas nada encontrei além do belo artigo de Zlata. Na época, dei uma consultoria em Israel para a equipe de arte-educadores do Museu do Holocausto para Crianças – Yad LaYeled, do *Kibutz* Lohamei Haguitaot[18] e assim tive a oportunidade de pesquisar nos arquivos da biblioteca dessa instituição. Encontrei poucas referências sobre o diretor e alguns registros sobre teatro ídiche em geral durante o Holocausto.

Finalmente, fui ao encontro de Zlata em Ma'ale Adummim, cidade próxima a Jerusalém, na orla do deserto da Judeia. Ao longo de três horas, a pesquisadora mostrou-me com agilidade tudo

[18] Kibutz na cidade de Akko, Israel. Criado por sobreviventes do Levante do Gueto de Varsóvia.

o que tinha em mãos: parte do arquivo pessoal de Sami Feder – doado a ela por sua segunda esposa, Dora Feder (antes Freifeld), depois do falecimento dele em 2000. Zlata mostrou-me fotografias, documentos e recortes de jornal da época em hebraico, ídiche, inglês e espanhol sobre Sami Feder e o Kazet Theater[19]. Ela contou, emocionada, que as fotos eram posteriores à liberação do campo de concentração Bergen-Belsen[20], pois não existiam condições para o registro fotográfico durante a guerra.

Levei bastante tempo para compreender porque não havia praticamente nada de literatura ou material na internet sobre Sami Feder. Na realidade, entenderia isso melhor ao conhecer Arie Olewski[21], Eliezer Trepman[22] e Sophie Fetthauer[23], meses depois.

Naquele momento, me parecia que somente Zlata, mais ninguém, sabia daquilo tudo. Ela me confessou que uma escritora norte-americana procurou-a pedindo acesso a seu arquivo, mas ela não sentiu confiança, pois percebeu que colaboraria para o uso comercial da vida preciosa de Sami. Zlata não se interessaria por aventuras comerciais acima da pesquisa acadêmica, mas sim por um projeto teatral profundo que se entrelaça com a sua própria vida, seus princípios, sua ética como pesquisadora e narradora. Em pouco tempo, derramou informações valiosas que eu não conseguia digerir tão rapidamente.

---

[19] Companhia de teatro criada pelo diretor Sami Feder, membro do comitê central e do comitê cultural do DP Camp Bergen-Belsen, originariamente chamada de Estúdio de Teatro Ídiche de Bergen-Belsen.

[20] Localizado na Baixa Saxônia, no distrito de Celle..Em 1942, transformado em campo de concentração, apresentava o maior índice de mortes entre todos os campos do III Reich. No total, estima-se que 70.000 pessoas faleceram lá.

[21] Filho de Rafael Olewski, que foi membro do comitê central do DP Camp Bergen-Belsen, e de Rachela Zelmanowicz, sobrevivente e integrante da orquestra de Auschwitz-Birkenau

[22] Filho de Paul Trepman, jornalista, um dos líderes do DP Camp Bergen-Belsen, e de Babey Widutchinsky, pianista, e sobrinho de Dora Widutchinsky, ambas integrantes do Kazet Theater. Paul Trepman acompanhou a turnê do Kazet Theater pela França e Bélgica.

[23] Pesquisadora do Departamento de Música da Universidade de Hamburgo.

Zlata prontamente digitalizou, em seu pequeno scanner, todos os recortes de jornais e textos durante as poucas horas que tínhamos antes da minha partida. Sabíamos que, logo mais, sairia o último ônibus de Jerusalém à Tel Aviv devido ao *Shabat* – sexta feira quando tudo se detém para o descanso, por motivos religiosos. Descansaríamos? No momento da minha partida, ela colocou em minhas mãos, apressadamente, um diário e a cópia de um livro de Feder. Presenteou-me com os dois textos: *Anotações sobre o Kazet Theater para o diário ídiche do Teatro do Campo de Concentração em Bergen-Belsen 1945/1947* (FEDER, 1978), em ídiche, e *Punhos Cerrados* (FEDER, 1974)[24], em hebraico, publicado em Israel.

Instigada, perguntei-lhe se tinha certeza em me ceder estes materiais, já que ela não ficaria com nenhuma cópia, ainda mais por informar que havia apenas uma cópia no Museu Yad Vashem em Jerusalém. Respondeu-me: "Sei que fica em boas mãos!" Em vários momentos insistiu que seria importante que eu continuasse a pesquisa por ela iniciada. Prometi que lhe devolveria um dia pessoalmente (o que fiz um ano depois aos nos encontrarmos em Jerusalém quando voltei a Israel, continuando esta pesquisa). Assumi o compromisso de tornar-me testemunha, dando voz à narrativa do diretor judeu polonês sobre parte de uma história tão pouco conhecida, fragmentos da memória individual e coletiva impregnada de lembranças, tempos e circunstâncias vividas. Zlata sentia a necessidade de fazer jus àquela parte da história por meio do resgate de um repertório acumulado na escrita de Sami contida em seus diários e livros, em matérias de jornal e em seu próprio ato de entrega daquilo que me parecia que era "tudo" até então. Levei comigo uma espécie de "dossiê secreto" e que, de certa forma, o era.

Encontrei em Sami Feder, sobrevivente e testemunha do Holocausto, a possibilidade de aprofundar a pesquisa e colaborar com

[24] FEDER, Sami. *Gebaylte foystn*. Tel Aviv: Hamenora Publishing House, 1974. Para este livro, utilizo a tradução para o português intitulada *Punhos Cerrados*, elaborada por Drorit Milkewitz (não publicada).

o desvelar do que me mobilizava. Motivada pelo desconhecido, procurei resgatar, analisar e compreender, ao longo de cinco anos, o seu percurso pessoal e artístico, no qual antes, durante e após o Holocausto, dirigiu e produziu encenações teatrais como reação à desumanização instituída pelos nazifascistas na Europa. Sob este viés, pretendo contribuir com a reparação de um silêncio histórico, que contribuiu para o esquecimento e a omissão. Cabe, portanto, adentrar nos fatos e movimentos, muitas vezes individuais, num contexto coletivo daqueles que foram contrários ao nazismo.

Novas descobertas

A partir dali, realizei uma ampla investigação histórica tecendo uma rede de vínculos ligados a Sami Feder. Como afirma Carlo Ginzburg (1989, p.177), historiador italiano, "se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la". Na perspectiva dele a possibilidade de detectarmos aspectos não revelados nos documentos pode contribuir com a construção da narrativa histórica. Em sua obra, poderemos captar, analisar e compreender elementos significativos.

Descobri pessoas, pesquisadores acadêmicos e conhecedores do assunto; adentrei em acervos longínquos, decifrando novos personagens para esta investigação, até então sem hipóteses definidas. No começo, sabia apenas o nome e o sobrenome do diretor polonês e conhecia parte de seu arquivo pessoal doado por Zlata e, em decorrência, eu me fazia centenas de perguntas. As trilhas, criadas e seguidas como detetive, ajudaram-me a tecer esta nova narrativa, entrelaçando os fios da história com a experiência investigativa vivida.

Durante as buscas contínuas pela internet, identifiquei o livro *Musik und Theatre in DP-Camp Bergen-Belsen Zum Kulturleben der jüdischen Displaced Persons 1945-1950*, recém-publicado na Euro-

pa, em alemão, da pesquisadora alemã Sophie Fetthauer (2012). No contato com a autora, emergiram novas referências, alimentando nossas conversas virtuais, telefônicas e depois pessoais, esclarecedoras e instigantes sobre Feder. Sophie colocou-me em contato com Arie Olewski, colaborador de sua pesquisa e que poderia ter em mãos alguma cópia de *Minha Vida,* último diário escrito pelo diretor. Afinal consegui mais tarde com Bella Briks-Klein, idichista em Jerusalém.

A aproximação com as fontes fortaleceu a minha caminhada instigando-me a procurar indícios em outras cidades e países: Hamburgo, Celle, Belsen e Berlim, na Alemanha; Tel Aviv, Akko, Ma´ale Adummim e Jerusalém, em Israel; e Melbourne, na Austrália. Cada fragmento histórico agregou-se, de forma urgente, ao conjunto da pesquisa. Por outro lado, verifiquei que tal investida no passado dava voz e espaço às testemunhas, além de abrir caminhos para possíveis respostas. Questões antes sem perspectiva de conhecimento ou mesmo de compreensão começaram a ganhar forma e conteúdo.

Em termos de caminhada geográfica, em 2011 estive em Israel quando escolhi o foco da investigação, o diretor Sami Feder. Em 2013 organizei uma viagem à Alemanha quando passei uma semana no Bergen-Belsen Memorial, em Hamburgo e Berlim e retornei a Israel. Em 2015 estive em Melbourne, na Austrália onde conhecei Sonia Boczkowska (já com o sobrenome de Lizaron), atriz e cantora do Kazet Theater.

Uma caminhada bibliográfica e poética resultou ser a imersão no teatro ídiche clássico, oriundo da Europa Oriental que foi essencial para me aproximar do percurso de Sami Feder. Jacó Guinsburg[25] contribuiu com sua sabedoria e sugestões em frequentes conversas nos últimos anos. A leitura do seu livro sobre a cultura

[25] Intelectual, escritor, tradutor, professor de Teatro na Universidade de São Paulo, diretor da Editora Perspectiva, nascido na Bessarábia e residente no Brasil.

ídiche (GUINSBURG, 1996) me permitiu identificar o teatro ídiche como produto de uma cultura judaica enriquecida por artistas e intelectuais, principalmente, na Polônia, desde o período entre guerras até o Holocausto. Este teatro fez parte de uma época em pleno florescimento literário, ramificado por quase todos os gêneros e em obras expressivas, e que sobreviveu pelo viço à chacina hitlerista. Guinsburg possibilitou-me compreender o Teatro Russo Judaico Hebraico (Habima) e o Teatro Ídiche (Goset). Pesquisar e me aprofundar sobre ambas as Companhias russas de teatro presentes também na Alemanha, onde Feder estudou a arte teatral antes da Segunda Guerra e me aproximar das suas influências, foi essencial.

Ao longo da pesquisa surgiram silêncios, sinalizando-me o desconhecimento de fatos ignorados por pessoas, instituições ou mesmo arquivos. Busquei reconstruír partes silenciadas da história enriquecendo este inventário do passado e do presente. Uma dessas situações foi quando, no último ano de pesquisa, descobri a existência; em vida, de Sonia Boczkowska (depois trocaria por Lizaron) atriz e cantora ídiche, uma das fundadoras do Kazet Theater e primeira esposa de Sami Feder. O fato de Sonia ainda estar viva, morando na Austrália, era desconhecido para a própria equipe dos arquivos do Bergen-Belsen Memorial e a nossa comunicação possibilitou a inclusão do fato nos arquivos. Infelizmente, ela morreu em agosto de 2015, alguns meses após nosso encontro.

Estes fatos impactaram sobre mim e meus interlocutores, como ondas de novas reflexões e ações, que chamei de *Ecos*[26] (capítulo 3, "Sami Feder e o Kazet Theater"), espaços de ressonâncias que expressam o resgate de fragmentos e sentidos da memória coletiva.

Percebi, aos poucos, o quanto esta pesquisa mobilizava não somente a mim, mas também outras pessoas envolvidas com o tema, de alguma forma. Senti em várias delas a vontade de fazer justiça reconhecendo-se parte de uma história até então desconhecida.

[26] Termo utilizado por Maurice Halbwachs (2003, p. 64) ao se referir à repercussão de ideias, reflexões, sentimentos e emoções que nosso grupo de pertença nos inspira.

Foi assim que conheci Arie e Eliezer, filhos de Rafael Olewski e Paul Trepman respectivamente, líderes do DP Camp Bergen-Belsen. Ambos profundamente interessados no resgate de uma parte da história que eles também não conheciam a fundo, a do Kazet Theater, ainda que mencionada fortemente dentro de casa. Mergulhar na vida de Feder e na história do seu teatro significaria para ambos a rica possibilidade de revisitar e ressignificar parte do próprio passado, da própria história familiar. Assim, investimos em conjunto para o reconhecimento deste legado. Um dos ecos significativos desta pesquisa é o fato de Eliezer Trepman se interessar em publicar o compêndio das traduções que produziu para esta pesquisa de todos os artigos escritos em ídiche para o inglês a respeito do Kazet Theater, publicados entre 1945 e 1947 no jornal *Unzer Sztyme* no DP Camp Bergen-Belsen. Os artigos de Feder, de outros jornalistas e de poetas publicados no jornal *Unzer Sztyme*, em 1947, cumpriram um papel importante neste trabalho. Aproximadamente vinte trazem depoimentos valiosos acerca daquele momento em que foram escritos, os quais analisarei no capítulo 3, "Sami Feder e o Kazet Theater".

Os contatos por e-mail, Skype e telefone com Arie e Eliezer foram importantes e preciosos. Depois me encontraria com Arie pessoalmente em Israel, em maio de 2013. Ambos se mostraram sempre abertos e interessados em contribuir com a pesquisa tanto por motivos pessoais como históricos.

Arie me proporcionou documentos incluindo correspondência entre seu pai e Sami Feder, assim como contatos com os arquivos do Massuah Museum e Museu do Holocausto Yad Vashem, em Israel e o Bergen-Belsen Memorial, na Alemanha, através dos quais recebi também novos documentos. Muitos anos se passaram desde a última vez que viu Sami Feder, inclusive ele ficou sabendo de seu falecimento em Israel meses depois, no ano de 2000 e manteve contato com Dora Feder até seu falecimento em 2016, assim como com a filha dela, Tal Freifeld, que também contribuiu com esta pesquisa.

Eliezer me cedeu fotografias e documentos, inclusive um mural de fotografias do Kazet Theater emoldurado e colocado na sala de jantar na casa dos pais onde ele nasceu no Canadá; crescendo diariamente diante destas imagens. Indicou-me também livros sobre o período e que procurei em livrarias virtuais internacionais. Doou generosamente a tradução dos artigos citados do jornal *Unzer Sztyme,* escritos pelo próprio Sami ou por outros jornalistas e lideranças do DP Camp Bergen-Belsen.

O contato com ambos ajudou a reforçar a ideia de que Sami Feder representa um significativo expoente de um movimento de recusa à perda da identidade judaica e de recuperação da dignidade pessoal e coletiva no contexto da discriminação extrema e desumanizadora de um artista antinazista. Arie também me ajudou a organizar a viagem de pesquisa a Alemanha e Israel, além de me enviar dezenas de materiais, me indicou Ella Florsheim, pesquisadora israelense sobre teatro ídiche nos DP *camps*.

Assim, construí esta investigação tendo como suporte três eixos interligados: 1) a experiência subjetiva vivida durante o percurso da pesquisa, entrelaçando as minhas descobertas com as reflexões sobre "memória" compartilhada (HALBWACHS, 2003) com outras pessoas identificadas com o tema; 2) o resgate de parte da memória do teatro judaico que sobreviveu aos tempos do Holocausto; 3) a desconstrução e sucessiva reconstrução da memória de Sami Feder, diretor de teatro, cuja ação deve ser valorizada enquanto resistência ao nazismo antes, durante e após a Segunda Guerra Mundial.

Narrativas de Sami Feder: livros, fotografias, diários, artigos, programas e documentos

Lacunas severas estabeleceram-se na minha compreensão, sendo que muitas delas me acompanharam durante esses anos e ainda

acompanham. Entre conversas, leituras e descobertas de documentos, foi possível articular um novo relato, dedicado à reconstrução da vida e da obra de Sami Feder. Procuro dar visibilidade a um diretor que criou e se empenhou na sobrevivência e desenvolvimento estético e ideológico da companhia Kazet Theater.

Um dos percursos mais importantes desta trilha constituiu-se na leitura dos seus escritos, eles todos com caráter de diário reflexivo. Na medida em que foram sendo traduzidos do ídiche e do hebraico os textos para esta pesquisa, sua narrativa ofereceu-me, de forma essencial, as diretrizes para a investigação. Ao todo, o diretor escreveu oito livros em ídiche, posteriormente traduzidos apenas ao hebraico. Para o português, foram traduzidos quatro deles, com o objetivo de subsidiar esta pesquisa.

Os livros de Feder abrangem narrativas, ricas em dados autobiográficos contextualizados pela realidade vivida por ele nos campos de trabalho e concentração nazistas, assim como por sua atuação teatral desenvolvida junto com outros artistas e prisioneiros nesses campos. Mesmo em momentos de péssimas condições de criação e de saúde, buscou registrar e documentar tudo o que pôde e escreveu: "Eu descrevo isto tudo e sei que muitas vezes estou sendo repetitivo. Devido ao meu estado de saúde e falta de técnica em datilografar, meu trabalho fica imperfeito" (FEDER, 1978, p.53).

Penso que assumo aqui um papel de narradora, porta-voz de memórias assim como de silêncios, esquecimentos, omissões e interpretações surgidas ao longo do percurso. O caminho investigatório foi tanto bibliográfico, como baseado em experiências *in loquo* por alguns dos lugares geográficos pelos quais Feder e outros integrantes do Kazet Theater passaram. Aos poucos, articulou-se uma narrativa expressiva daquele momento histórico vivido coletivamente e que, por meio desta investigação, ganhou novos sentidos, enquanto fragmento da memória coletiva.

Sami Feder, na sua condição de artista consciente e politizado, fazia questão de situar o leitor de seus livros/diários no contexto da opressão nazifascista, quando a liberdade foi negada e a aniquilação psicológica e física instalada nas mentes e nos corpos tantos dos alemães como dos prisioneiros, fossem estes de qualquer origem ou nacionalidade:

> Eu, que estava ainda sob os efeitos das repressões que tinha vivido sob as ameaças de Hitler e seus inimigos, eu que tinha presenciado e ouvido tiros pelas ruas, que matavam dezenas e dezenas de pessoas em Berlim, que presenciei a expulsão de muitos socialistas, comunistas e judeus, sendo levados a campos de concentração que ora eram construídos, e que sabia da morte de muitos dos que eram enviados pra lá, fiquei pasmo de ver que não tinha nada disso por lá (FEDER, 1978, p.21).

