

**EXISTIR
NA
CIDADE** os contornos de si
no (des)encontro com o outro

Clarissa Sanfelice Rahmeier
Pedro de Santi (orgs.)

EXISTIR NA CIDADE

os contornos de si
no (des)encontro com o outro

Estudos do grupo de pesquisa
Eu e o Outro na Cidade

 ZAGODONI
EDITORA

Copyright 2018 © by CLARISSA SANFELICE RAHMEIER, PEDRO DE SANTI E COAUTORES

Todos os direitos desta edição reservados à Zagodoni Editora Ltda. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida, seja qual for o meio, sem a permissão prévia da Zagodoni.

EDITOR

Adriano Zago

REVISÃO

Marta D. Claudino

CAPA

Guilherme Mirage Umeda

DIAGRAMAÇÃO

Michelle Freitas

CIP-Brasil. Catalogação na Publicação
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

E96

Existir na cidade : os contornos de si no (des)encontro com o outro / organização Clarissa Sanfelice Rahmeier ; coordenação Pedro de Santi. - 1.ed. - São Paulo : Zagodoni, 2018.

192 p. ; il.; 23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-5524-078-2

1. Psicologia. 2. Psicanálise. 3. Sociologia. I. Rahmeier, Clarissa Sanfelice. II. Santi, Pedro de.

18-52151

CDD: 155

CDU: 159.92

Leandra Felix da Cruz - Bibliotecária - CRB-7/6135

[2018]

ZAGODONI EDITORA LTDA.

Rua Capital Federal, 860 – Perdizes

01259-010 – São Paulo – SP

Tel.: (11) 2334-6327

contato@zagodoni.com.br

www.zagodoni.com.br

SUMÁRIO

Sobre os autores.....	7
Apresentação	11
<i>Clarissa Sanfelice Rahmeier e Pedro de Santi</i>	
◆ Homem-fronteira e Identidade: Desafios da construção identitária na atualidade.....	15
<i>Mariana Malvezzi</i>	
◆ Narrativas de si: suas particularidades e relações com processo identitário	27
<i>Walfredo Ribeiro de Campos Junior</i>	
◆ Do estranhamento na cidade: a emaltema urbana	37
<i>Paulo Niccoli Ramirez</i>	
◆ A intolerância de sempre e a de hoje: uma leitura psicanalítica	65
<i>Pedro de Santi</i>	
◆ As ligações sem fio no consumo contemporâneo. Análise da relação do sentimento de solidão na sociedade do consumo desenfreado	79
<i>Carolina Peters Ferrão e Pedro de Santi</i>	
◆ Vida e trabalho: reflexões sobre ética e cultura brasileira	91
<i>Fred Lucio</i>	
◆ Eu e o Outro no trabalho: Ora falando sem parar, ora mudos, ora sem sermos escutados, mas juntos. Juntos?.....	107
<i>Victor de La Paz Richarte Martinez</i>	

- ◆ Criatividade nas empresas e na cidade: explorando as condições para inovação na sociedade 123
Flávio De Marchi Cano e Flávia Feitosa Santana
- ◆ A parte que falta: Da inspiração de um conto infantil aos estudos de uma habilidade essencial, a empatia..... 139
Carolina Peters Ferrão e Vanessa Clarizia Marchesin
- ◆ Existir-para-os-outros e existir-para-si: as coisas do trabalho como significantes da condição humana na cidade..... 151
Clarissa Sanfelice Rahmeier
- ◆ Partilha de olhares e encontro de liberdades: a experiência do outro em um grupo de leitura..... 161
Guilherme Mirage Umeda
- ◆ Docência: em busca de uma pedagogia de encontro 169
Leslie Marko
- ◆ Imaginação moral e a vida na cidade 181
Christiane Coutheux Trindade

SOBRE OS AUTORES

Carolina Peters Ferrão. Estudante do curso de Ciências Sociais e do Consumo na ESPM. Estágio na Unilever na área de Marketing da Kibon. Iniciação Científica com o orientador Pedro de Santi: “As Ligações sem Fio no Consumo Contemporâneo: Análise da Relação do Sentimento de Solidão na Sociedade do Consumo Desenfreado”, 2018.