A necessidade visceral que Feder sentia por alertar os judeus, na Polônia, antes da guerra é um exemplo de engajamento, como afirma em seu livro *Minha Vida*:

> Eu julgava que era preciso fazer alguma coisa contra esta indiferença. Simplesmente falando, contando e prevenindo que Hitler queria engolir o mundo e aniquilar todos os judeus, nada será demonstrado. Para tal, sou muito jovem e fraco para prevenir as grandes massas. Eu pensava que sabia que só através do teatro seria mais fácil demonstrar a verdade às pessoas em geral e aos judeus em particular. (1978, p. 10)

A trilha que percorri revelou a avidez de Sami Feder por deixar seu testemunho como um grito que denuncia, além de tentar aplacar a sua dor. Assim, reaver a história narrada por Feder, parte dela escrita durante os acontecimentos da guerra e parte elaborada após o Holocausto, é um desafio, pois sabemos que muitos registros se perderam ao longo do tempo, na sua narrativa e, posteriormente, na minha própria.

Junto aos arquivos dos principais museus do Holocausto existentes no mundo, encontrei diversos documentos (fotografias, cartazes, programas), sendo praticamente todos doados pelo próprio Sami Feder, como por exemplo, ao Museu do Holocausto Yad Vashem (MH/YV-IL), Goor Museum (GM-IL) e Bergen-Belsen Memorial (BBM-AL). No Massuah Museum (MM-IL) no *kibutz* Tel Yitzhak, próximo de Tel Aviv, há alguns registros do Kazet Theater doados pela família Olewski, e no Washington Holocaust Museum (WHM-EUA), algumas cópias de documentos que pertencem ao MH/YV-IL, e ao Bergen-Belsen Memorial (BBM-AL).

Seguindo os passos de Sami, fui descobrindo a sua própria caminhada por cada um desses museus que conservam cópias ou originais de seu arquivo pessoal.

A tradução dos escritos do diretor polonês possibilitou a reconstrução da memória individual e coletiva na qual ele e seu teatro se inserem frente à violência totalitária. Para Bosi, quem assume o papel de narrador da própria memória está "recuperando a dimensão humana do espaço que é um problema político dos mais urgentes" (BOSI, 2012).

Viagem à Alemanha: Hamburgo e Berlim

Visitar a Alemanha significou não somente buscar informações e documentos sobre Sami Feder, mas também pisar pela primeira vez no país dos antigos nazistas... Era uma incógnita o que encontraria e sentiria. Já tinha estado em Viena, berço de Adolph Hitler, quando visitei locais frequentados pela minha mãe antes e durante a guerra, durante o período que participei em um congresso de Teatro Judaico; mas agora estaria em Berlim, centro político do Terceiro Reich. Estaria no campo de concentração de Bergen-Belsen, pela primeira vez em um campo do terror.

Viajei a Hamburgo, em maio de 2013, para encontrar-me com Sophie Fetthauer e mergulhar ainda mais nas pesquisas sobre o teatro no DP Camp Bergen-Belsen, onde surgiram diversos grupos de teatro, sendo o mais importante o Kazet Theater, criado e levado adiante, durante três anos, por seu diretor Sami Feder. Nos dias que antecederam o encontro com a pesquisadora, em Hamburgo, a história recente passava pelos meus pés, ao pisar naquelas calçadas, marcadas pelo período de horror de nossa civilização[27].

Encontrei-me com Sophie e entrei em contato com sua valiosa pesquisa acadêmica desenvolvida na Universidade de Hamburgo, que trata do fenômeno teatral e musical no DP Camp Bergen-Belsen. Fetthauer pesquisou profundamente fontes em arquivos relativos a documentos sobre os diferentes grupos de teatro e a música produzida no período. Ela participa permanentemente de encontros e seminários sobre os DP *camps*, contribuindo com informações e reflexões principalmente no que se refere à reabilitação das comunidades judaicas após a Segunda Guerra Mundial. Esse encontro foi essencial para receber e analisar diversos documentos de seu acervo, assim como para conversarmos sobre nossos pontos de vista sobre o Teatro de Sami Feder.

Celle

Depois de Hamburgo, a 120 km de distância dali a próxima cidade foi Celle, na região de Hannover, na Baixa Saxônia, com 70.000 habitantes. Celle fica a 20 quilômetros do que foi o campo de concentração de Bergen-Belsen, próximo à pequena cidade de Belsen.

Cidade de castelos e "duendes", Celle saiu praticamente ilesa dos bombardeios da guerra. Era estratégica para o campo de pri-

[27] O projeto chamado *Stolpersteine*, literalmente, "pedras nas quais se tropeça", foi iniciado por uma ideia do escultor Gunter Demning, lançada na Alemanha, em 1993, em que mais de 25 mil placas em homenagem a pessoas assassinadas pelo nazismo cobrem hoje centenas de cidades e vilas do país.

sioneiros como cidade dormitório e, mais tarde, para os próprios judeus como a base de atuação da diretoria do comitê central do campo de deslocados, no período após a guerra. Há uma única sinagoga na cidade, destruída na época do Holocausto e hoje compartilhada entre judeus e católicos devido à reduzida quantidade de membros de ambas as religiões na cidade, além de ser um pequeno centro cultural, com exposições de artistas locais. Feder e membros do comité de Bergem Belsen moraram em Celle após a liberação do campo.

Bergen-Belsen

Precisei de um dia de preparação emocional para ir até o Memorial do campo de concentração de Bergen-Belsen. Seria uma forma de ingressar ao universo vivencial de reconhecimento, identificação e imersão em um campo de concentração lembrando Auschwitz, onde meus avós foram mortos.

Ao chegar ao Memorial, onde estagiei durante uma semana, silenciei as reflexões que vinha desenhando em voz alta.... Calei-me. Dias intensos recepcionados por Klaus Tätzler[28], gentil anfitrião, orientaram as minhas insistentes e repetidas visitas à exposição permanente na qual me deparei com vitrines, paineis e monitores, visualizando uma nova narrativa histórica que impulsionava novas impressões e pensamentos a respeito.

Guiada por Klaus, caminhei pelo campo de concentração recentemente transformado em amplos gramados, mantendo simbolicamente por meio de placas os locais emblemáticos como, por exemplo, as covas coletivas daqueles que morreram no campo. Pode-se apreciar, na Figura 1, o espaço vazio preenchido pelos guardachuvas silenciosos dos estudantes-visitantes, em oposição e

[28] Coordenador geral da área de pesquisa e documentação do BBM-AL, indicado por Olewski para me orientar no período.

ao mesmo tempo convivendo com um espaço sordidamente ocupado pela morte. Há um aspecto singular nessa experiência, que é diferente se comparada a uma visita a Auschwitz-Birkenau, por exemplo. Pelo fato de Bergen Belsen ter sido queimado na época da libertação, e posteriormente, sobre o cemitério de terror, ter-se construído um gramado como Memorial, a nova paisagem, onde convivem a vida e a morte, solicita de nós um exercício de abstração, igualmente duro. Na Polônia, o campo citado deflagra em cada pedra, cada barraca, cada arame farpado a história sangrenta ali vivida.

Figura 1. Gramado plantado por cima das tumbas coletivas. Exemplo de visita de grupo escolar que ocorre diariamente no Bergen-Belsen Memorial. Bergen-Belsen, 2013. Fotografia: Leslie Marko. Acervo: Leslie Marko.

Fez parte também dos dias em Bergen-Belsen acessar arquivos, consultar documentos e entrevistar pesquisadores. Chamou-me a atenção um documento original, a carteira que identificava Sami Feder como membro diretor da companhia teatral Kazet Theater, criada principalmente para uso durante a realização da turnê

internacional ocorrida após a guerra, ela havia funcionando como um passaporte, documento na época inexistente para os "apátridas judeus". Constatei que ouvir o nome de Sami Feder e de outros membros do Kazet Theater fazia muito sentido para as pessoas que trabalham no Memorial, mas poucos conheciam sua trajetória e importância com a resistência anti-hitleriana e, principalmente, enquanto artista que promoveu a dignidade humana entre atores e espectadores, acima de tudo. Há uma equipe, no local que conhece a história de Feder e pesquisa aspectos diversos do DP Camp Bergen-Belsen.

Compõem o acervo do museu: um estandarte, espécie de bandeira, encontrado e cedido temporariamente, pelo arquivo YIVO - Insttitute For Jewish Research Judaico em Nova Iorque, e que faz parte da exposição do Memorial; três painéis de fotos e um vídeo de vinte segundos de uma cena teatral representativa em imagens e gestualidade.

Finalmente, a experiência mais forte: conhecer, a 1,5 quilômetros de distância, a base militar britânica, antes nazista, onde foi instalado o campo de deslocados e onde ficariam milhares de judeus entre 1945 e 1950. Ali participei da visita monitorada com exclusividade ao que foi o DP Camp Bergen-Belsen, experiência crucial para a pesquisa.

O local consiste em um conglomerado de edifícios e pavilhões onde, durante a guerra, funcionou uma base militar sofisticada incluindo um cassino, uma piscina olímpica (cópia da piscinas dos Jogos Olímpicos de 1936 de Berlim, evento que serviu a Adolph Hitler para reforçar a ideia da supremacia racial ariana inclusive nos esportes), um cinemam luxuoso, aquecimentos modernos, dentro da própria tenda onde anos depois Feder apresentaria os espetáculos do Kazet Theater, construída pelos nazistas e tomada pelos britânicos no final da guerra. Transformado num gigantesco hospital para atender os milhares de seres humanos comprometi-

dos na sua saúde física, mental e espiritual, e que continuaram a falecer após a liberação, este campo durou cinco anos, reforçando que a sua história é ainda bastante desconhecida pela historiografia moderna. Membros de centenas de comunidades, ex-prisioneiros de outros campos, pessoas deslocadas e perdidas pela Europa ocupada, vindos do mesmo vilarejo, tendo ouvido as mesmas rezas na sinagoga local, conhecendo os mesmos padeiros, alfaiates e artistas locais juntaram-se no local e reencontaram-se.

Em 2013 moravam 4 mil soldados ingleses em treinamento (e que em algum momento marcaram presença no Afeganistão). Conheci Albert Collins, ex-militar britânico, administrando um pequeno museu que criou com maquetes, objetos e uniformes encontrados no meio do campo no período pós-guerra. Conversamos sobre a história do DP *camp* e o local onde o Kazet Theater se apresentava (Figura 2).

Figura 2. Entrada do cemitério ao lado da Tenda onde funcionou o Kazet Theater. Bergen-Hohne *Training* Area, 2013.
Fotografia: Leslie Marko. Acervo: Leslie Marko.

Hoje, no campo, existe um cemitério onde descansa a população judaica e de outras nacionalidades falecidas na época. Milhares de turistas visitam todo ano seus parentes ali enterrados, sendo esta a única razão que justifica a concessão da autorização de entrada na base militar, naquele momento, britânico.

Ainda digerindo a experiência de Bergen-Belsen, parti novamente de trem em direção a Berlim, caminho inverso de Sami, pois ele tinha estado antes da guerra lá, estudando com Erwin Piscator e Zvi Friedland (ver capítulo 2 de MARKO, 2019: "Sami Feder: origens de uma poética crítica"). Retomaria os passos dele semanas depois, ao viajar para Israel. Passar por Berlim significaria preencher algumas lacunas principalmente dentro de mim, afinal, estaria pisando no centro do poder nazista responsável pela catástrofe humana. Percorrer o Jüdisches Museum Berlin (JMBAL), o Museu da Topografia do Terror e o Memorial do Holocausto da cidade, enriqueceu a minha investigação ao mesmo tempo que aquilo tudo me tocava e doía.

Viagem a Israel: Tel Aviv e Jerusalém

De Berlim, parti para Tel Aviv, seguindo os passos de Feder rumo à sua imigração definitiva e esperada em 1962. Lá, me encontrei com Arie Olewski, com quem havia me correspondido nos últimos meses. Pessoalmente, estar com Arie significou um grande avanço para a investigação. O seu envolvimento com esta pesquisa foi também repercutindo na sua própria aproximação ao Kazet Theater, esta vivida pelos seus pais no DP *camp*, trazendo novas significações pessoais e históricas. Foram horas de conversas, de escuta e de perguntas, incluindo a visita ao cemitério onde Sami foi enterrado em 2000, em Herzliya. Ao mesmo tempo, conectei-me com outras pessoas que direta ou indiretamente conheceram Sami. Arie contou-me detalhes da vida pessoal, econômica e social de Sami, adentrando, inclusive, aos conflitos com sobreviventes de

Bergen-Belsen, relatados em cartas confidências dirigidas a Rafael Olewski, assim como cartas de amor secretas de Feder. Essas informações, às vezes desencontradas, sobre relacionamentos, decisões e concepções de vida atraíam-me ainda mais para o desconhecido porque poderiam me ajudar a compreender algumas lacunas que surgiam ao longo do meu percurso.

Seria Sami Feder milionário, como o acusaram alguns amigos de Bergen-Belsen após a guerra, ou seria uma pessoa humilde morando em uma área pobre de Jerusalém e antes em Paris, sem dinheiro para a publicação de seus livros e pedindo doações para isto?

Em um café ao lado do Teatro Habima em reforma, ainda em Tel Aviv, encontrei-me com Aviva Tal, professora de ídiche e conhecida do Arie. Muito alegre, Aviva lembrou-se de Sami quando ela era criança, sendo ele amigo de seus pais, também sobreviventes de Bergen-Belsen. Trouxe e me presentou um exemplar do caderno de canções e poemas dos guetos e campos publicado pelo comitê cultural do DP Camp Bergen-Belsen, compilado por Sami Feder e Sonia Boczkowska logo após a guerra. Na página de rosto há uma dedicatória de Sami para Aviva. Uma das grandes contribuições de Aviva para a minha pesquisa foi a referência ao fato do governo de David Ben Gurion ter proibido a presença da cultura ídiche, durante aproximadamente dez anos em Israel após a guerra. O governo do novo Estado de Israel acreditava na importância de afastar qualquer forma cultural ou ideológica que ameaçasse a criação de um novo país com menos marcas possíveis do Holocausto dando assim lugar ao idioma hebraico e às novas gerações que, no seu conceito, levariam adiante a nova sociedade israelense. Tal postura implicou na censura aos espetáculos em ídiche, que somente conseguiram se apresentar na medida em que informavam locais e horários falsos para evitar a interdição da polícia[29].

[29] Sobre esta questão conversei com os professores e pesquisadores Gabriel Steinberg e Genha Migdal, organizadores do livro Árduos caminhos de volta, publicado em 2015 em São

Algumas dificuldades e reflexões ao longo da pesquisa

Hoje tenho consciência de que esta pesquisa sobre Sami Feder ajudou-me a enfrentar feridas de minha própria história. A busca de um fenômeno teatral com características singulares permitiu-me combinar a sensibilidade da arte enquanto representação da realidade com meu próprio passado ecoando no presente. Elaborar ainda mais a experiência vivida e transmitida pela minha mãe durante a guerra, inclusive elaborada por ela mesma no livro *Primaveras Perdidas*[30].

A análise destes significados levou-me até os escritos do sociólogo Maurice Halbwach, um dos autores da Escola dos Annales, como mencionado, dedicado aos estudos sobre a memória vinculada à História do cotidiano:

> É preciso que minhas lembranças se renovem e se completem, à medida que me sinto mais envolvido nesses grupos e participo mais estreitamente de sua memória [...] e por outro lado, que as lembranças desses grupos, não deixem de estar relacionadas de alguma forma aos acontecimentos que constituem meu passado (HALBWACHS, 2003, p.95).

Identifico outra grande dificuldade no meu percurso: sustentar meu próprio fôlego diante deste contexto doloroso da guerra e da miséria humana dos campos de concentração – principalmente Bergen-Belsen, além daqueles tantos outros pelos quais Feder passou. Em seus escritos ele narra o horror, assim como os instantes de humor e alegria entre os presos acolhidos pela arte teatral. Mas o elemento realmente complicador foi a falta de informações

---

Paulo, pelo Serviço Nacional das Indústrias (SESI). O livro reúne 21 contos de escritores sobreviventes do Holocausto, muitos deles em ídiche, testemunhas de um momento histórico complexo de adaptação e, ao mesmo tempo, de censura e negação de uma identidade.

[30] Ao publicarmos o livro em 2002, em Lima, nós, seus filhos, demos-lhe a possibilidade dela mesma elaborar, expor, denunciar, poetizar e compartilhar coletivamente sua história. Hoje em dia distribuímos exemplares a entidades, escolas e organizações estendendo este mesmo eco a outras pessoas e comunidades.

a respeito do teatro em si de Sami Feder. Realizei uma revisão da História do Teatro durante o Holocausto e, especificamente, após a liberação do campo de concentração de Bergen-Belsen, quando se criou o DP Camp Bergen-Belsen. Este trabalho implicou em resgatar o que se encontrava fragmentado entre fotografias, folhetos, cartazes, correspondências e documentos vinculados à companhia Kazet Theater. Foi possível desconstruir a vida de Feder e reconstruí-la praticamente a partir de seus próprios escritos somados a depoimentos de testemunhas sobre a sua vida. Assim, esta pesquisa constitui-se em uma nova narrativa sobre a memória de uma sobrevivência individual e coletiva em que habitou a solidariedade, apesar do desamparo social e emocional provocado por um sistema totalitário.

Outra questão que dificultou a pesquisa foi a leitura e compreensão da narrativa de Sami Feder enquanto testemunha do Holocausto. A subjetividade, elemento importante para o resgate de uma história, é ao mesmo tempo difícil de ser compreendida e interpretada. Feder descreveu realidades dramáticas procurando contextualizar o teatro realizado em doze campos através dos quais se arrastou, preservando a sua existência e a de outros prisioneiros[31].

Sabemos, como afirma Giorgio Agamben, que os fatos foram mais reais que as narrativas, "uma realidade que excede necessariamente os seus elementos factuais" (2008, p.20). Agamben nos coloca diante de uma reflexão difícil, em uma área entre a compreensão e o esquecimento, onde surge a situação dramática na qual o sobrevivente dá um testemunho de algo não vivido, evidenciando-se ali a lacuna: "comentar seu testemunho significou necessariamente interrogar aquela lacuna – ou, mais ainda, tentar

[31] Sami Feder exerceu cargos diferenciados nos campos e através deles conseguiu proteger presos, principalmente os irreverentes, os fracos e os doentes. Por meio do teatro ajudou atores amadores e profissionais, apoiados na arte, a acreditarem na sobrevivência emocional deles e dos seus espectadores. Atuar era uma forma de serem preservados pelos nazistas ao se tratar de um trabalho "voluntário", claro de lazer seja para eles próprios, seja para distrair reinvindicações e insatisfações dos presos.

escutá-la" (2008, p.21) No testemunho, há algo similar a uma impossibilidade de testemunhar" (2008, p.43). O professor Yechiel Szeintuch[32], da Universidade Hebraica de Jerusalém, e Zlata Zaretsky, que entrevistaram Sami Feder, em momentos diferentes, nos anos 1990, contam que sucessivas tentativas de uma conversa fracassavam porque Feder sempre afirmava a cada um deles: "ninguém vai me entender!". Szeintuch comentou quando conversamos: "Toda oportunidade que Sami teve para ocupar-se de teatro, assim o fez. Em corpo e alma a vontade de reagir de forma criativa esteve sempre presente".

O fato é que Feder construiu parte de seu testemunho no formato de livros, disposto a contar ao mundo sobre o que viveu. Encontrei também os livros de Sami na Biblioteca Nacional de Israel. Qualquer narrativa sobre o Holocausto pode se tornar, pela sua força brutal, inacreditável, inimaginável e incompreensível. Semelhante a Primo Levi, quem admite que poderia se sentir culpado por ter sobrevivido, mas "estou em paz comigo porque testemunhei" (LEVI, 1977 apud AGAMBEN, 2008, p. 27). Penso que Sami Feder sobreviveu também por realizar representações teatrais, e por escrever sobre elas. Dialogou com seus próprios escritos e sua memória implicou também na minha condição de acreditar, hesitar ou duvidar do que seriam realmente os fatos reais. Defrontei-me novamente com o pensamento de Ecléa Bosi (2003, p.65):

> Qual versão de um fato é a verdadeira? Nós estávamos e sempre estaremos ausentes dele. Não temos o direito de refutar um fato contado pelo memorialista, como se ele estivesse no banco dos réus para dizer a verdade, somente a verdade. Ele, como todos nós, conta a sua verdade.

[32] Pesquisador e poeta argentino que migrou para Israel. Escreveu sobre autores na época do Holocausto.Conversamos, na Universidade, pessoalmente em 2013, em Jerusalém. Szeintuch chegou a gravar 17 horas com Sami Feder nos anos 70 mas devido a um ruído na gravação resultou inviávelqualquer transcrição.

A pesquisa mostrou que uma característica notável da documentação sobre o Kazet Theater é a quantidade razoável de fotografias, muitas vezes repetidas, provavelmente reveladas em série. Isto aconteceu porque no DP *camp*, Feder já possuía uma câmara fotográfica. Eduard Warburg (1912-1992)[33] encomendava filmes para que, então, fotografasse o grupo durante os ensaios, talvez, como algumas fontes informaram, o próprio Feder. Hoje, felizmente, estes registros nos permitem identificar alguns dos seus membros e visualizar um pouco dos personagens, figurinos e cenários das peças teatrais, além de reconstituir fragmentos de algumas cenas e danças.

Proponho uma reflexão sobre o significado da atuação de Sami Feder como artista engajado em um movimento de resistência contínuo antes, durante e depois do Holocausto. A importância do ato de representar tanto cenas de um teatro de identidade, no caso ídiche, como cenas emergentes de situações presentes de conflito e dor, potencializa a intencionalidade e as realizações artísticas humanistas de um diretor como Feder. Mesmo submerso, ele mesmo, no terror do nazismo, o diretor teatral conseguiu sobreviver, assim como contribuiu com a sobrevivência de atores e de parte de uma cultura com dignidade, com ambiguidades e contradições. Soma-se a esta análise o fato da difícil tarefa de uma pesquisa em que os testemunhos orais, escritos e artísticos são alimentos necessários, porém muitas vezes escassos, limitados ou censurados.

Percorro às vezes fatos e períodos em uma ordem não cronológica, linear. E isso é intencional pela escolha de dar voz às camadas por ele construídas através de suas narrativas. Talvez esteja aí parte do meu encontro precioso com Sami Feder.

Este texto pretende, através das vozes incluídas na memória de uma pesquisa, contribuir com a homenagem a tantas pessoas ex-

[33] Filantropo e patrocinador de artes nos Estados Unidos. Um dos fundadores do Museum of Modern Art (MoMA – Nova York). Entre 1939 e 1965, foi presidente do Joint Distribition Commitee, apoiando as comunidades judaicas durante e depois da Segunda Guerra Mundial.

traordinárias que com dor, coragem e esperança nos precederam. Trata-se da possibilidade de inspirar novas pesquisas que busquem o resgate e continuidade de resistências necessárias.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BOAL, Augusto. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOSI, Ecléa. Memória: enraizar-se é um direito fundamental do ser humano. Entrevista concedida a Mozahir Salomão Bruck. In: *Dispositiva*, Belo Horizonte, Programa de Pós-graduação em Comunicação Social, v. 1, n. 2, 2012.

DESGRANGES, Flávio. *A pedagogia do espectador*. São Paulo: Hucitec, 2003.

FEDER, Sami. *Fartseykhenishn Tsum Togbukh*. Herzliya: Arquivo MH/YV-IL, 1978.

FEDER, Sami. *Gebaylte foystn*. Tel Aviv: Hamenora Publishing House, 1974.

FETTHAUER, Sophie. *Musik und Theatre in DP-Camp Bergen-Belsen Zum Kulturleben der jüdischen Displaced Persons 1945-1950*. Alemanha: Neumünster von Bockel Verlag, 2012.

HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Centauro, 2003.

GUINSBURG, Jacó. *Aventuras de uma Língua Errante*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

GINZBURG, Carlo. Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LEVI, Primo. *É isto um homem*? Tradução de Luigi Del Re. Rio e Janeiro: Rocco, 1985

NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.). *Catástrofe e Representação*: Ensaios. São Paulo: Escuta, 2000.

ROVIT, Rebecca; GOLDFARB, Alvin. *Theatrical Performance during the Holocaust*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1999.

ZARETSKY, Zlata. The story of Sami Feder – producer for the "Kazet Theater". In: *Holocaust Theater On line Collection* (*HTC*). <www.jewish-Theater.com>. Acesso em: 12 mar. 2010 (site indisponível atualmente).

HISTÓRIAS DE VIDA E MEMÓRIA

fragmentos emancipatórios na construção identitária

Flávia Feitosa Santana | Mariana Malvezzi

Flávia Feitosa. Doutora em Psicologia Social (USP), mestre em Psicologia Social (LSE - University of London), especialista em Gestão Educacional (PUCCAMP) e em Dinâmicas de Grupo (SBDG) e graduada em Psicologia (PUC-SP). Tem formação em coaching pela SBC, Ecosocial e Profit. Professora universitária na ESPM e na FGV e professora convidada na Casa do Saber. Tem 15 anos de experiência como executiva no mercado educacional e mais de 25 anos como psicóloga, coach e consultora. Ministra cursos em diversas empresas sobre Liderança e Comunicação. É membro PCC (Professional Certified Coach) da International Coaching Federation (ICF) e Diretora de Relações Internacionais da ICF/Brasil. Email: flavia.feitosa@espm.br.

Mariana Malvezzi. Psicóloga (PUC-SP), Psicanalista (CEP), Mestre em Psicologia Organizacional (Universidad de Belgrano), Doutora em Psicologia Social (PUC-SP). Pós doutoramento em Psicologia Sócio-Ambiental, LAPSI (IP-USP). Possui consultório particular de psicologia e atua também como professora no ensino superior na ESPM. Tem experiência de trabalho internacional e em empresas nacionais na área de psicologia, atuando principalmente com os seguintes temas: psicologia social, identidade, cultura e sustentabilidade. Email: mariana.malvezzi@espm.br.

1. APRESENTAÇÃO E MÉTODO

A sociedade, como realidade histórica em contínuo movimento, revela-se a si mesma em uma dialética marcada por avanços e retrocessos. Assim, na transformação à qual assistimos, constatam-se contradições referentes aos saltos qualitativos e ameaças à vida humana. Os avanços tecnológicos são, por assim dizer, garantidores da vida humana (quando, por exemplo, prolongam a expectativa de vida), ao mesmo tempo que ameaçam a sua continuidade (por exemplo, aos danos causados pelo desmatamento).

De tal constatação desponta a questão sobre como lidar com tamanha dicotomia no processo civilizatório? Não há resposta simples, porém, não se pode passar longe da importância do papel dos sujeitos enquanto agentes de transformação. Tal questão se coloca especialmente desafiadora em face de um mundo movido por

sistemas órfãos, individualismo e fragmentação desintegradora. Questão que robustece mediante a força da tecnologia, que, por um lado, integra o Homem nesse mundo ao mesmo tempo em que facilita e descontextualiza o ganho de consciência dos riscos inerentes à própria manutenção da vida. Que condições deveriam nortear as ações dos agentes na sua negociação com o mundo? Como criar condições para que a negociação do agente com o mundo seja pautada por uma ação verdadeiramente emancipatória, baseada no reconhecimento e preservação das potencialidades dos agentes?

Este trabalho discorre sobre a vida de dois sujeitos e suas construções identitárias, Michael e Maria, em face do complexo desafio de negociação de suas histórias e narrativas identitárias – sejam estas contenedoras de fragmentos emancipatórios ou não. Ao observar os dois sujeitos, foca-se em observar as questões relacionadas à identidade, emancipação e alteridade.

Ambos personagens reais, cruzaram as nossas vidas em diferentes contextos da vida universitária. Michael era um canadense de origem romena, e Maria uma nordestina que se muda para Taubaté. A observação que originou a reflexão aqui apresentada visou à produção de dados empíricos e foi fruto da nossa aproximação da realidade dos sujeitos retratados, com os quais nos deparamos em nossas trajetórias como cientistas e sujeitos que se relacionam com as pessoas e se interessam pelo modo com que as identidades e estilos de vida são construídos.

As interações com os sujeitos ocorreram espontaneamente, a partir da nossa aproximação como facilitadoras, estreitando a relação do sujeito com sua própria história, através da possibilidade de envergarem sobre sua história de vida, sua história na cidade, no bairro e na trama de vínculos em que se veem imersos. Esses procedimentos criaram oportunidades, por assim dizer de entrevistas, bate-papos e conversas que foram gravados e compartilhados entre os pesquisadores. Ao discorrerem sobre sua história, nossos sujei-

tos recorreram à memória e a um exercício de procurar o sentido marcadamente presente na vida de ambos.

Este trabalho propôs um olhar sobre a história de cada um dos indivíduos – ocupantes de territórios distintos – que têm em comum a construção de narrativas ricas em significado, que transparecem uma busca por reconhecimento. No percurso de reconstrução da própria história, a memória apresenta-se como importante recurso: oferece sentidos ao tecer de narrativas que geram sentidos e pertencimento.

O objetivo foi, primeiramente, ver e ouvir, o que foi relatado, como verdade, para depois, através da razão e da crítica, significar e questionar a verdade observada a partir do referencial teórico trazido pelos conceitos de identidade, metamorfose e emancipação, conforme trabalhados pela teoria de identidade de Ciampa (1987). Há interesse de compreender como se dá a manutenção ou a metamorfose das identidades, podendo a mesmas se configurar como emancipatória – no sentido do desenvolvimento da alteridade que responde ao Mundo da Vida (Habermas,1993), ou, ao contrário, submetida ao controle do Sistema (Habermas,1993). Mais do que definir este movimento como seguidor de apenas uma direção, pretende-se aprofundar na sua complexidade, que se relaciona com a memória e o desejo, às vezes com sinais de alteridade e autorealização; outras vezes, não. Eis aqui o principal objetivo deste trabalho: expor este movimento autocriador nas suas virtudes e mazelas.

A seguir, serão apresentadas as narrativas dos sujeitos deste estudo e, ao final, uma discussão teórica dos conceitos explicitados.

2. Relatos identitários: a construção de si e do outro

2.1 Michael

As cartas iam chegando e eu as distribuía. Um dia notei que havia cartas para um nome diferente (os nomes aqui utilizados são fictícios para resguardar a identidade dos entrevistados). Deixei-as separadas. Eram para um tal de Mihai. Poucos dias depois, mais cartas para o Mihai. Todas com o mesmo sobrenome do Michael. E eu perguntava, especialmente para o Adrian, que era argentino, de quem eu me aproximava mais, provável que por sua também identidade latina e sul-americana, nossa comunicação era mais fácil. Adrian, quem é Mihai? E o Adrian respondeu, o Michael. E eu: como assim?

Bom, dizia Adrian. Pergunte para ele. Ele é romeno, exilado no Canadá. Opa! Opa! Romênia? Onde fica isto mesmo? Exílio? Eu sabia, mas era para ser tudo tão distante. Eu agora estava do outro lado do oceano. Era Londres, 1997! Lá estava eu, diante da construção da história do fim do comunismo.

Quem ele queria ser? Qual era a sua identidade? Porque Michael e não Mihai? Ele era fruto de uma época e estava ali, além de construindo a sua História, vivendo e construindo a história do fim do comunismo.

No meio de tantas descobertas, entrevistei o Michael contando tanto sobre o Michael quanto sobre o Mihai, a relação à qual chamava de dupla identidade e sua futura identidade, em construção. Nesta conversa, havia registros de passado, presente e futuro, sendo construídos na História do mundo e na História do Michael e do Mihai. O tempo e a memória se entrelaçavam na construção identitária desses sujeitos assim como as questões da alteridade *versus* dependência são tensões constantes nesse caminhar.

A história do Michael começa na Romênia. Foram anos como guia turístico colecionando contatos com o objetivo de um dia encontrar um abrigo fora de lá. Em 1990, com o fim do comunismo na Romênia, veio a chance. Segundo ele: "Naquela época, oito anos atrás, não tinha nada. O comunismo estava quebrado. As pessoas se perguntavam: o que fazer? Eu me puxei e trouxe outros comigo. Vamos! Vamos! Eu dizia."

Na visão dele, "Não há excitação, não há oportunidade. Não há o que fazer. Ou o que vir a ser. As poucas oportunidades que tinham eram apenas para os membros do partido. Pessoas normais não tinham oportunidade". Mihai conta que saiu da Romênia em direção à Alemanha com tudo o que pôde carregar. Foi como uma corrida contra o tempo.

> Depois, depois não me interessava mais. Aquilo era uma falência. Eu não queria me aproveitar de toda aquela destruição. Eu sempre quis sair. Eu já tinha saído antes de estar fisicamente fora. Eu não podia me importar menos. Meus sonhos não estavam ali mais. As outras oportunidades raptaram os meus sonhos. 89% dos membros da minha família saíram de lá. Da minha família só sobrou minha avó, meu pai e um meio-irmão. O resto acabou. Estão todos distribuídos no mundo.

No percurso, Michael conta das roupas que Mihai vestia. Para ele, tudo fora de moda. Tudo velho. Conta da *vergonha* que tinha daquilo que carregava e do deslumbre com tudo o que podia parecer normal, cotidiano, mas que, para eles, eram sinais de modernidade, de tecnologia. Uma Coca-Cola, um fax. "Nossa como foi ver o primeiro fax funcionando. Coisas simples, que para nós eram todas novidades".

Mihai viveu por quatro anos na Europa, entre Suécia, Alemanha, Suíça e Bélgica, até receber sua nova identidade. A identidade do Michael, cidadão canadense.

> Eu não podia esperar para receber a minha nova identidade, ele dizia. É uma experiência de dupla identidade. Você gostaria de fugir do seu passado. Mas ele sempre estará lá. Eu não posso simplesmente me livrar desse passado. Mas também não podia ter ficado lá parado na Romênia até morrer. Eu só percebi esta nova identidade ou dupla identidade, quando eu cheguei na Inglaterra, quando eu percebi que eu me comportava como um canadense.

Após três anos vivendo no Canadá, o agora Michael decidiu fazer faculdade e trabalhar na Europa. Seu retorno à Europa o impacta por perceber como ele mesmo tinha mudado. Como ele agora se sentia e se comportava não mais apenas como Romeno, mas também como canadense – que se sentia, e era.

> Eu percebi que, de alguma forma, eu era uma outra pessoa. Eu me tornei consciente disso quando eu saí do Canadá. Quando eu saí do Canadá eu percebi que eu tinha esta dupla identidade. Eu percebi que eu cheguei e eu me comportava e pertencia ao Canadá. Eu era, de alguma forma, uma outra pessoa também. Tem uma nova dimensão da minha personalidade que foi criada e que eu só percebi quando saí do Canadá e vim para a Inglaterra. E isto só pode ser entendido por quem passou pelas mesmas coisas. É a mesma pessoa. Sou o mesmo eu. Mas tem um caderninho (o passaporte) que diz uma outra coisa. Você vê a maneira que eles te tratam. Como é diferente. Uma segunda identidade ou uma nova identidade. Eu sinto uma certa ambivalência quando eu vou para Bucareste. É um sentimento estranho.

Para Kant (1929), a emancipação é uma possibilidade de libertação do Homem, que passa a ter domínio sobre si. Adorno e Horkheimer (1995) defendem a racionalidade crítica em oposição à racionalidade instrumental como forma de pensamento capaz de expor a dominação imposta pelas relações de poder, denunciando a racionalidade instrumental como contrária à possibilidade de emancipação humana. Analisando o percurso de Michael, nota-se que, ao mesmo tempo em que busca sua emancipação, libertar-se

da impossibilidade de vir-a-ser, também é vítima de um discurso retórico e ideológico que prega o acesso a bens de consumo, à tecnologia, a roupas modernas e não vergonhosas como as que antes possuía. Muitas vezes a identidade canadense o faz negar suas origens. A ambivalência e o prazer que sente indo a Bucareste e não se sentir mais romeno, pois agora é canadense. Ao mesmo tempo em que se conecta com aquela identidade que faz parte dele, que está também ali. Michael expõe o prazer de não ser mais Mihai e o quanto não gosta desse passado.

Ele diz nunca ter tido tanta vergonha. Em um episódio com um funcionário do correio, faz referência a expressão do mesmo quando viu sua origem na identidade.

> Oh, meu Deus, que vergonha só de pensar naquilo que passei aquele dia. E que alívio saber que nunca mais passarei por isto. Jamais me esquecerei do meu orgulho e de como fui bem tratado quando apresentei meu passaporte canadense quando voltei para a Europa. É completamente diferente. Nunca mais vou precisar passar por aquilo de novo.

Uma breve análise permite avaliar como Michael oscila entre a emancipação – marcada pela energia empregada em alterar sua condição de vida –, pela chance de viver um outro mundo, com liberdade e oportunidades, e o encontro com um novo *status*, que renega suas origens. Nesse sentido, Michael é "escravo" de um mundo que diferencia as pessoas pelo "papel" que carregam nas mãos, que faz toda a diferença (o passaporte). Ao ser Michael, tenta matar o Mihai que nele persiste, sem considerar que também é parte da sua história e sem respeitar aos que escolheram outro caminho.