Christiane Coutheux Trindade. Doutora e Mestre em Educação pela Universidade de São Paulo, onde também se graduou em Administração (2002) e Pedagogia (2006). Foi professora da área de Filosofia da Educação na FEUSP nos anos de 2016 e 2017. Professora da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP) desde 2008.

Clarissa Sanfelice Rahmeier. Historiadora e arqueóloga. Professora da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP). Realizou estágio de pós-doutorado na UNICAMP. Doutora em História das Sociedades Ibéricas e Americanas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007). Doutorado sanduíche (CNPq) na área de Cultura Material na University College London (2004-2005). Mestre em História das Sociedades Ibéricas e Americanas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2002). Graduada em História pela Universidade Federal de Santa Maria (1997).

Flávia Feitosa Santana. Professora na Escola Superior de Propaganda e Marketing, Fundação Getúlio Vargas e Casa do Saber. Psicóloga, coach e consultora em desenvolvimento humano. Doutorado em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo; Mestrado em Psicologia Social pela London

School of Economic and Political Science. Especialização em Gestão Educacional pela PUCCAMP e graduação em Psicologia PUC-SP. Desde 2006 atua como coach e é credencial PCC pela ICF Global.

Flávio De Marchi Cano. Bacharel em Administração pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP). Analista de Marketing na empresa Elo Serviços S.A., nas áreas de Marketing Institucional e Comunicação Corporativa.

Fred Lucio (Carlos Frederico Lucio). Doutor em Ciências Sociais (2013) pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Mestre em Antropologia Social pela Unicamp (1996), área de Etnologia Indígena. Bacharel Licenciado em Filosofia pela PUC de Minas Gerais (1986). Professor da ESPM em São Paulo desde 1999, onde também coordena a Agência de Voluntariado Universitário, na ESPM Social (de 2002 até o presente). Coautor, com Pedro Jaime, do livro *Sociologia das Organizações: conceitos, relatos e casos* (São Paulo: Cengage Learning, 2017).

Guilherme Mirage Umeda. Graduação em Administração de Empresas pela Universidade de São Paulo (2003), e em Comunicação Social com Habilitação em Publicidade e Propaganda pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP) (2001). Mestrado em Administração pela USP (2005). Doutorado em Educação pela USP (2011). Atualmente é professor da Escola Superior de Propaganda e Marketing. Membro do núcleo docente estruturante do curso de Design. Supervisor da Área de Design e Comunicação Visual do curso de Design.

Leslie Evelyn Ruth Marko. Doutora em Estudos Judaicos e Árabes pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) na interface entre História, Teatro, Educação e Holocausto. Mestre em Artes Cênicas (2009) pela Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP). Possui graduação em Teatro (1975) pela Pontifícia Universidad Católica del Perú; Licenciatura em Artes Cênicas (1982) pela Universidade de São Paulo, e Direção de Artes Cênicas (1980) pela Universidade de São Paulo (1980). Docente da ESPM.

Mariana Malvezzi. Psicóloga (PUC-SP, 1996); Psicanalista (CEP, 2015); Mestre em Psicologia Organizacional (Universidad de Belgrano, 2003); Doutora em Psicologia Social (PUC-SP, 2011). Pesquisadora associada de pós-doutoramento no Laboratório de Psicologia Sócio-Ambiental, LAPSI (IP-USP). Possui consultório particular de psicologia e atua também como professora no ensino superior na ESPM. Tem experiência internacional e em empresas

nacionais na área de psicologia, atuando principalmente nas seguintes áreas: psicologia social, identidade, cultura e sustentabilidade.

Paulo Nicoli Ramirez. Doutor em Ciências Sociais (área de concentração Antropologia – 2014 PUC-SP). Mestre em Sociologia (2007 PUC-SP). Bacharel e licenciatura em Ciências Sociais (2004 – PUC-SP). Bacharel em Filosofia (FFLCH-USP). Professor da FESPSP (Fundação Escola de Sociologia de São Paulo), da ESPM e da FEI. Autor do livro *Sérgio Buarque de Holanda e a Dialética da Cordialidade* (2011).