A identidade de Michael navega pelo tempo. O tempo pode ser interpretado como um artefato da consciência, e a divisão entre passado-presente-futuro é, por si, social. Para Heidegger (1962, p. 377), passado-presente-futuro surgem de forma inautêntica. Por exemplo: não são realidades naturais (apesar de parecer ser), mas,

sim, realidades construídas. "O futuro, a característica de ter sido, e o presente, mostram um fenômeno característico do vir-a-ser. Isto mostra como passado, presente e futuro são conectados no processo de se tornar". Heidegger (1969) mostra que identidade é um tornar-se, cuja característica intrínseca é a mudança. É na temporalidade que o indivíduo acha a possibilidade de ser e de tornar-se. Apesar de o tornar-se parecer um abandonar ao presente, importa esclarecer que a divisão passado-presente-futuro é inautêntica. Apesar disso, o vir-a-ser também tem sua participação no presente, e a identidade, que é um vir-a-ser não se mostra livre do contexto que a determina. Assim, vemos que o futuro responde ao presente e é neste que as pessoas encontram aspirações para ambos ideais individuais e de comunidade.

Com base em Habermas (1993), ao navegar pelo percurso de Michael, vem a pergunta: o quanto ele pratica ou conquista a emancipação pela prática de uma racionalidade crítica e comunicativa? Como o seu percurso, como o de muitos filhos do comunismo, ajudou a praticar a razão comunicativa e crítica em detrimento da forma instrumental (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Ao mesmo tempo em que a busca por sua nova identidade é um ato de superação e conquista, ele a faz negando o passado, se envergonhando de sua origem, como se Michael tivesse de "matar" Mihai, abandonar o passado e seu lugar para viver o que o Ocidente proporciona. Então, Michael se reconstrói em um outro lugar, pois reconstruir o Mihai não vale a pena. Ele diz que gostaria de "apagar aquele outro eu que mora dentro dele", mesmo sabendo não ser possível.

A análise da história do Michael mostra o quanto as identidades vivem processos de metamorfose e a existência de sutilezas a serem observadas neste momento, a de o quanto esses processos a emancipação dos indivíduos e da sociedade (CIAMPA, 1987). Em que medida nossas transformações representam caminhos que privilegiam o "mundo da vida", no qual se encontram os seres humanos em sua essência? Michael representa um percurso onde o jogo

de forças entre o "sistema" e o "mundo da vida" estão intensamente presentes (HABERMAS, 1993).

2.2 Maria

Maria, nome fictício apontado a fim de preservar a identidade da entrevistada, recebeu as pesquisadoras em sua casa, sem agendamento prévio, como quem recebe uma velha comadre. Parece se perguntar "Quem serão essas moças da capital que batem à minha porta? Devo mostrar o melhor da minha casa, seu seio, a cozinha para tão inesperado visitante?", Sua fala e sua postura na presença das pesquisadoras transpareceu sentimentos opostos: por um lado, o orgulho por ter uma história que interessa a pessoas tão distantes de sua realidade; por outro, a preocupação em mostrar-se digna e batalhadora. Assim, com um gesto simples a anfitriã tira o pó da mesa, da cadeira, oferece assento e também um cafezinho para aquelas estranhas que, agora como visitantes ilustres, se encontravam no seio de sua casa.

> [...] "tá" com 32 anos que moro nesse cantinho, eu sou da Paraíba, vim para cá porque a vida lá é mais roça, tive oito filhos, meu irmão chamou "nóis" para vir para cá. Eu vendi lá [a casa] por 100 cruzeiros e compramos aqui o terreno por 300 e conseguimos nossa casinha. Eu separei, mas eu ajudo ele [ex-marido]. A gente faz um pacotinho e manda para ele. "Voltá" para minha terra não, o que tem bom aqui é os emprego que é mais fácil, o pessoal daqui [se referindo ao bairro] é mais, gosta de ajudar. Quando eu cheguei aqui eu vivi de doação, eu tinha muita precisão, eu ganhei muita coisa, ganhei roupa, ganhei berço. Eu sou evangélica, se tem uma pessoa lá passando necessidade nós conversamos.

As duas horas de entrevista ocorrem como um bate-papo informal em que as entrevistadoras e Maria encadeiam um assunto ao outro, quase como um encontro de velhos amigos que há tempo não se encontram e que retomam o caminhar da vida e da cidade.

Sem roteiro prévio, escutamos atentamente as colocações de Maria, interagiram espontaneamente – no sentido de solicitar mais detalhes dos eventos relatados – ou mesmo propuseram novos assuntos para a conversa. O relato formal entoado pela entrevistada foi permeado por interrupções do entorno, seu neto, sua inquilina e um pedinte, cuja participação espontânea no bate-papo corroborou a construção dos sentimentos já transparecidos pela entrevistada no início da conversa. O orgulho pela vida que foi construída, o mostrar-se digna e batalhadora apareceram também no diálogo da entrevistada com os personagens do entorno da sua casa.

Com seu neto, que interrompe inesperadamente a entrevista, que precisava tomar banho e ir para a escola "arrumado e de dente escovado", Maria manifesta sua exigência e a oferta de condições para que fosse à escola com o melhor aspecto possível, para "crescer direito". O orgulho aparece na roupa limpa e bem passada, na conquista que transborda ao fazer a relação entre o passado sofrido e sua transformação. Maria, neste contraponto, marca a dificuldade de ter de criá-lo sozinha depois do falecimento da mãe do seu neto. Aqui a negociação e a capacidade de transformação que aponta indicam a construção de uma história que vence adversidades e caminhos traçados pelo sistema-mundo. A vida, tal como ela sinaliza, permite crer que há para seu neto uma possibilidade real de transformar sua história. Como um ludibriar do próprio destino, é o Homem-fronteira que, como Ulisses (HARTOG, 2004), parte para uma viagem própria cujo rumo e paradeiro serão dados no e pelo próprio caminhar. Assim, Maria tem na figura do seu neto a figura da esperança de uma vida melhor, mais digna, menos sofrida, e para isso quer garantir-lhe o que não foi capaz de proporcionar aos próprios filhos. Em seu movimento, Maria parece crer que o caminhar da vida depende unicamente do esforço individual, da batalha cotidiana imposta a todos.

Também com sua inquilina, Maria mostrou que seu papel naquela casa foge de um mero contrato de locação. Como um

membro da família, a inquilina auxilia nas coisas da casa, inclusive ajudando no dia a dia do seu neto. Quando alguém bate à porta pedindo ajuda em dinheiro para a compra de remédio, Maria demonstra sua caridade escutando a história do estranho e garantindo-lhe algum dinheiro. Nestes relatos, Maria novamente acena para uma assunção cujos desdobramentos lhe são libertadores. É a possibilidade de reconhecer-se nos preceitos do reconhecimento apontados por Honneth (2003). O amor, a igualdade de direitos e a solidariedade permeiam todo o seu discurso e apontam não apenas a sua relação com os demais (neto, inquilino, pedinte) mas também para a relação consigo. Maria reconhece ao outro e a si mesma nos seus valores como sujeitos cujas fronteiras do sistema-mundo não lhes são circunscritas externamente. São pautadas e delimitadas por sua capacidade de diálogo e entendimento do mundo ao seu redor.

Nas três interrupções ocorridas no bate-papo com Maria (neto, inquilino e pedinte), nossa entrevistada manifestou novamente a existência de sentimentos de orgulho e dignidade. Seu orgulho está no poder ajudar alguém em situação menos privilegiada, lugar em que já se encontrou e de onde conseguiu distanciar-se por meio de seu esforço e dedicação. Maria também se mostrou digna, correta e íntegra ao revelar que não apenas aluga um quarto para sua inquilina, mas que a acolhe em seu lar, como um membro de sua família, oferecendo o pouco que tem para um estranho que bateu à sua porta. Na conversa, despontou uma mulher batalhadora que apesar da idade cuida de seu neto como um filho, e, sozinha, cuida da vida de todos à sua volta: filhos, netos, vizinhos e amigos.

> [...] a gente lutou dez anos para isso (médico no sábado) e agora o atual prefeito cortou tudo. Falei para o prefeito te conheci uma criancinha, sua mãe uma lavadora de roupa, procurando pão na casa dos outros, com a barriga cheia de lombriga [...] a verdade tem que dizer, doa a quem doer. Eu sou nordestina, não tenho letra não sei falar mas sei trabalhar com o coração. Quando eu falei isso ele [prefeito] pediu licença e se retirou. Hoje onde ele me vê ele vira as costas.

No transcorrer da entrevista, os sentimentos de orgulho e dignidade foram permeados por outros elementos, também dicotômicos, entre a aspereza da vida de Maria (acessada na entrevista por meio da palavra) e a suavidade da sua fala (acessada pelo tom da sua voz e através da sua postura corporal). Tal inoperância, entre a palavra e a voz, não causou estranhamento na primeira aproximação das pesquisadoras. Foi necessário afastar-se das palavras e considerar os demais elementos presentes nesse encontro: o tom da voz, a postura à mesa, os gestos, as pausas e a respiração.

> [...] eu tirei uma família da lama lá... eu tenho um projeto lá no conselho [Conselho Municipal de Saúde], mas não estou mais participando. Tive uns problemas aí. Assassinaram minha filha e eu fui buscar a família dela, trouxe para a minha casa, a minha neta saiu da aula com 11 anos e o caminhão da empresa [localizada ao lado da escola] matou ela, tenho um netinho que a mãe foi embora e agora ele fica comigo. É muita coisa para mim. Eu estou com meu genro, que é o pai da menina que o caminhão matou, da minha filha assassinada está com um serviço na capital e agora está com câncer na garganta e eu tô nessa correria com ele. Aí me afastei um pouco [do Conselho], teve eleição e eu não me coloquei para eleger. Eu participava de todas as reuniões, toda terça-feira.

Aproximando-se a um relato usual de violência dos jornais e folhetins, Maria narra os episódios de sua vida, sua luta por merecer-se digna e por orgulhar-se pela própria história. Perante o afastamento da fala da entrevistada, como na escuta flutuante proposta pela psicanálise, a dicotomia entre texto e personagem causou estranhamento, como em um filme cuja cena de violência não condiz com as reações do personagem. Como algo fora de lugar, o tom da voz de Maria apontou para uma vida menos permeada pela violência e pareceu não condizer com as palavras entoadas – "aqui você é tratado como animal", "lá a vida é mais dura" – ou com o próprio silêncio entre uma construção verbal e outra.

O tom da fala de Maria apresentou elementos de uma vida que na busca por uma normalidade - presente no cafezinho, no avental de cozinheira e no plástico que protege a toalha da cozinha - de uma identidade pressuposta (CIAMPA,1987) que responde dentro da lógica do mundo administrado (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), a mulher esforçada, trabalhadora e cuidadora. Aqui, com a delicadeza de algo que não pode ser exposto em toda sua crueza, o desrespeito aparece como uma constante. Os maus-tratos, a privação de direitos e a desconsideração vividos por Maria como sujeito está presente em todo o seu relato, em sua trajetória fronteiriça à lógica do sistema-mundo, à sua condição periurbana.

Assim, a escuta atenta da conversa com Maria transpareceu o entorpecimento próprio daquele que responde à sobrevivência, cuja atuação no mundo está pautada pelo desrespeito à integralidade do sujeito. A entrevistada mostrou cisões em seu discurso, seja por meio da concretude das palavras ou da construção de toda a sua narrativa. Cisões que, binárias, a colocam ora como espectador, ora como ator da própria história, fazendo com que suas referências identitárias apontem, em alguns momentos, como metamorfoses pressupostas, e, em outros, como metamorfoses que buscam emancipação, enquanto geradoras de reflexão e de ação no mundo.

Como o *mim* (MEAD, 1934), que se constrói unicamente a partir do *nós*, ou a ipseidade (RICOEUR, 1990), forjada no seu diálogo ético com o mundo, Maria parece assujeitar-se placidamente, calada, mediante os processos socializadores de um sistema-mundo que impõe uniformização, indistinção e arbitrariedade. A violência relatada por Maria quando se referiu às condições do bairro, do acesso à saúde, das drogas, é a violência que ela se mostra capaz de acessar. Entretanto, a cisão à qual está imposta – e que demonstrou durante a entrevista – aponta uma violência silenciosa, cujo prejuízo pode ser significativamente maior do que a falta de prontos-socorros ou de segurança para as crianças a caminho da escola. Isso, pois a submissão que transparece na construção

do diálogo de Maria com o mundo, na sua construção identitária, encontra-se inibido, amputado, impedido – de forma que a potencialidade como sujeito (HABERMAS, 1983), sua autenticidade (JONAS, 1979), sua autorrealização positiva (HONNETH, 2003) encontram-se comprometidas. Maria se mostrou impossibilitada de ser o que poderia ser. A vida lhe foi tolhida.

Esta breve análise do discurso de Maria permite reconhecer traços da sua busca por reconhecimento. Tanto quando relata sua vivência nos contornos do respeito como do desrespeito, indica um importante aspecto levantado por Honneth: o discernimento moral. As narrativas da Maria apontam para a existência de

> [...] sentimentos de desrespeito que formam o cerne de experiências morais, inseridas na estrutura das interações sociais porque os sujeitos humanos se deparam com expectativas de reconhecimento às quais se ligam as condições de sua integridade psíquica (HONNETH, 2003, p.260).

É, portanto, o discernimento moral que permite à Maria cuidar do seu neto, relacionar-se com sua inquilina e atender ao pedinte que bate à sua porta, de forma que apontem um histórico de progresso moral. Sua atividade com o centro comunitário, as unidades básicas de saúde e a atividade política da sua cidade de residência reforçam essa perspectiva.

3. Construção identitária: memória e reconhecimento

Michael e Maria, cujos símbolos e significados ilustraram esta análise com seus movimentos de aproximação e distanciamento do sistema-mundo definem construções identitárias pautadas por cisões impostas por uma lógica binária: "sou romeno, não sou romeno" (Michael) ou "a busca pela normalidade" (Maria). Neste sentido, a violência concreta do dia a dia das grandes cidades, do processo de migração ou a falta de recursos para a sobrevivência

escondem condições de violência aparentemente invisíveis, que, silenciosas, operam nos indivíduos, violência fruto de cisões internas. A psicanálise defende a existência de forças pulsionais contraditórias atuando na gênese do estar no mundo. Entretanto, para a psicanálise, que opera distanciada de um mundo binário, tais forças pulsionais, representadas pelo tanatus e pelo eros, coexistem e, em seu antagonismo, impulsionam a vida. Tal como a tese gera sua antítese, e esta gera sua tese, a existência de antagonismo (cisão interna) é elemento percursor da energia (FREUD, 2006) e das tensões (KLEIN; HEIMANN; MONEY-KYRLE 1955) que possibilitam o movimento gerador da vida. Essa dialética não é outra que não a da transformação, da metamorfose (CIAMPA, 1987), e, portanto, condição para a vida.

A construção das futuras identidades vem carregadas do contexto em que vivemos. Entre certezas e incertezas, o nosso pensar é assaltado por ambiguidades, acompanhadas de potencialidades para acreditar e confirmar (KAHNEMAN, 2011). Os contextos geram congruência e sentido, afinal, estamos neles. Mas cada um interpreta o contexto de acordo com experiências vividas (sejam físicas e/ou psicológicas). Construímos, desse modo, o que fica na memória e como lidamos com ela. Assim como Mihai, muitos foram e vão em busca de novas nacionalidades e realidades – busca marcada pela memória de quem se foi um dia. A memória nos obriga a conviver com quem fomos, que faz parte de quem queremos ser. Isto é, construindo uma nova identidade, Michael é obrigado a conviver com quem ele já foi. Diferente de Michael, outros muitos permaneceram na Romênia, e, na maioria das vezes, é difícil compreender quem ficou "para trás".

No sofrimento do Michael, há necessidade de minimizar ou romper com o Mihai que há em si – o que ele mesmo relata não ser possível. Quem sou? A qual país pertenço? O que me define? As memórias (da Romênia) não condizem com a experiência atual. Parte delas interferem em sua vida, devido à identidade que carre-

ga. É como um quebra-cabeça em que as peças não se encaixam e remetem à necessidade de cisões inerentes ao movimento do sistema-mundo, que obriga todos a se incluírem em uma lógica binária, neste caso, "ser romeno ou ser canadense".

Maria, por outro lado, não tem dúvidas sobre ser nordestina e brasileira. Sua cisão transparece no esforço por uma "normalidade" distanciada dos episódios de violência e provação sofridas. Busca traços de dignidade na própria história, como quem receia ser responsabilizada pelos fatos que marcaram sua história. Ao recortar suas memórias, faz um exercício de racionalidade, e, por que não, de higienização, em que justifica, ressignifica as próprias escolhas e os eventos que marcam sua narrativa identitária do modo que considera mais desejável para as pesquisadoras, para o sistema-mundo que impõe, em sua lógica binária, condições contraditórias como bom-mau, desejável-indesejável, merecedora-não merecedora.

O seu reconhecimento como brasileira e nordestina significa responder às políticas identitárias impostas e sentidas como "incapacidade" pessoal de responder ao sistema-mundo. O reconhecimento perverso (HONNETH, 2003), se mostra claramente em sua narrativa. Maria ilustra o que Honneth aponta como a terceira etapa do reconhecimento perverso, na qual se veem recusadas as possibilidades de reconhecimento próprio e estima mútua. Tal condição implica no reconhecimento da diferença como possibilidade válida, no sentido de referir-se positivamente às próprias capacidades e propriedades concretas, portanto, à possibilidade de ser-si-mesmo. Na busca por dignidade, por normalidade, transparece a negação de si mesma na construção da narrativa de Maria.

O que vemos, tanto na narrativa de Michael quanto na de Maria, são ressignificações do que viveram, dos registros de suas memórias, que, muitas vezes, se tornam afastamentos da própria história. Como Michael diz, se pudesse, arrancaria Mihai da sua história. Ao mesmo tempo, reconhece que não há como fazê-lo e

imagina ser difícil para as pessoas compreenderem essa sensação de dupla identidade. Ele fala em dupla identidade porque sua memória não o permite apagar seu histórico, mas a identidade atual não gostaria de conviver com o passado que se sobrepõe ao presente. O discurso do Michael revela que, ao voltar para a Europa, se orgulha quando percebe que não era mais o Mihai romeno, pois tinha se tornado o Michael canadense. Maria, por sua vez, ressignifica a violência sofrida explicando-a, justificando-a, como alguém que teme ser responsabilizado, acusado pela própria história. Na ajuda ao Homem que lhe pede dinheiro, nos cuidados com o neto, no tratamento respeitoso à inquilina e na interação com as entrevistadoras, ilustra a tentativa de alcançar dignidade no seu cotidiano.

A memória, no caso do Mihai, potencializa seu sofrimento quando o confronta com sua integralidade – ser Michael e Mihai ao mesmo tempo. Por um lado, testemunhamos emancipação no Michael que vai atrás, mesmo em circunstâncias tão adversas, de seus sonhos. Ele luta quatro anos para ser aceito em um outro mundo. E conquista. Segue os estudos, se supera, sonha com futuras vidas e identidades, faz acontecer. Mas ao fazê-lo, apega-se à conquista como um pedaço de papel que diz fazer toda a diferença, ao acesso à tecnologia, aos itens da modernidade, como, por exemplo, poder tomar Cola-Cola sempre que quiser. Para Maria, recobrar sua história traz sofrimento e pede uma racionalidade que dê sentido aos fatos narrados. Neste exercício, narra sua vida com distanciamento, como de uma memória que pertence a outro. Há, neste esforço, uma negatividade psicológica (FREUD, 2006) que tolhe o indivíduo das suas potencialidades e possibilidades de reconhecimento, o que esboça a construção de uma frágil identidade. A negatividade psicológica manuseia os sujeitos subjetivamente, tolhendo qualquer possibilidade de se sentirem dignos de reconhecimento na sua inapreensibilidade (LEVINÁS, 1972).

Na razão instrumental, o que importa é proceder de forma eficaz, isto é, sob controle, e não em função da emancipação social

e individual. O que se defende aqui é denunciar a racionalidade instrumental (ADORNO; HORKHEIMER, 1995) como contrária à possibilidade de emancipação humana. As formas de pensamento, técnicas e objetividade da racionalidade instrumental correm o risco de resumir as relações humanas à sua aparência ou às necessidades científicas e mercadológicas, contrapondo-se à ideia de emancipação enquanto condição de autenticidade. Mais do que uma abordagem crítica, cabe aqui a compreensão do dilema sistema-mundo aos olhos de Habermas (1993), quando propõe a soberania do mundo da vida perante o sistema. Propõe-se que as identidades sejam construídas, repostas e ressignificadas a partir de sentidos não restritos à sua utilidade. Este é exatamente o dilema de Michael. Na maioria das vezes, o *status* de ocidental, de canadense, de consumidor apresenta-se mais importante do que a história que o trouxe até aqui, de quem ele quer ser para além de quem aparenta ser.

Mas, enfim, o que é identidade? Para nós, é o presente e o passado, as vivências atuais e seus registros na memória, que, entrelaçados, oferecem sentido e permitem a construção de uma narrativa própria e autêntica. É também futuro cujo traçado parte dos registros, vivências e narrativas que se antecederam. Identidade é uma narrativa cuja metamorfose (transformação) se atualiza ao longo da vida em movimentos constantes de negociação com o mundo, que, muitas vezes, impõe lógicas excludentes e autoritárias. A construção identitária é um movimento desafiador, uma vez que o sistema-mundo não permite dicotomias, mostra-se disruptivo, instável, porém cobra congruência de todos. Existe uma linha tênue entre a identidade que representa a emancipação e a que nos aprisiona no responder ao sistema da forma que a este interessa.

Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CIAMPA, Antônio da Costa. *A estória do Severino e a História da Severina:* um ensaio de psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

HABERMAS, Jurgen. *Comunication and the evolution of society.* Boston: Beacon Press, 1993.

HARTOG, Fraçois. *Memória de Ulisses:* narrativas sobra a fronteira da Grécia antiga. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

HEIDEGGER, M. *Being and time.* Oxford: Blackwell, 1962.

HEIDEGGER, M. *Identity and difference.* Londres: Harper & Row Publishers, 1969.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento:* a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

JONAS, Hans. *Le principe responsabilité*. France: Champ Essai, 1979.

KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e Devagar*: duas formas de pensar. Rio de Janeiro : Objetiva, 2011.

KANT, I. *Critique of the pure reason.* Londres: Macmillan, 1929.

KLEIN, Melanie; HEIMANN, Paula; MONEY-KYRLE, Roger. *Temas de psicanálise aplicada*. Londres: Tavistok, 1955.

LEVINÁS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MEAD, George. *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

RICOEUR, Paul. *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

A INTERFACE ENTRE MEMÓRIA E TECNOLOGIA

aliados ou antagonistas

Vanessa Clarizia Marchesin

Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra.
"Mas qual é a pedra que sustenta a ponte?" - pergunta-lhe Kublai Khan.
"A ponte não é sustentada por uma ou outra pedra", responde-lhe Marco, "mas sim pela linha do arco que elas formam."

(Italo Calvino, As cidades invisíveis)

Professora da Graduação em Ciências Sociais da ESPM-SP e da Pós-Graduação em Master em Neurociência do Consumidor da ESPM-SP. Integrante do Grupo Eu e o Outro na Cidade. Coordenadora do grupo NEMA - Neurociência Aplicada ao Marketing. Doutora em Ciências (Neurociência Cognitiva) pela UNIFESP, Pós Doutora em Ciências (Neurociência Cognitiva) pela UNIFESP e em Administração (Neurociência Aplicada em Marketing) pela ESPM. Especialista em Distúrbios da Comunicação (Otoneurologia) pela UNIFESP, Psicologia Organizacional (Gestão Estratégica de Pessoas) pela Universidade Metodista de São Paulo e Psicologia Social pela UNIARA. Bacharel em Fonoaudiologia pela PUC-SP. Email: vanessa.clarizia@espm.br

Desde a infância escutamos diferentes versões sobre a memória. Acredito que vocês já ouviram frases como: "para ir bem na prova tem que ter boa memória", "que boa memória fotográfica", "tem que memorizar a tabuada para a prova", "você tem uma memória de elefante" e "quem se alimenta bem, tem boa memória e aprende mais". Enfim, o que é memória? A inspiração para estudar este tema surgiu da fala de um professor de Psicologia, que disse em sala de aula: "A memória é uma ilha de edição". As perguntas apareceram como uma avalan-

che: “Como selecionamos o que será editado?”, “Quando é editado?”, “Como é editado?”, “Será que a memória tem um limite natural?”, entre outras. Com uma lista de perguntas semelhantes, a próxima etapa foi iniciar uma busca na internet por mais informações. A tecnologia é uma ferramenta maravilhosa da modernidade, pois a busca de informação se tornou fácil e rápida. Hoje você consegue acessar artigos, livros e institutos de diversas localidades em questão de segundos. Como não se apaixonar por este mundo mágico da tecnologia? Mas toda paixão tem o um ônus e bônus. Assim, surgiu a pergunta para escrever este capítulo: Será que este excesso de informações e as facilidades conquistadas com o avanço da tecnologia podem afetar nossas memórias? A resposta da Ciência é sim. A tecnologia nos afeta todos os dias e de várias maneiras. Ela pode moldar nossa memória, nossa vida social, nossa percepção das coisas, nossa inteligência e, também, o nosso humor.

Pois então, é necessária uma reflexão crítica sobre a nossa memória em tempos de acelerada evolução tecnológica. Afinal, o mundo atual nos proporciona facilidades com o uso desta tecnologia e Lipovetsky deixou claro que:

> [...] graças às novas tecnologias, os indivíduos passaram a ter um uso do seu tempo de forma diferenciada, inclusive contribuindo para a dispersão dentro da própria família. Antigamente se tinha apenas um telefone e um aparelho de TV em uma residência, o que atualmente já é bem diferente. As pessoas têm o uso do seu tempo com práticas muito mais individualizadas também. A internet permite estabelecer contato com pessoas no momento em que se quiser. Por toda parte há uma sociedade dos livres serviços que se acentuou, e eu insisto mais uma vez, devido à sociedade de consumo e agora mais ainda pelas novas tecnologias (LIPOVETSKY, 2007, p. 4).

A partir deste cenário, a jornada para reflexão se inicia pela memória. Para isso é preciso aprofundar o conhecimento sobre a

conceituação e processos que envolvem este tema. Após muitas leituras, é comum aparecer definições mais simples para que o leitor se familiarize com o assunto. Neste capítulo não será diferente e para garantir esta descrição objetiva seguirei a afirmação de Mourão Júnior e Faria (2015) em que memória é considerada uma capacidade do indivíduo para adquirir, armazenar e evocar informações no dia-a-dia. A memória é reconhecida como um importante processo psicológico, que é responsável pela identidade pessoal e como um guia para as nossas decisões (MOURÃO JÚNIOR, FARIA, 2015).

Este recurso chamado memória é utilizado em todos os momentos da nossa vida, por exemplo, você se lembra como aprendeu a andar de bicicleta. Faça este exercício de recordação, mas para ajudar escreva em um papel. Parece um exercício fácil, não é mesmo? Mas agora faça uma divisão entre recordações sobre o processo mecânico da ação (passo a passo do ato de andar de bicicleta) e as emoções que foram experienciadas. Agora ficou um pouco mais complicado, mas não se preocupe porque é uma tarefa difícil até para renomados pesquisadores. Ao finalizar este exercício, alguns podem lembrar algo doloroso, outros lembrarão com carinho algum momento específico e, também, tem pessoas que lembrarão com riqueza de detalhes. Tudo isso é memória e aí percebemos a complexidade do tema apesar da definição inicial ter sido em formato simplificado. Esta complexidade já foi descrita há 149 anos através das palavras do fisiologista alemão Ewald Hering: "(...) a memória recolhe os incontáveis fenômenos de nossa existência em um todo unitário; não fosse a força unificadora da memória, nossa consciência se estilhaçaria em tantos fragmentos quantos os segundos já vividos" (HERING, 1920, p.63). Fica claro, portanto, que estudar a memória é uma tarefa complexa e necessária para um profundo autoconhecimento.

A porta de entrada da memória é a recepção de uma informação, mas como se dá o seu armazenamento? Este armazenamento

é um processo que é dividido em três subprocessos, são eles: aquisição, consolidação e evocação. A primeira etapa é a aquisição na qual a informação chega no sistema nervoso por meio dos órgãos sensoriais. Estes órgãos são nossos velhos conhecidos e todos devem se lembrar dos nossos 5 sentidos: olfato, paladar, tato, audição e visão. Os estímulos (ou nossos sentidos) captados pelos órgãos receptores são transmitidos pelos feixes de fibras nervosas e seguem em direção ao sistema nervoso central para o processamento da informação (KANDEL, 2007).

A próxima etapa é a consolidação que está relacionada com o momento de armazenamento da informação sensorial. Este armazenamento se dá de duas formas: por meio de alterações bioquímicas ou de fenômenos eletrofisiológicos. Ao memorizar situações novas por meio de fenômenos eletrofisiológicos, um determinado conjunto de neurônios realizam disparos contínuos que duram segundos, retendo temporariamente uma informação que se extingue rapidamente em seguida. Isto ocorre na memória sensorial e na memória de trabalho, que também é conhecida como memória operacional (SQUIRE, KANDEL, 2003).

Outro fenômeno é o bioquímico que inclui dois tipos de alterações: as estruturais e as funcionais. As alterações estruturais envolvem a formação de novas espinhas dendríticas (que possibilitam maior comunicação entre as células) ou a formação de novos prolongamentos axonais (que permitem a transmissão de sinais de um neurônio para outros neurônios). Com relação às alterações funcionais, o que foi observado é a formação de novos canais iônicos ou novas proteínas, que possam otimizar a sinapse entre as células (PURVES et al., 2010). Ambas alterações estão relacionadas com a síntese proteica e a repetição dos estímulos parecem produzir fatores ainda desconhecidos que atuam no DNA do neurônio, transformando as características estruturais e funcionais das células nervosas (LURIA, 1981).

Assim é difícil imaginar o processo de armazenamento da informação captada diariamente como uma forma de guardar tudo que é recebido em espaços pré-determinados em nosso cérebro. O armazenamento é muito mais complexo, uma vez que envolve a capacidade do cérebro em se transformar através de estímulos do ambiente, que é conhecida como neuroplasticidade. O que se sabe é que as informações são armazenadas em regiões difusas do cérebro, envolvendo redes complexas de neurônios, que se modificam para armazenar novas informações (HUDSPETH et al., 2013). Alguns questionamentos (como, aonde e por quê?) são naturais, mas nem sempre a neurociência possui respostas definitivas.

A última etapa é o processo de evocação (ou recuperação) das memórias que está relacionado com o retorno espontâneo ou voluntário das informações que foram armazenadas. Esta recuperação envolve a organização de traços de memória em uma sequência coerente no tempo (chamada de integração temporal), que ocorre principalmente no córtex pré-frontal (estrutura cerebral relacionada com o planejamento, tomada de decisão, controle inibitório e atenção), é denominado como memória de trabalho. Mourão e Melo (2011) apontam a existência de dois tipos de recuperação: o reconhecimento e recordação. Mas qual é a diferença? O reconhecimento está associado ao estímulo que foi previamente conhecido e armazenado. Isso acontece, por exemplo, quando encontramos um ex-colega de trabalho apresentamos uma sensação de reconhecimento desta pessoa. Já na recordação não temos qualquer sentimento de familiaridade, portanto a recuperação é voluntária e este tipo é bastante comum quando desejamos lembrar um nome de uma música ou quando é necessário lembrar a fórmula matemática para saber responder uma questão na prova. Mesmo assim, é preciso destacar que os dois processos estão relacionados. No exemplo do ex-colega tem uma primeira parte que é reconhecer que esta pessoa já fez parte do seu dia a dia, porém o próximo exer-

cício é recuperar o seu nome, o local de trabalho, as conversas, se é uma pessoa que você tem boas ou más lembranças etc.

Antigamente, acreditava-se que evocar (ou recuperar) uma informação era apenas reativar a mesma rede neural que foi ativada quando estamos em contato com o estímulo pela primeira vez. Porém, estudos recentes demonstraram que os mecanismos cerebrais e bioquímicos que estão envolvidos no processo de recuperação são diferentes dos que estão envolvidos no processo de armazenamento (IZQUIERDO, MEDINA, 1997). Esta informação nos leva a pensar que apesar da memória possuir vários subprocessos, estes não acontecem de forma linear e sim simultaneamente. O exemplo usado na diferenciação entre o reconhecimento e a recordação descreve uma das possibilidades, reforçando o funcionamento simultâneo destes subprocessos. Já parou para pensar se o funcionamento da memória fosse linear, então encontros ocasionais com um ex-colega de trabalho iniciaria com o reconhecimento, mas para se chegar à recordação do nome seriam necessários semanas de uma busca cansativa e improdutiva.

O que aprendemos até aqui? Os processos de aquisição, consolidação e evocação estão correlacionados e possuem um funcionamento simultâneo. Os artigos e livros didáticos apresentam os processos separadamente para facilitar a compreensão, porém a realidade é que os processos funcionam simultaneamente. Mas a jornada do conhecimento continua e seguimos para as classificações mais recentes sobre a memória.

Em 2010, O Professor Roberto Lent propõe diferenciar as memórias em duas características: tempo de armazenamento (ultrarrápido, curto prazo e longo prazo) e a natureza da memória (explícita, implícita e de trabalho). Já Mourão Jr e Abramov (2011) propõem uma divisão mais funcional: memória de arquivo e a memória de trabalho. Qual é a melhor classificação? Este é o momento do impasse científico porque ainda hoje temos conflitos entre pesquisa-

dores renomados sobre a memória. Por exemplo, Izquierdo (2018) afirma que as memórias de curto prazo são fenômenos de natureza química, que possuem relação com plasticidade e a consolidação das memórias de longo prazo. Em contrapartida, Baddeley (2007) acredita que as memórias de curta duração são fenômenos de natureza elétrica e apenas estão relacionadas com o armazenamento de informações em curto espaço de tempo. Percebeu que o consenso não é um cenário comum quando se estuda uma Ciência. Então decidi seguir o caminho dos estudos das neurociências com a missão de descomplicar o conhecimento para garantir a nossa reflexão.

Para descomplicar este excesso de informações para a construção de conhecimento, é preciso recordar que possuímos 5 sentidos: olfato, paladar, tato, audição e visão. E para facilitar ainda mais retornaremos ao exercício de recordação sobre a casa da sua avó. Eu tenho uma primeira lembrança que pode ajudar neste exercício: um almoço de domingo com sopa de lentilha. A cremosidade e o sabor da sopa parecem voltar como um turbilhão de sensações. É possível lembrar do cheiro que ficava na cozinha e como era saboroso molhar o pão italiano no caldo que sobrava no prato. Este breve exercício demonstra que registramos informações sensoriais em nossa memória. Portanto, quando se fala em sensações estamos na verdade utilizando a memória sensorial que nos permite reter informações que chegam através dos nossos órgãos dos sentidos. É uma memória de breve duração se o estímulo não for reforçado e, também, nem toda a informação sensorial se torna totalmente consciente para nós (MOURÃO, MELO, 2011).

Há um tipo de memória que não serve apenas para armazenar informações, mas para dar um contexto e gerenciar as informações que transitam pelo nosso cérebro. É chamado de memória de trabalho e suas características são: duração ultrarrápida (poucos segundos) e a sua capacidade é bastante limitada, podendo reter entre 5 a 9 itens (GOLDBERG, 2009). Um bom exemplo que podemos usar é uma situação em que uma pessoa fala um número de te-

lefone e não temos papel com caneta para anotar. O que fazemos? Geralmente repetimos mentalmente o número até conseguir anotar, mas se alguém resolve nos dar outra informação que precisamos guardar aí o número de telefone pode desaparecer. Isto ocorre porque estamos utilizando a memória de trabalho nesta tarefa de memorizar o número do telefone.

E as memórias de infância? Esta é a memória de longa duração que armazena informações por longos períodos (meses, anos ou décadas), ou melhor, por um tempo indeterminado. Os limites de armazenamento da memória de longo prazo são desconhecidos, mas o que se sabe é que o nosso cérebro consegue guardar muitas informações ao longo da nossa vida (BEAR et al., 2002).

A memória de longo prazo pode ser dividida em memória declarativa (ou explícita), que são as memórias acessadas pela nossa consciência e que são evocadas por meio da expressão verbal; memória não declarativa (ou implícita), que é uma memória que geralmente não pode ser evocada por palavras, mas por ações, então estas memórias estão no plano do inconsciente (LENT, 2010).