Pedro de Santi. Psicanalista. Professor: Graduação da ESPM; Especialização em Teoria Psicanalítica pela COGAE, PUC-SP; Especialização em Cultura Material e Consumo pela ECA, USP. Pós-doutorado (em curso) em Comportamento do Consumidor, na ESPM. Doutor em Psicologia Clínica pela PUC-SP. Mestre em Filosofia pela USP. Psicólogo pela PUC-SP. Autor de *Eu e o outro na cidade. Ensaios psicanalíticos* (2016); *Desejo e adição nas relações de consumo* (2011). E outros livros e artigos na área de psicanálise, consumo e subjetividade contemporânea.

Vanessa Clarizia Marchesin. Graduada em Fonoaudiologia pela PUC-SP (1999). Especialização em Audiologia (2001) pela UNIFESP e em Gestão de Pessoas – Psicologia Organizacional (2018) pela Universidade Metodista de São Paulo; Mestrado (2004) e Doutorado (2014) em Ciências (ênfase em: Neurociência Cognitiva) pela UNIFESP. Pós-doutorado (2016) em Ciências (ênfase em Neurociência Cognitiva) pela UNIFESP. Especialização em Psicologia Social (em andamento) pela UNIARA e Pós-doutorado em Administração (Gestão Internacional) pela ESPM. É Professora dos cursos de Graduação em Ciências Sociais e Administração pela ESPM, além de Pesquisadora do grupo NEMA – Neurociência Aplicada ao Marketing pelo Programa de Mestrado Profissional em Comportamento Humano e do Grupo Eu e o Outro na Cidade pela ESPM.

Victor de la Paz Richarte Martinez. Doutor e Mestre em Administração, foco em Gestão de Pessoas, pela Faculdade de Administração da USP. Pesquisador no Grupo de Estudo Gestão Estratégica de Pessoas, coordenado pelo Professor Dr. Lindolfo Galvão de Albuquerque (FEA/USP). Professor de Psicologia Aplicada às Organizações e Gestão de Pessoas e do Laboratório de Liderança e de Negociação da ESPM-SP. Experiência na área de Administração, com ênfase em Gestão da Diversidade e Gestão de Pessoas.

Walfredo Ribeiro de Campos Junior. Graduação em Propaganda e Marketing pela ESPM (2010). Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo

pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP) (2013). Atualmente é professor titular da Escola Superior de Propaganda e Marketing; doutorando em Comunicação e Práticas de Consumo pela mesma instituição. Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Comunicação e Consumo, atuando principalmente nos seguintes temas: narrativas, comunicação, consumo, empreendedorismo e simulação.

APRESENTAÇÃO

CLARISSA SANFELICE RAHMEIER / PEDRO DE SANTI

O grupo de pesquisa *Eu e o Outro na Cidade* reúne professores e alunos de graduação da ESPM-SP (<http://eueooutronacidade.weebly.com/>). Ele foi inscrito no CNPq em meados de 2017. Como grupo de Estudos e Produção Cultural, existe desde 2015.

Inicialmente, o Grupo derivou de outras atividades extracurriculares oferecidas aos alunos pela área de Humanidades e Direito da Graduação: o Painel FLIP ESPM e o Painel Bienal ESPM. À época, Pedro de Santi ocupava a liderança da área. Naquelas atividades, alunos dos então seis cursos de graduação da ESPM experimentavam fenômenos culturais importantes a partir da perspectiva de seus programas.

O grupo de estudos dos alunos começou em 2015, sempre sob a orientação de Clarissa Sanfelice Rahmeier e, desde o ano passado, com o apoio de Leslie Marko. Nele, a proposta é que os alunos produzam textos acadêmicos e formas mais livres de expressão artística.

O grupo de estudos dos professores teve início em 2016. Nele, trabalhamos quinzenalmente textos produzidos por nós ou por terceiros. Quase todos os textos deste livro foram trabalhados em encontros do grupo.

Eu e o Outro na Cidade foi o título que nos ocorreu pela própria efervescência política do período. Estávamos vivendo as manifestações iniciadas de 2013, seguidas da polarização política altamente agressiva das eleições de 2014.

Ao mesmo tempo, em São Paulo, acontecia uma reocupação dos espaços públicos, com a restituição de sua importância para além da simples função de passagem. Assim, as ciclovias se multiplicaram, a avenida Paulista e

o Minhocão passaram a se tornar espaços de convívio nos fins de semana; vários espaços urbanos foram cedidos ao grafite, entre outras ações que promoveram alterações nas formas de experienciar a urbe.

Tudo isto nos convidou a viver e a pensar o convívio, a cidade e a política em outros termos.

Tomamos os termos “eu” e “outro” num sentido inespecífico. O eu pode estar aqui presente como pronome ou substantivo; lido desde campos teóricos distintos. “Outro” pode denominar uma pessoa, mas também diversas figuras de alteridade e diferença: como o mundo material, aquilo que nos é estranho, aquilo que estranhamos em nós mesmos; ou ainda algo que requer um neologismo, como no capítulo de Paulo Ramirez. Este outro em sua simples existência nos afeta; é neste campo das afecções, dos afetos, que ao mesmo tempo provocamos por nossa simples existência, que ganhamos e oferecemos contornos uns aos outros.

Identidade e alteridade, assim como a dimensão social da constituição subjetiva, sempre foram temas caros às Ciências Humanas. Em torno desses temas reunimos psicólogos, cientistas sociais, pedagogos, estudiosos da área de comunicação, teatro e neurociências para discutirmos a cidade.

O primeiro produto mais tangível desse trabalho é este livro. Nele há capítulos dos dez membros oficiais do Grupo de Pesquisa e de outras duas colegas que participam de nossos encontros. Dois alunos comparecem também como coautores, uma vez que o grupo cumpre sua função de formar novos pesquisadores e estimular a carreira acadêmica entre o corpo discente.

O leitor perceberá que os diversos capítulos usam estilos diferentes, assim como referências muito distintas, sendo raro que as compartilhem. Ao mesmo tempo, algumas das referências foram indicadas por outros membros do grupo. Nesta trama, dispomos os capítulos numa sequência que parte de capítulos de elaboração teórica mais abstrata, passamos a capítulos que se aproximam do campo do trabalho, encaminhamo-nos para o campo experiencial, especificamente no encontro alunos/professores. Concluímos com um convite à imaginação reflexiva, no capítulo de Christiane Trindade, que vale aqui como uma esperança e investimento no resgate de nossa capacidade de sonhar com uma vida mais rica em possibilidades e afetos.

Anualmente, sempre no mês de outubro, temos um evento no qual nós, professores, juntamente com os alunos que formam o grupo, apresentamos nossas pesquisas e demais produções. Mas o maior resultado desse processo é intangível: o amadurecimento de um corpo de professores e alunos através da interlocução. Compartilhamos estímulos e críticas num ambiente de con-

fiança, numa reserva de tempo para a reflexão em meio à correria da vida profissional e pessoal.

Eu e o Outro na Cidade nomeia, assim, nossa própria experiência nos últimos quatro anos, ao transcendermos a dimensão de colegas de trabalho reunidos pela contingência para a de indivíduos que formaram fortes laços comunitários de amizade e produção acadêmica.

HOMEM-FRONTEIRA E IDENTIDADE: DESAFIOS DA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NA ATUALIDADE

MARIANA MALVEZZI

A identidade tem sido uma questão aplicada a pessoas, organizações e grupos, dado que sem a resposta à pergunta: quem é você? torna-se difícil a articulação do eu e do outro como interlocutores concretos. Sendo apreendida por meio de seus predicados, a identidade revela ações e vivências dos sujeitos, cujo movimento de compreensão consiste na busca de sua identidade; ou seja, da base fundamental de sua potencialidade emancipatória enquanto sujeito. Desta forma, pode-se afirmar que a identidade expressa as limitações das circunscrições impostas pelo sistema-mundo, como se pretende demonstrar com as reflexões deste capítulo.

Como um dos temas centrais das ciências humanas, a compreensão do conceito de identidade não apresenta unanimidade quanto aos seus distintos predicados e processos, apesar do extenso conhecimento e debate promovido na atualidade. Hoje se reconhece a identidade psicossocial e a identidade pessoal como respostas distintas, porém igualmente relevantes e interdependentes, tais como o interacionismo simbólico da Escola de Chicago (BLUMER, 1969; SARBIN, 1968 e SCHEIBE, 1983). Mead (1934), como será detalhado a seguir, foi um dos precursores dessa abordagem ao se referir ao *eu* e ao *mim* como entes distintos. Já a teoria da identidade (STRYKER, 1985) considera fundamentalmente o grau de individualidade como fator-chave para a atribuição da identidade psicossocial. Goffman (1959) e Ricoeur (1990), em suas proposições, reiteram a importância dos diálogos com o social, o outro, para a construção do *eu*. Outras abordagens, como a Escola de Bristol, com suas Teorias da Identidade Social (TAJFEL, 1972) e da Autotipicidade (TURNER, 1985), reforçam significativamente a importância da relação entre grupos e principalmente dos movimentos de categorização ou prototipização, uma vez que atuam como ponto de partida e como referên-

cia para que o sujeito construa a possibilidade de diálogo e, desta forma, a própria ontologia.