Na memória declarativa que armazenamos nossas lembranças da infância, por exemplo, uma viagem longa com os pais. O conteúdo desta memória pode ser dividido em: memória episódica que tem relação com as experiências passadas das nossas vidas. É como se fosse nossa autobiografia que está armazenada em nosso cérebro; memória semântica que é o conhecimento sem relação com o tempo e espaços específicos, portanto é a nossa memória dos fatos (por exemplo, o conhecimento das regras gramaticais). Ambas possuem relações estreitas com diferentes áreas do nosso cérebro e podem ser afetadas de maneira distinta em doenças do cérebro (HILL, 2009). Por exemplo, uma pessoa com algum comprometimento cerebral pode se esquecer que gostava de jogar baralho com um grupo de amigos, mas ainda assim é possível participar de uma partida de poker.

As memórias descritas até aqui são consolidadas numa estrutura chamada hipocampo. Esta estrutura tem este nome porque assemelha-se com um cavalo marinho. Esta consolidação ocorre em determinadas fases do sono, portanto o sono é fundamental para consolidação de novas informações. Além do sono, outros fatores são necessários para a consolidação das informações como atenção, motivação, nível de estresse e estado emocional (LURIA, 1981).

Um aspecto bastante interessante da memória declarativa é que todo o conhecimento armazenado interfere em nossas percepções do mundo e decisões. Esta característica tem papel fundamental em nossa natureza adaptativa, por exemplo, em situações que possam nos trazer perigo. Outro papel adaptativo seria o esquecimento. Por isso, selecionamos as informações mais relevantes para serem arquivadas, então o esquecimento é um processo tão natural quanto o armazenamento de informação (MOURÃO, ABRAMOV, 2011).

Agora é o momento reservado para explicar a memória não declarativa que opera no plano da inconsciência e não está relacionado com processos intelectuais. É nesta memória que são incluídos os condicionamentos, as memórias motoras e o priming. Condicionamentos são associações que realizamos entre os estímulos e determinados comportamentos (recompensa ou punição). Estes se relacionam diretamente com os processos de aprendizagem e menos com a memória (IZQUIERDO, MEDINA, 1997).

As memórias motoras estão relacionadas com procedimentos e habilidades motoras que são difíceis de serem aprendidas, pois necessitam de repetição para consolidação. Quando consolidadas se tornam automáticas, inconscientes e resistentes ao esquecimento. Aqui retornamos ao nosso exemplo inicial sobre andar de bicicleta. Geralmente lembramos se foi bom ou ruim, mas dificilmente conseguimos explicar qual foi o passo a passo da aprendizagem da habilidade motora. Porém andar de bicicleta é uma habilidade que não iremos perder ao longo da vida (FUSTER, 2003).

Por último, o priming que é uma memória induzida por pistas. Por exemplo, a lembrança de um prédio só ocorre quando nos aproximamos da localização daquele prédio. Um animal só consegue sair de um labirinto na medida em que o percorre, ou seja, cada passo serve de pista para a etapa seguinte (LASHLEY, 1963). Até o momento não sabemos quais estruturais cerebrais estão envolvidas nesta memória, mas que a sua localização está relacionada com a pista. Se a pista for visual, o priming se associa com disparos ocorridos em neurônios presentes no córtex occipital (responsável pelo sentido da visão), se a pista é auditiva, os neurônios estimulados estão no lobo temporal (responsável pela audição), e assim por diante. Outras áreas como o córtex pré-frontal (responsável pelas decisões, julgamentos) podem estar envolvidos com o priming (HUDSPETH et al., 2013).

Encerramos a jornada sobre estudos da memória e foi possível perceber a complexidade e a importância deste tema em nossas vidas. Mas a proposta é uma reflexão sobre a interface entre tecnologia e a memória. Pois então, retornamos a pergunta inicial: Será que este excesso de informações e as facilidades conquistadas com o avanço da tecnologia podem afetar nossas memórias? A resposta dada no início do capítulo foi sim, o excesso de informações obtido com o avanço da tecnologia afeta a nossa memória. Para iniciar a reflexão usarei a lembrança de um filme lançado em 2004 chamado Brilho Eterno de uma Mente Sem Lembranças (em inglês, *Eternal Sunshine of the Spotless Mind*). Este filme detalha a história de dois personagens que usam a tecnologia para apagar permanentemente suas memórias indesejáveis. Isso, é claro, torna-se um erro terrível quando os personagens lutam para se apegar ao passado, por mais doloroso que fosse. Atualmente, não conseguimos apagar nossas próprias memórias, mas a tecnologia nos fornece uma oportunidade oposta. A tecnologia agora está complementando nossas "memórias orgânicas", fornecendo registros de nossos passados que são mediados tecnologicamente. Isto quer dizer que a tecnologia

se tornou a nossa nuvem de armazenamento de informações e conhecimento virtual.

Desde a década de 90 pesquisadores estudam os impactos da tecnologia em nosso dia a dia, mas foi em 2011 que Nicholas Carr argumentou que a Internet, com eficiente distribuição de informação, cultivou um modo superficial de processamento de informação, que é caracterizado por mudanças de atenção, redução da contemplação e diminuição da retenção de informações. Em concordância a este argumento, estudos verificaram aumento em navegação e varredura de informações pela internet com destaque no comportamento de busca de palavras-chave, leitura não-linear e seletiva, e diminuição de sustentação da atenção (LIU, 2005; NICHOLAS et al., 2009; NICHOLAS et al., 2011). O raciocínio de Carr (2011) estava de acordo com o relato de Craik e Lockhart (1972) de que a diminuição da profundidade de processamento, com redução da atenção e pensamento elaborado, resultaria em pior aprendizagem da informação.

Carr (2011) também destacou aspectos do ambiente da Internet que contribuíram para esse modo de processamento de informações: Primeiro, as informações são tipicamente apresentadas como hipertextos nos quais os usuários podem acessar rapidamente, via hiperlinks embutidos, partes desejadas dentro do mesmo documento ou entre documentos. Com maiores demandas de processamento, os ambientes de hipertexto reduzem os recursos cognitivos disponíveis para processamento mais profundo. Em segundo lugar, a Internet oferece uma grande quantidade de conhecimento que os usuários podem acessar sem esforço através de eficientes mecanismos de busca online. Como a informação está prontamente disponível, há uma necessidade reduzida de processamento elaborativo e isso pode comprometer a memória.

De acordo com Wolf e Barzillai (2009), a mudança para o processamento superficial da informação pode prejudicar o de-

senvolvimento de habilidades de leitura profunda (por exemplo, raciocínio inferencial, análise crítica, reflexão, etc.). Essas habilidades não são inatas, mas são progressivamente adquiridas durante a vida (WOLF, STOODLEY, 2008). A aquisição da leitura profunda se assemelha às mudanças neurais em uma extensa rede de regiões cerebrais, incluindo o sistema de processamento visual inicial, a via visual ventral e o sistema de codificação fonológica (DEHAENE et al., 2015; KELLER, CARPENTER, JUST, 2001; SANDAK et al., 2004). Como tal, ao interromper a leitura profunda, esse processamento de informações superficial induzido pela Internet pode afetar o desenvolvimento desses circuitos cerebrais.

Dois estudos (SMALL, VORGAN, 2008; SMALL et al., 2009) investigaram diretamente os correlatos neurais do processamento de informações online. Small et al. (2009) compararam ativações cerebrais entre participantes idosos com e sem experiência em pesquisa na Internet, enquanto se engajavam em uma tarefa de pesquisa na Internet simulada versus uma tarefa de leitura. Participantes experientes refletiram o aumento das extensões de ativações cerebrais, especialmente em regiões pré-frontais na tarefa de busca da Internet versus a tarefa de leitura, enquanto os participantes não experientes mostraram pouca diferença nas ativações cerebrais entre as duas tarefas. Após 5 dias de prática na Internet, os mesmos participantes não experientes também mostraram ativações pré-frontais adicionais durante a tarefa de busca na Internet (SMALL, VORGAN, 2008). Essas descobertas sugerem que a experiência de busca na Internet pode alterar os processos neurais envolvidos no processamento de informações. No entanto, o significado funcional do aumento das ativações pré-frontais permanece controverso. Small et al. (2009) sugeriram que essas ativações refletiam maior novidade e estímulo à medida que os usuários experientes da Internet se engajavam na tarefa de pesquisa simulada, mas também podiam indicar maior esforço de processamento devido à necessidade adicional de escolher entre opções de pesquisa ou formato

de apresentação de informações. Além disso, como esses achados foram baseados em uma amostra de idosos, não está claro se é possível generalizar para indivíduos mais jovens. Assim, esses estudos fornecem apenas um suporte limitado para a visão de Wolf e Barzillai (2009) mostrando que a experiência na Internet pode resultar em diferenças nas ativações neurais durante o processamento da informação.

Outro ponto importante é que o ambiente da Internet pode oferecer aos usuários uma experiência altamente estimulante e gratificante. Greenfield (2011) destacou as principais propriedades do apelo da Internet: primeiro, o conteúdo típico encontrado na Internet, incluindo músicas e vídeos, informações sociais e jogos, são inerentemente prazerosos por natureza. Além disso, atividades populares na Internet, como jogos, compras e interações sexuais, são extremamente gratificantes e associadas ao uso excessivo no mundo real (YOUNG, 1998). Aproveitando a infraestrutura da Internet, esses conteúdos e atividades desejáveis podem ser acessados de forma mais frequente e conveniente. A diminuição da presença de barreiras físicas e temporais nas gratificações oferecidas pela Internet melhora a experiência.

Os usuários recebem retornos agradáveis em ambas as frequências imprevisíveis (por exemplo, as ocorrências de "curtidas", "visualizações" do YouTube, etc.) e magnitudes (por exemplo, a qualidade das correspondências de pesquisa do Google, revisões de blogs ou comentários etc.). Sabe-se que esta estrutura recompensadora reforça fortemente os comportamentos de busca de recompensas e comumente implicados em comportamentos compulsivos (KNAPP 1976). Uma das consequências críticas do ambiente altamente recompensador da Internet é o aumento da prevalência de comportamentos de dependência relacionados à Internet (KUSS et al., 2014). Embora a definição e a descrição exatas desses comportamentos ainda sejam altamente controversas, há um consenso de que elas normalmente envolvem o uso excessivo

da Internet (ou de suas funções suportadas) e a incapacidade de controlar esse uso (BRAND, YOUNG, LAIER, 2014; KUSS et al., 2014). A acumulação de trabalho associou comportamentos aditivos relacionados à Internet com mecanismos de processamento de recompensas (LIN et al., 2015; YAO et al., 2015) e autocontrole (BRAND, YOUNG, LAIER, 2014) alterados.

Se você parar de ler por aqui, então a mensagem será incompleta e a sua conclusão é que a internet não faz bem e a melhor solução será o afastamento total da tecnologia. Mas faço um convite para prosseguir a leitura para que seja possível mostrar um outro lado.

Em 2011, Carr argumentou sobre os perigos da internet, mas Thompson (2013) vê nosso futuro em uma crescente simbiose homem-máquina. Pensadores e futuristas contemporâneos, como Hans Moravec (2019) e Ray Kurzweil (2015), descrevem o progresso tecnológico na vida humana como uma progressão transbiológica ou evolução pós-biológica. A razão é que o avanço tecnológico ultrapassa nossas fronteiras biológicas e nos transforma em seres humanos imortais e aprimorados. Há estudiosos e cientistas chamados transumanistas que visam alcançar o aprimoramento humano e a imortalidade. Eles acreditam que, "fazendo pessoas melhores", nós faremos do "mundo um lugar melhor". Eles pensam que, através de tecnologia avançada, prepararemos uma situação para melhorar o corpo humano através da medicina, genética, biotecnologia, substituição de membros do corpo, e até mesmo do cérebro humano e finalmente os seres humanos serão capazes de transformar a posição atual em transumana e pós-humana. para se tornar mais feliz e saudável com vida mais gratificante (HARAWAY, 2017).

Na última década, os efeitos relatados na literatura foram tanto positivos quanto negativos (VALKENBURG, PETER, WALTHER, 2016). Alguns estudos sobre os benefícios da tecnologia mostram que a comunicação online estimula a conexão social e o bem-estar dos adolescentes (DESJARLAIS et al., 2015; VALKE-

NBURG, PETER, 2007). Portanto, parece que o uso da tecnologia com alguma cautela pode nos propiciar algo de bom para o futuro da humanidade.

A maioria dos estudos emprega questionários com o autorrelato, fornecendo pouca informação que possa ser generalizada e índices não confiáveis sobre o comportamento com o uso da tecnologia (BAUMGARTNER et al., 2016). O que se sabe é que pesquisas com o uso de autorrelato têm confiabilidade limitada e são apenas modestamente correlacionadas (se forem) com a realidade (ANDREWS et al., 2015). Além disso, como o uso de tecnologia está em constante evolução, muitos dos questionários desenvolvidos pelos pesquisadores se tornam ultrapassados em curto espaço de tempo antes mesmo de serem aplicados de forma mais ampla em laboratórios de pesquisa. ou usado para estabelecer tendências longitudinais significativas sobre o comportamento humano (ROBERTS, FOEHR, FOEHR, 2005; FOEHR, FOEHR, ROBERTS, 2010). Assim, mesmo quando as conexões entre tecnologia e a cognição são estabelecidas, fica difícil mensurar até que ponto os impactos são duradouros. Outro desafio é que pode ser difícil avaliar os hábitos de uso da tecnologia sem interferir no comportamento natural dos participantes das pesquisas. As tentativas em avaliar os hábitos com a tecnologia podem chamar a atenção dos participantes para seus padrões de uso, o que poderia alterar o comportamento natural e afetar o modo como os participantes abordam tarefas laboratoriais que avaliam o desempenho cognitivo. Apesar dos muitos desafios, as pesquisas são fundamentais para conhecer como somos impactados pela evolução tecnológica.

Como ainda não há um consenso sobre os impactos da tecnologia na memória, as pesquisas possibilitam novos questionamentos para que seja possível conhecer os pontos positivos e negativos do impacto da tecnologia. O nosso maior desafio será encontrar o equilíbrio entre o positivo e o negativo para que o impacto se transforme em adaptação e aprendizagem.

No início deste capítulo escrevi uma citação que vem do livro *As cidades invisíveis*, de Italo Calvino (2015). Esta citação foi a maneira que encontrei para exemplificar a ideia de complexidade. Khan pergunta se existe uma única pedra que possa sustentar uma ponte. Marco Polo responde que uma ponte só consegue ficar em pé por causa do arco formado pelo conjunto de pedras, portanto uma única pedra pode dar o suporte ao todo. A nossa memória pode ser este arco formado pelo conjunto de pedras. Mas aonde entra a tecnologia? Será a tecnologia uma destas pedras? Ou a tecnologia também pode ser o arco? A tecnologia não irá desaparecer e já conhecemos um pouco sobre o funcionamento da nossa memória, então mais uma pergunta precisa de resposta: Como manter o arco da nossa ponte para o futuro?

Assim, este capítulo se encerra com mais questionamentos do que respostas. Talvez a memória e a tecnologia são aliados e antagonistas, mas cabe a você qual o caminho deseja seguir. Portanto, deixo um convite para seguir com as pontes em busca de novos conhecimentos. Seja bem-vindo (a) ao mundo fascinante da Ciência!

REFERÊNCIAS

ANDREWS, Sally et al. Beyond self-report: tools to compare estimated and real-world smartphone use. *PloS one*, v. 10, n. 10, p. e0139004, 2015.

BADDELEY, Alan. *Working memory, thought, and action*. OUP Oxford, 2007.

BAUMGARTNER, Susanne E. et al. *Measuring media multitasking*. Journal of Media Psychology, 2016.

BEAR, Mark F.; CONNORS, Barry W.; PARADISO, Michael A. *Neurociências*: desvendando o sistema nervoso. Artmed Editora, 2002.

BRAND, Matthias; YOUNG, Kimberly S.; LAIER, Christian. Prefrontal control and Internet addiction: a theoretical model and review of neuropsychological and neuroimaging findings. *Frontiers in human neuroscience*, v. 8, p. 375, 2014.

CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. Leya, 2015.

CARR, Nicholas. *The shallows*: What the Internet is doing to our brains. WW Norton & Company, 2011.

CRAIK, Fergus IM; LOCKHART, Robert S. Levels of processing: A framework for memory research. *Journal of verbal learning and verbal behavior*, v. 11, n. 6, p. 671-684, 1972.

DEHAENE, Stanislas et al. Illiterate to literate: behavioural and cerebral changes induced by reading acquisition. *Nature Reviews Neuroscience*, v. 16, n. 4, p. 234, 2015.

DESJARLAIS, Malinda et al. Predictors and social consequences of online interactive self-disclosure: a literature review from 2002 to 2014. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, v. 18, n. 12, p. 718-725, 2015.

FUSTER, Joaquin M. *Cortex and mind*: Unifying cognition. Oxford university press, 2003.

GOLDBERG, Elkhonon. *The new executive brain*: Frontal lobes in a complex world. Oxford University Press, 2009.

GREENFIELD, David. The addictive properties of Internet usage. *Internet addiction:* A handbook and guide to evaluation and treatment, p. 135-153, 2011.

HARAWAY, Donna. The ArchAndroid: Cyborg Consciousness. *Reflexiones críticas sobre ficción especulativa*, p. 6, 2017.

HERING, Ewald. Memory as a universal function of organized matter. *Unconscious memory*, p. 63-86, 1920.

HILL, C. S. *Consciousness*. Nova York: Cambridge University Press, 2009.

HUDSPETH, A. James et al. (Ed.). *Principles of neural science*. McGraw-Hill, Health Professions Division, 2013.

IZQUIERDO, Ivan. *Memória-3*. Artmed Editora, 2018.

IZQUIERDO, Ivan; MEDINA, Jorge H. Memory formation: the sequence of biochemical events in the hippocampus and its connection to activity in other brain structures. *Neurobiology of learning and memory*, v. 68, n. 3, p. 285-316, 1997.

KANDEL, Eric R. *In search of memory*: The emergence of a new science of mind. WW Norton & Company, 2007.

KELLER, Timothy A.; CARPENTER, Patricia A.; JUST, Marcel Adam. The neural bases of sentence comprehension: a fMRI examination of syntactic and lexical processing. *Cerebral cortex*, v. 11, n. 3, p. 223-237, 2001.

KNAPP, T. J. A functional analysis of gambling behavior. *Gambling and society*, p. 276-294, 1976.

KURZWEIL, Ray. *La Singularidad está cerca*: Cuando los humanos transcendamos la biología. Lola books, 2015.

KUSS, D. et al. Internet addiction: A systematic review of epidemiological research for the last decade. *Current pharmaceutical design*, v. 20, n. 25, p. 4026-4052, 2014.

LENT, Roberto. Cem bilhões de neurônios. *Conceitos fundamentais de neurociência*, v. 2, p. 631-639, 2010.

LIN, Xiao et al. Impaired risk evaluation in people with Internet gaming disorder: fMRI evidence from a probability discounting task. *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, v. 56, p. 142-148, 2015.

LIPOVETSKY, G. Somos hipermodernos. [jul., 2007]. Entrevistador: César Fraga, com tradução simultânea de Vanise Dresch. Extra Classe. 2007a, p. 04. Disponível em: <https://facom.ufba.br/ciberpesquisa/cibercidades/lipovetsky.pdf> . Acesso em: 11 jul. 2019.

LIU, Ziming. Reading behavior in the digital environment: Changes in reading behavior over the past ten years. *Journal of documentation*, v. 61, n. 6, p. 700-712, 2005.

LURIA, Aleksandr Romanovich. *Fundamentos de neuropsicologia*. São Paulo: EDUSP, p. 223-44, 1981.

MORAVEC, Hans. *L'avenir des robots et l'intelligence humaine*. Odile Jacob, 2019.

MOURÃO JR, C. A.; ABRAMOV, D. M. *Fisiologia essencial*. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara Koogan, 2011.

MOURÃO JR, C. A.; MELO, L. B. R. Explorando a função executiva: A bateria de avaliação frontal. *Atualizações em psicologia social e desenvolvimento humano*, p. 5-193, 2011.

MOURÃO JR, C. A.; MELO, L. B. R. Explorando a função executiva: A bateria de avaliação frontal. *Atualizações em psicologia social e desenvolvimento humano*, p. 5-193, 2011.

MOURÃO JÚNIOR, Carlos Alberto; FARIA, Nicole Costa. Memory. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 28, n. 4, p. 780-788, 2015.

NICHOLAS, David et al. Google Generation II: web behaviour experiments with the BBC. In: *Aslib proceedings*. Emerald Group Publishing Limited, 2011. p. 28-45.

NICHOLAS, David et al. Student digital information-seeking behaviour in context. *Journal of Documentation*, v. 65, n. 1, p. 106-132, 2009.

PURVES, Dale et al. *Neurociências-4*. Artmed Editora, 2010.

RIDEOUT, Victoria J.; FOEHR, Ulla G.; ROBERTS, Donald F. Generation M 2: Media in the Lives of 8-to 18-Year-Olds. *Henry J. Kaiser Family Foundation*, 2010.

ROBERTS, Donald F.; FOEHR, Ulla G.; RIDEOUT, Victoria J. Generation M: Media in the lives of 8-18 year-olds. *Henry J. Kaiser Family Foundation*, 2005.

SANDAK, Rebecca et al. The neurobiology of adaptive learning in reading: A contrast of different training conditions. *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, v. 4, n. 1, p. 67-88, 2004.

SMALL, Gary W. et al. Your brain on Google: patterns of cerebral activation during internet searching. *The American Journal of Geriatric Psychiatry*, v. 17, n. 2, p. 116-126, 2009.

SMALL, Gary; VORGAN, Gigi. Meet your iBrain. *Scientific American Mind*, v. 19, n. 5, p. 42-49, 2008.

SQUIRE, Larry R.; KANDEL, Eric R.; DIGITRAD. *Memória*: da mente às moléculas. 2003.

THOMPSON, Clive. *Smarter than you think*: How technology is changing our minds for the better. Penguin, 2013.

VALKENBURG, Patti M.; PETER, Jochen. Preadolescents' and adolescents' online communication and their closeness to friends. *Developmental psychology*, v. 43, n. 2, p. 267, 2007.

VALKENBURG, Patti M.; PETER, Jochen; WALTHER, Joseph B. Media effects: Theory and research. *Annual review of psychology*, v. 67, p. 315-338, 2016.

WOLF, Maryanne; BARZILLAI, Mirit; DUNNE, John. The importance of deep reading. *Challenging the whole child*: reflections on best practices in learning, teaching, and leadership, v. 130, p. 21, 2009.

WOLF, Maryanne; STOODLEY, Catherine J. *Proust and the squid*: The story and science of the reading brain. New York: Harper Perennial, 2008.

YAO, Yuan-Wei et al. Decision-making for risky gains and losses among college students with Internet gaming disorder. *PloS one*, v. 10, n. 1, p. e0116471, 2015.

YOUNG, Kimberly S. Internet addiction: The emergence of a new clinical disorder. *Cyberpsychology & behavior*, v.1, n.3, p.237-244, 1998.

O *HABITUS* DOS UNIVERSITÁRIOS

Walfredo Campos

Bourdieu é um sociólogo com um grande rigor teórico e profundidade de discussão, desenvolvendo, no decorrer de sua trajetória, uma perspectiva particular e original para investigar diferentes fenômenos da vida cotidiana. O presente texto busca apresentar alguns conceitos centrais do seu pensamento, dentre eles o de *habitus*, uma teoria que sistematiza a influência do social sobre as ações do sujeito, sem lhe retirar a dimensão do livre arbítrio. A teoria do *habitus* é aqui pensada como sendo uma espécie de memória social, que é aprendida, herdada, naturalizada, tal como é o sotaque ou os gostos pessoais: uma característica do ser humano que é formada sem muito controle do agente que a possui, e que influencia, inconscientemente, muitas das escolhas e decisões que esse agente realiza. O texto foi construído de forma apresentar as teorias centrais de Bourdieu, que constituem o plano de fundo para se entender o conceito de *habitus*. Além disso, pelo fato de Bourdieu

Possui doutorado (2019) e mestrado (2013) em Comunicação e Práticas de Consumo, pela Escola Superior de Propaganda e Marketing. Atualmente, é professor titular da Escola Superior de Propaganda e Marketing. Como pesquisador, tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Comunicação e Consumo, atuando, principalmente, nos seguintes temas: narrativas, comunicação, consumo, empreendedorismo, games e simulação. Como professor, atua em áreas relacionadas a comunicação, marketing, humanidades e metodologia. Email: walfredo.campos@espm.br

ter, no decorrer de sua trajetória, investigado diferentes esferas da vida social, busca-se descrever o modo como ele articulou seus conceitos para investigar a vida universitária.

Uma reflexão central, no pensamento de Bourdieu, é a sua *teoria dos campos*, que foi definida combinando propriedades pertencentes a diferentes linhas das ciências sociais, em particular, Weber e Durkheim. Sua teoria parte da constatação sociológica de que as sociedades modernas e industriais são povoadas por universos sociais que possuem leis próprias e uma relativa autonomia – por exemplo a religião, a arte e a ciência –, mas que, não necessariamente se configuravam assim na sua origem, posto que em muitas sociedades antigas e pré-capitalistas, tais universos eram vistos como indiferenciados, havendo muitas condutas polissêmicas e multifuncionais, que seriam interpretadas como sendo, ao mesmo tempo, religiosas, estéticas, econômicas, etc. Esses universos sociais originaram-se, portanto, de um processo histórico e progressivo de diferenciação.

Bourdieu (1989) denominou esses universos relativamente autônomos e que possuem regras próprias como sendo *campos*. Trata-se de um universo social que mobiliza disputas, jogos sociais e conflitos pelo que é legitimo e reconhecido como tal no interior de cada campo. Esses diferentes universos sociais que povoam as sociedades modernas, as industriais e as contemporâneas – tais como o campo universitário, científico, econômico, político, artístico, entre outros –, cada um deles possui a sua própria lógica e seus próprios recursos, a partir dos quais joga-se o jogo social. Como exemplo para se pensar os jogos é que existem diferenças nas regras para ocupar uma boa posição dentro do campo científico, e para assumir uma posição de destaque dentro do campo do econômico, por serem muito distintas as questões que estão em disputa em cada um desses universos sociais.

No interior de cada campo, são travadas lutas pelo monopólio de um capital específico àquele domínio – como, por exemplo,

lutas em busca de capital econômico, cultural ou social. O conceito de "capital" é tomado de empréstimo da economia e repensado por Bourdieu na perspectiva de uma *economia geral das práticas*. Desse modo, o capital adquire o sentido de um recurso que confere uma forma de segurança ao agente que o possui, principalmente quando o agente pensa o seu próprio futuro. O capital também possui a característica de um poder que, em determinados casos, pode ser acumulado e investido de modo relativamente ilimitado. Trata-se de um conceito usado tanto para definir o que é móvel, nas lutas de um campo, quanto para descrever o recurso que os diferentes agentes mobilizam nessas lutas.

Dentre os vários capitais em disputa em um campo, pode-se destacar: 1) o "capital econômico", que é proveniente do acúmulo ou do controle de recursos monetários ou financeiros, por meios dos quais os agentes podem exercer seu domínio no campo que atuam ou em outros campos; 2) o "capital cultural", que pode ser tanto um "capital institucionalizado", como, por exemplo, os diplomas escolares, ou um "capital não-institucionalizados", que são as formas aceitas como legítimas, em cada campo, de um determinado comportamento ou estilo de vida, traduzido muitas vezes a partir da questão do consumo; 3) o "capital social", que é baseado em relações de cooperação e influência com outros agentes do campo, que podem ser mobilizadas pelo possuidor na forma de alianças, vantagens, facilidades e recursos. Além desses três capitais, Bourdieu também menciona outras formas de capital, tais como o científico, o escolar, o universitário, o financeiro, e assim por diante. Esses capitais são específicos de cada campo, e dizem respeito àquilo que é móvel e que é o seu objeto central de disputa.

Nos capitais não econômicos, circula também o que o Bourdieu denomina de "poder simbólico", um poder que pode ser pensado na forma de capital, e que confere alguma forma de prestígio, legitimidade e/ou autoridade a quem o detém. O capital simbólico, que se origina da junção de um capital específico com o poder sim-

bólico, mobiliza, geralmente, sentidos a favor dos agentes dominantes do campo, e opera a partir da aceitação voluntária dos dominados em relação a esses sentidos, que acolhem "com frequência à sua revelia, outras vezes contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente como que por antecipação, os limites impostos" (BOURDIEU, 2007a, p. 205). Também pode agir por meio de uma violência simbólica, "que não se mostra enquanto tal por não implicar eventualmente qualquer *ato de intimidação* [e que] só tem condições de se exercer sobre uma pessoa predisposta [...] a senti-la enquanto outros a ignoram" (BOURDIEU, 2008, p.38).

Os diferentes tipos de capitais podem ser acumulados, convertidos uns nos outros, transmitidos entre gerações, etc. O capital cultural "diploma", por exemplo, pode vir a se transformar em capital econômico, da mesma forma que o capital econômico pode se converter em capital cultural, por meio do consumo de universidades. Sobre o assunto, Bourdieu (2007b) comenta que, quando se observa o capital cultural que os sujeitos possuem, na forma de conhecimentos e competências adquiridas em uma universidade, a maneira que se tem de adquiri-lo é por meio da *incorporação*: ação que mobiliza um trabalho de assimilação e "custa *tempo* que deve ser investido *pessoalmente* pelo investidor" (*idem*, p.74). A *incorporação* é uma forma do capital cultural que o sujeito adquire indo para a escola e para a universidade, sendo uma aquisição realizada a partir do, "trabalho do 'sujeito' sobre si mesmo [...] um ter que se tornou ser, uma propriedade que se fez corpo e tornou-se parte integrante da 'pessoa' [...]. Aquele que o possui 'pagou com sua própria pessoa' e com aquilo que tem de mais pessoal, seu tempo" (*idem*, p.75). O diploma, por outro lado, é a forma "objetificada" desse capital, servindo como uma "certidão de competência cultural que confere ao seu portador um valor convencional, [...] uma forma de capital cultural que tem uma autonomia relativa em relação ao seu portador e, até mesmo em relação ao capital cultural que ele possui, efetivamente" (*idem*, p.78). O diploma age por meio

de uma crença coletiva, auxiliando o sujeito a fazer-se ver, crer e reconhecer perante os outros.

> Ao conferir ao capital possuído por determinado agente um reconhecimento institucional, o certificado escolar permite, além disso, a comparação entre os diplomados [...]; permite também estabelecer taxas de convertibilidade entre o capital cultural e o capital econômico, garantindo o valor em dinheiro de determinado capital escolar. Produto da conversão de capital econômico em capital cultural, ele estabelece o valor, no plano do capital cultural, do detentor de determinado diploma em relação aos outros detentores de diplomas e, inseparavelmente, o valor em dinheiro pelo qual pode ser trocado no mercado de trabalho – o investimento escolar só tem sentido se um mínimo de reversibilidade da conversão que ele implica for objetivamente garantido (BOURDIEU, 2007b, p.78/9).

Desse modo observa-se, nos diplomas, o poder de certificar a competência cultural que o seu portador possui, agindo não apenas como um capital cultural, mas também como um capital simbólico, capaz de diferenciar seu portador dos outros nas competições que ocorrem em campos diversos, e de ser usado como recurso estratégico na conquista de novos capitais. O capital cultural *incorporado* pela educação, por outro lado, é mais difícil de ser evidenciado, podendo ser, como afirma Bourdieu (2007b), simulado ou dissimulado por alguém que queria usufruir, ou deixar de usufruir, dos seus benefícios simbólicos. Conforme o autor, o capital cultural "está mais predisposto a funcionar como capital simbólico, ou seja, desconhecido e reconhecido, exercendo um efeito de (des)conhecimento, por exemplo, no mercado matrimonial ou no mercado de bens culturais" (*idem*, p.75).

A quantidade e a constituição dos diferentes capitais que cada agente detém influencia diretamente na posição hierárquica que ele ocupa dentro dos diferentes campos de que participa. Além disso, as estratégias que o agente adota, e as disputas de interesse

que realiza também sofrem influência da quantidade e da constituição dos capitais que ele possui. Essa complexa separação que se dá entre capitais e campos possibilita, por exemplo, que o mesmo agente seja dominante em um campo e dominado em outro. Quaisquer alterações, no volume de capital que é mobilizado por um determinado agente, pode provocar o deslocamento das posições hierárquicas dentro do campo, modificando sua estruturação.

Por causa disso, quando um agente aumenta a proporção do capital global que ele possui, e que é valorizado pelo campo, ao mesmo tempo faz crescer seu poderio frente aos demais agentes, alterando a relação de forças dentro desse universo social. Da mesma forma, porém, os agentes que sofrem os efeitos da mudança da estrutura do campo também podem tentar afetá-la, por meio de estratégias que busquem maximizar seu capital e a firmar novos critérios de classificação e hierarquização dentro daquele universo social. Com isso, do mesmo modo que os agentes são formados e conformados pela estrutura do campo, eles também podem deformar e reformar essa estrutura.

A *teoria dos campos* de Bourdieu (2006) possibilita, desse modo, fugir da dicotomia entre um individualismo metodológico – que reconhece indivíduos como unidades egoístas, com ações livres e desejos racionais – e um estruturalismo determinista – que confere pouco espaço à iniciativa individual. A teoria dos campos de Bourdieu coloca o sujeito no meio-termo, posicionando os agentes como possuindo alguma liberdade de ação e jogo, e ao mesmo tempo, reconhecendo que as decisões desses agentes estão inscritas dentro de um espaço de possíveis e de pensáveis, delimitado pela estrutura daquele campo. Essa é a lógica do pensamento do autor, uma dialética das *estruturas estruturantes* – a sociedade composta por indivíduos –, e das *estruturas estruturadas* – indivíduos que são socializados coletivamente. Com isso, tem-se que as ações dos sujeitos possuem orientação e efetividade de acordo com a es-

trutura das relações objetivas que foram por eles produzidas e com as quais eles mesmos sofrem.

> Um campo é um espaço social estruturado, um campo de forças – há dominantes e dominados, há relações constantes, permanentes, de desigualdade, que se exercem no interior desse espaço – que é também um campo de lutas para transformar ou conservar este campo de forças. Cada um, no interior desse universo, empenha em sua concorrência com os outros a força (relativa) que detém e que define sua posição no campo e, em consequência, suas estratégias (BOURDIEU, 1997, p.57).

Conforme a perspectiva de Bourdieu (2006), existe uma diferença entre a *capacidade* de mudança que o agente possui para alterar o campo, e o seu *interesse* em alterá-lo. Isso se deve ao fato de que os agentes ocupam posições dominantes dentro de um campo, geralmente não possuem o interesse de modificá-lo. As forças do campo costumam orientar os dominantes a adotarem estratégias que perpetuem e reforcem sua dominação. Por outro lado, os sujeitos que ocupam as posições dominadas, na estrutura do campo, por mais que possuam o interesse de modificar as dinâmicas de distribuição de capital, no campo em que atuam, não possuem geralmente a capacidade para fazê-los. Com isso, tem-se que os mais interessados na mudança da dinâmica do campo são aqueles que possuem menos capacidade de realizarem uma modificação eficaz, e os sujeitos mais capazes de realizarem transformações revolucionárias, nas dinâmicas e nas estruturas de um campo, costumam ser os menos interessados em realizá-las.

Outro aspecto que é importante ressaltar é que as relações e estruturas de poder, no interior de uma pequena empresa incubada, não podem ser apreendidos apenas por uma avaliação do senso comum e prático de quem nela participa, exigindo certo rigor metodológico para conhecer as relações objetivas que configuram as dinâmicas do campo da empresa. É isso que Bourdieu (2013)

afirma, pelo menos, quando se depara com o desafio de analisar um campo no qual ele estava completamente imerso, que é o campo universitário. Conforme suas palavras: "Ao tomar como objeto um mundo social no qual se está preso, somos obrigados a encontrar, numa forma que se pode dizer dramatizada, um certo número de problemas epistemológicos fundamentais" (*idem*, p.21). Dentre eles, o principal que Bourdieu sinaliza é "à dificuldade particular da ruptura com a experiência autóctone e com a restituição do conhecimento obtido à custa dessa ruptura" (*idem*).

Devido às rotinas e as regularidades inscritas nas lutas e nos jogos sociais que ocorrem dentro dos diferentes campos que os sujeitos se envolvem – econômico, científico, familiar, artístico, religioso, etc –, esses universos sociais acabam por manter estruturas de relações relativas e de dinâmicas, que possibilitam o sujeito, a partir do seu saber prático do campo, realizar previsões e antecipações do futuro que lhe aguarda, e orientar suas estratégias e suas expectativas de acordo com suas previsões (BOURDIEU, 2006). Desse modo, observa-se, na sociedade, a presença de campos de forças e de lutas, que atuam buscando transformar ou manter a estrutura do campo, estrutura esta que é resultado de lutas passadas e presentes, e da distribuição do capital de cada agente.

Na perspectiva de Bourdieu (2001), a vida social dos sujeitos envolve a interação cotidiana com diferentes "campos sociais". Desse modo, um sujeito, em uma determinada condição social de existência, posiciona-se diferentemente em cada campo de que participa, exercendo papéis sociais distintos nos variados momentos e lugares da sua rotina e de sua vida. No entanto, para o sujeito e para o senso comum, existe certa "ilusão biográfica" (BOURDIEU, 2001) que se manifesta nesse processo, o que possibilita ao sujeito a percepção de que é a "mesma pessoa" nos diferentes encontros e interações que ele realiza. Woodward (2000) também comenta sobre essa "ilusão biográfica", atentando-se ao fato de que contextos

sociais díspares fazem com que o sujeito se envolva com variados significados sociais:

> Consideremos as diferentes "identidades" envolvidas em diferentes ocasiões, tais como participar de uma entrevista de emprego ou de uma reunião de pais na escola, ir a uma festa ou a um jogo de futebol, ou ir a um centro comercial. Em todas essas situações, podemos nos sentir, literalmente, como sendo a mesma pessoa, mas nós somos, na verdade, diferentemente posicionados pelas diferentes expectativas e restrições sociais envolvidas em cada uma dessas diferentes situações, representando-nos, diante dos outros, de forma diferente em cada um desses contextos. Em um certo sentido, somos posicionados – e também posicionamos a nós mesmos – de acordo com os "campos sociais" nos quais estamos atuando (WOODWARD, 2000, p. 30. Grifo no original).

Ao invés de compreender o sujeito como possuindo uma essência que o define, a perspectiva de Bourdieu (2001) e de Woodward (2000) reconhece os sujeitos como vivendo experiências que são fragmentadas, ocupando uma diversidade de posições disponíveis dentro de uma variedade de "campos sociais". Tal perspectiva revela um sujeito cuja trajetória de vida e condição social de existência mobilizam uma variedade de identidades diferentes, que podem, muitas vezes, entrar em conflito. Para Woodward (2000, p. 1), "podemos viver, em nossas vidas pessoais, tensões entre nossas diferentes identidades quando aquilo que é exigido por uma identidade interfere com as exigências de uma outra". Desse modo, mesmo que o sujeito seja capaz de organizar narrativamente sua vida em torno da ideia de que ele é uma "mesma pessoa", tal organização não passa de uma ficção narrativa, posto que, na vida cotidiana, o sujeito é demandado, a todo o momento, a agir conforme as particularidades de cada campo social com o qual se envolve.

O princípio irredutível que possibilita apreender uma certa coerência do comportamento dos sujeitos, no transitar dos diversos campos, não é, conforme Bourdieu, a identidade que o sujeito

narra de si, mas o *habitus* que o sujeito formulou no decorrer de sua vida. Para Bourdieu (2007c, p. 191), o *habitus* é um "sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes". É algo que está naturalizado no modo de ser, agir e se comportar dos sujeitos, e que orienta suas apreciações, suas percepções e suas ações.

O *habitus* opera como um mapa de conduta de comportamento, uma espécie de maestro invisível que conduz as ações das pessoas num piloto automático, automatizando as ações e eliminando o tempo de reflexão. É um sistema de disposições duráveis e transponíveis, que reúne as experiências passadas e que opera, a cada momento, como uma matriz de apreciações, percepções e ações que possibilita ao sujeito cumprir diversas tarefas diferenciadas, a partir da transferência analógica de esquemas aprendidos numa prática anterior. O *habitus* refere-se a uma competência prática *na* e *para* a ação, operando no nível da consciência, sendo uma construção *social* e não uma aptidão natural do ser humano, e, por causa disso, é variável no decorrer do lugar e do tempo.

Com o *habitus,* os agentes adquirem *senso prático* das lutas e dos jogos, apoiando-se nele para lutar e jogar. Trata-se de um saber prático sobre o mundo, que revela sua força pelo fato de ser obtido no lugar em que se aplica, o que garante sua eficácia relativa nas orientações da ação do sujeito dentro do campo. Todo campo corresponde a um *habitus* que é próprio do campo (*habitus* empreendedor, *habitus* universitário, *habitus* científico). Apenas os sujeitos que tiverem incorporado o *habitus,* que é próprio do campo, estão, de fato, em condições para disputar os jogos sociais que ali se fazem presentes e de acreditar na importância dele.

Além de ser possível pensar um *habitus* específico de cada campo social, é possível também pensar a existência de um *habitus*

de classe. Para o Bourdieu, classes sociais referem-se aos "conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes" (*idem*, 1989, p. 136). O conceito de *classe social* de Bourdieu (1989) liga-se à ideia de uma *classe provável*, ou *classes no papel*, não podendo ser entendida como uma classe efetiva, um grupo que une forças e se mobiliza para a luta. Não são classes que existem como grupos reais, mas contribui para pensar a probabilidade de constituírem grupos práticos, clubes, famílias, e até mesmo movimentos sindicais e políticos. Sua compreensão de classe é no sentido de um conjunto de agentes que sofrem condicionamentos sociais semelhantes, por ocuparem posições semelhantes dentro do espaço social. Por causa disso, é possível supor que eles possuem uma grande probabilidade de terem interesses e atitudes semelhantes, e, decorrente disso, adotam práticas similares. Outro fator é a trajetória dos indivíduos e instituições, posto que, mesmo ocupando posições aparentemente semelhantes, eles podem se diferir a respeito das suas origens sociais ou em relação a suas perspectivas de mobilidade social.

Essas *classes, no papel,* manifestam-se, na prática social de diferentes formas, tendo o *habitus* como o princípio mediador entre essas classes e suas práticas. O *habitus* é o produto da condição de existência de se viver em uma posição de classe, no espaço social, que se liga também a uma provável trajetória social do agente semelhante aos dos outros sujeitos que ocupam a mesma posição. O sentido provável da trajetória do sujeito, se ele for vivenciado como parte de uma trajetória de classe, tende a gerar, a partir das disposições inscritas, no *habitus*, percepções semelhantes acerca do passado, do presente e do futuro. Souza (2011 *apud* GROHMANN, 2016) exemplifica a distinção entre agentes que, mesmo possuindo uma condição financeira parecida, comportam-se de forma diferente e revelam, portanto, *habitus* de classe díspares:

> Tomemos um professor universitário iniciante que ganhe R$ 6 mil. Tomemos agora um trabalhador qualificado que monitora os robôs da Fiat, em Minas Gerais, que também ganhe algo em torno de R$ 6 mil mensais. Todas as escolhas dessas pessoas vão ser, com muita probabilidade, distintas, desde a mulher que se escolhe, os amigos, o tempo de lazer, as roupas que se compram, o padrão de consumo, os livros que se leem etc. Quando muito, essas pessoas vão poder conversar sobre futebol entre si. Qual o sentido de dizer que essas pessoas são da mesma classe porque ganham um salário semelhante? Ajuda a nossa compreensão de alguma delas estabelecer esse tipo de relação? O que esta concepção dominante sobre as classes em todas as ciências hegemônicas e em toda a esfera pública dos jornais e das TVs permite é "esquecer" e relegar às sombras o principal: que as classes sociais são formadas por "culturas de classe" muito diferentes entre si. Não existe "o" brasileiro, nem "a" mulher. É o pertencimento de classe que permite qualificar e compreender as pessoas na sua diferença (SOUZA, 2011 ***apud*** GROHMANN, 2016, p.136).

Com relação às vidas dos universitários, é possível observar um percurso comum, marcado pela entrada, no campo social da universidade, por meio do vestibular, e seguido pela posição provisória de estudante universitário, uma formatura, e o continuar da vida, agora detendo o título de graduado. Nesse percurso comum, seria possível pensar na existência de uma "classe universitária", que teria necessidades e dilemas parecidos, formando, talvez, uma "cultura de classe" própria. No entanto, é importante ressaltar que, no interior de cada instituição de ensino superior, existem sujeitos com *habitus* diferentes. Além disso, toda instituição de ensino, a partir das suas condições de acesso e de seleção de candidatos, pode concentrar perfis de alunos com *habitus* semelhantes. Malki (2015, p. 206) exemplifica isso:

> Hipoteticamente, uma sala de aula na USP é a reunião dos alunos de melhor desempenho em seus respectivos colégios de origem. Um ambiente intelectualmente desafiador e competitivo, em que a disputa se dá pelo posto de melhor: mais

> inteligente, com as perguntas mais brilhantes, com as melhores notas, o mais interessante para o professor, etc.

Tal percepção que Malki possui dos alunos da USP é contrastada com outra, que ela revela ter em relação a uma instituição particular de ensino superior direcionada a alunos da classe alta, onde lecionou por algum tempo. Segundo a pesquisadora, nessa instituição de ensino, a disputa de poder:

> Não se concentrava no desempenho ou no conhecimento, mas em outros atributos: na roupa cara, na viagem exclusiva, nos contatos, no sobrenome, na marca do carro. Alunos com desempenho ruim ou medíocre não eram rebaixados pelo grupo por isso. Pode-se dizer que o desempenho acadêmico era importante, mas não era levado tão a sério, apesar de ser uma instituição exigente (MALKI, 2015, p. 206).

Outro ponto que merece atenção é que, para Bourdieu (2007d), a família torna-se uma referência central para se entender o *habitus*, principalmente pelo grande impacto que esse campo exerce no decorrer da socialização primária, ou seja, no aprendizado que acontece nos primeiros anos de vida. Esse *habitus* é algo que acompanha o sujeito no transitar dos diferentes campos, naturalizando um conjunto de referências, de valores e de crenças que influencia o modo como o sujeito toma decisões, age e orienta suas necessidades. Souza exemplifica a relação entre o *habitus* e a família quando afirma que, nas classes altas, que monopolizam o poder econômico, "os filhos só terão a mesma vida privilegiada dos pais se herdarem também o 'estilo de vida', a 'naturalidade' para se comportar em reuniões sociais, o que é aprendido desde tenra idade na própria casa com amigos e visitas dos pais" (SOUZA, 2010, p. 23).

Uma das formas pelas quais o *habitus* de uma classe social pode ser observado é a partir do "gosto pessoal" dos seus integrantes. Para Bourdieu (2007d), o gosto revela a posição do sujeito, no mundo social em que ele habita, não sendo algo gratuito ou neutro.

Ele é "o princípio das práticas ajustadas às regularidades inerentes a uma condição", transformando necessidades comuns de um determinado grupo social em estratégias, suas obrigações em preferências, e engendrando, de maneira sutil, "o conjunto das escolhas constitutivas de estilos de vida classificados e classificantes que adquirem seu sentido" (BORDIEU, 2007d, p. 365). O gosto pessoal atribui uma dimensão estética ao estilo de vida, posto que mobiliza práticas de consumo cujos sentidos são compartilhados numa sociedade e numa cultura. Cada classe social possui seu próprio modo de consumir e preferências sobre *o que* consumir, que foram aprendidas no decorrer de uma trajetória social de vida e que diz respeito às necessidades e às estratégias inerentes a uma determinada condição social de existência.

Quando se observa o gosto que jovens das classes médias e altas possuem pela universidade, nota-se uma grande influência da família. Bardagi (2007, p. 131), por exemplo, observa que:

> [Um] ponto que marca a ênfase dada pelas famílias ao Ensino Superior é a sensação de obrigatoriedade de escolha referida pelos participantes do estudo. Os alunos, apesar de relatarem que se sentiam livres para realizar a escolha, no sentido de não sofrerem pressões explícitas por parte da família, não viam outra opção de profissionalização fora da universidade. O vestibular, em nosso sistema educativo, torna-se uma continuidade natural entre a vida escolar e o mundo do trabalho, a única alternativa para os alunos de classe média e alta [...], e transforma-se em um ritual de passagem para a vida adulta, em uma tarefa evolutiva de carreira por si mesmo.

Desse modo, o consumo da universidade por jovens das classes médias e altas caracteriza-se por um rito de passagem em que ocorre a transição da condição social de filho e estudante para a condição social de adulto e trabalhador. Tal fato também é importante de ser levado em conta quando se observa que, para Bourdieu (2007d), a reprodução dos diferentes capitais – poderes – nos dis-

tintos campos da vida social é transmitido "principalmente a partir da família e da escola, que auxiliam na reprodução das distinções entre as classes e fazem-nas incorporar (mais do que 'inculcar') e aprender as disposições de determinado *habitus*, às vezes como 'saberes desinteressados'" (GROHMANN, 2016, p. 134). Se a família, de um lado, prepara o sujeito para a graduação, influenciando seu gosto a partir do *habitus* que lhe é transmitido; de outro lado, a expectativa que se tem da graduação é que ela auxilie no aprendizado de um *habitus* que individualize e naturalize modos de ser, agir e se comportar, que são sociais e que podem garantir o acesso à profissão, assim como o sucesso respectivo.

Além disso, Bardagi (2007) observa que esse rito de passagem da condição de filho para a vida adulta, partindo do consumo da universidade, é algo que diz respeito ao *habitus* das classes mais abastadas do cenário brasileiro, visto que elas oferecem "um protecionismo maior em relação aos filhos. Por exemplo, é raro que os adolescentes tenham tido qualquer experiência de trabalho antes de entrarem na universidade, ou mesmo até a formatura" (*idem*, p. 132). Tal comportamento é apontado como algo diferente dos *habitus* das classes médias e altas, no cenário internacional, "em que os adolescentes e adultos jovens são incentivados a buscar atividades de trabalho, diversificar suas experiências escolares e, já na universidade, experimentar diferentes cursos e áreas antes de definir a opção de carreira" (*idem*).

Em relação ao modo como as classes mais abastadas consomem a universidade, o estudo de Faht (2011) traz algumas pistas. Para o pesquisador, os jovens universitários, na situação apenas de estudo e que não trabalham, são geralmente os jovens das classes sociais que detêm maior renda, sendo que a maior parcela desses jovens se encontra na posição de "filho", sustentados pela família durante o ensino superior. Com isso, Faht observa que a dedicação exclusiva aos estudos coloca esses jovens numa posição distinta dentro do campo social da graduação, já que podem aplicar seu tempo na busca por

um trabalho que seja diretamente relacionado à área de atuação escolhida. Essa busca, se bem sucedida, geraria distinção e agiria como símbolo de *status* perante os outros jovens universitários.

No Brasil, é possível observar uma historicidade com relação ao consumo do ensino superior, que, durante muito tempo, caracterizou-se como uma prática de consumo exclusiva de uma elite detentora dos capitais. O acesso a esse ensino exigiu, e ainda exige, a detenção de determinados capitais – como o econômico e o cultural –, privilegiando a entrada de algumas classes sociais em detrimento de outras. Durante muito tempo, os sujeitos que tinham condições para acessarem essa prática de consumo eram aqueles que possuíam uma trajetória social em comum e que desfrutavam de uma condição social de existência parecida. Santos (2006, p.11) descreve, por exemplo, que:

> Alunos formados nas escolas públicas de ensino fundamental e médio não eram aprovados nos vestibulares das escolas públicas, cada vez mais concorridos e "difíceis" para alunos oriundos de um sistema enfraquecido e que viu seu conteúdo programático diminuído e seus profissionais desmotivados com níveis salariais achatados e perspectivas de carreira praticamente inexistente. As escolas superiores públicas, paradoxalmente, tornaram-se apanágio da elite econômica que tinha tido acesso ao ensino privado na formação básica e intermediária.

Políticas públicas diversas buscaram, nas últimas décadas, alterar esse cenário, dentre elas: o Programa Universidade para Todos – PROUNI, instituído pela Lei 11.096, de 13 de janeiro de 2005, criado com o objetivo de conceder bolsas de estudos integrais e parciais, de 50% ou 25%, para estudantes de cursos de graduação e sequenciais de formação específica, em instituições privadas de ensino superior, com ou sem fins lucrativos. Tais políticas exemplificam algumas medidas que contribuíram para ampliar o perfil dos sujeitos na graduação.

O entendimento que o presente estudo tem em relação ao grupo social dos universitários é de que são sujeitos que ocupam ou ocuparam a posição de estudantes dentro do campo social do ensino superior, enfrentando, nesse campo, condições semelhantes de existência; sofrendo, no percurso universitário, condicionamentos parecidos; e que, por causa dessa trajetória, possivelmente compartilham de algumas atitudes e interesses. Por serem sujeitos que são posicionados, e que também se posicionam, na condição social de estudantes universitários, é provável a existência de expectativas, restrições, necessidades e obrigações em comum, que resultam em gostos parecidos para o consumo.

Referências

BARDAGI, M. P. *Evasão e comportamento vocacional de universitários*: estudos sobre o desenvolvimento de carreira na graduação. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

BOURDIEU, P. O *poder simbólico*. Rio de Janeiro, Difel, 1989.

_____. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997

_____. "A ilusão biográfica". In: FERREIRA,. e AMADO, J. (org.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.

_____. *As estruturas sociais da economia*. Porto, Campo das Letras, 2006.

_____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a

_____. Os três estados do capital cultural. In. NOGUEIRA, M. A. ; CATANI, A (orgs.) *Escritos de educação*. Petrópolis, RJ.: Vozes, 2007b.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 2007c.

_____. *A distinção*: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007d.

_____. *A Economia das Trocas Linguísticas*: O que Falar Quer Dizer. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. *Homo academicus*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2013.

FAHT, B. H. *Fatores que influenciam a escolha profissional do jovem universitário e sua visão a respeito da orientação profissional*. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade do Vale do Itajaí, 2011.

GROHMANN, R. do N. *As classes sociais na comunicação: sentidos teóricos do conceito.* Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicações e Artes. Universidade de São Paulo, 2016.

MALKI, Y. *A crise com o curso superior na realidade brasileira contemporânea*: análise das demandas trazidas ao Núcleo de Orientação Profissional da USP. Tese (Doutorado em Psicologia) Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Universidade de São Paulo, 2015.

SOUZA, J. *Os batalhadores brasileiros*: nova classe média ou nova classe trabalhadora? Belo Horizonte: UFMG, 2010.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In Silva, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos Estudos Culturais. 07-72. Petrópolis: Vozes, 2000.