Identidade como mim, como metamorfose, como ipseidade

Dentre as muitas possibilidades, a compreensão da construção da identidade como potencialidade para a emancipação e, portanto, como detentora dos requisitos para a construção de fragmentos emancipatórios, será detalhada a partir da proposição de três autores: Mead (1934), Ciampa (1987) e Ricoeur (1990). A compreensão das teorias desses autores permitirá decifrar possíveis indícios da luta por reconhecimento defendida por Honneth (2003) na construção das identidades na atualidade.

A identidade, em Mead (1934), refere-se à individuação como um processo de construção possível apenas nos movimentos da relação homem-sociedade denominado “comunicação triádica”; este processo de construção é composto por três elementos igualmente importantes: o *eu*, o *mim* e o *nós*. Representando o social propriamente dito, o *nós*, mediado pelos processos comunicacionais e de interação com o outro, concretiza o ato social. Mead se refere a comportamentos cooperativos em que a criação simbólica, como atribuição de valores e significados, permite inferir e prever o comportamento do outro de modo a facilitar a interação social. Nesta perspectiva, tanto a comunicação como a capacidade de criar símbolos e significados são essenciais para a diferenciação da sociedade humana e animal. O *eu* (*self/persona*) refere-se a uma parte única do indivíduo, caracterizada pela capacidade de atuar em relação aos outros e a si mesmo. Através do comportamento social, o eu torna-se objeto social e, portanto, passa a existir. Isso porque não há, de acordo com esta perspectiva, o *eu* sem o *nós*, pois é o *nós* que permite a diferenciação. Como incorporação do *nós* pelo *eu*, o *mim* é construído diante do reconhecimento do indivíduo como um objeto de reflexão, reconhecendo-se simbolicamente como fruto da interação do *nós* com seu próprio *eu*.

Ciampa (1987), dialogando com as concepções de Mead, ao relacionar a existência do *eu* como dependente da presença do *nós* – uma vez que é a partir do outro (*nós*) que o indivíduo se diferencia como ser único (*eu*) – defende que é nesse movimento que o *eu* “encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal”. O indivíduo nesta perspectiva possui uma base para negociar com o mundo e com isso transformar sua identidade. Como consequência, a identidade pode ser considerada, antes de tudo, como uma questão social e política, pois é através dela que se “concretiza uma política, (que) dá corpo a uma ideologia” (CIAMPA, 1987, p. 127). Assim, em um movimento dialético, a sociedade se constitui de identidades e as identidades se constituem na sociedade, em um constante e inseparável movimento de interdependência. Desta forma, nesse contínuo movimento a identidade é

também metamorfose, transformação, fato que explica parte das dificuldades de sua compreensão.

Já Ricoeur (1990) acredita que as dificuldades decorrentes do estudo da questão da identidade advêm de um equívoco no uso do termo identidade propriamente dito. Não há como separar o eu do outro, e assim o termo identidade pode ser utilizado tanto para se referir ao que é igual (outros) como ao que é próprio (eu). A expressão mesmidade ou identidade-idem foi utilizada por Ricoeur para se referir à concepção de identidade como igualdade. Neste sentido, a identidade-idem caracteriza-se pela existência de critérios de definição que, para serem mantidos, devem ser corroborados continuamente. Os critérios levantados que garantiriam essa caracterização são a unicidade e a semelhança extrema. No primeiro caso, temos o reconhecimento de um objeto como sendo o mesmo independente das mudanças temporais. Já no critério de semelhança extrema, que aponta para uma identificação por unicidade, há um reconhecimento de acordo com critérios objetivos, como, por exemplo, traços físicos. Tais critérios de definição, seja pela unicidade seja pela semelhança extrema, permitem que um indivíduo seja identificado como sendo a mesma pessoa em decorrência da continuidade ininterrupta que não permitiu o rompimento com a semelhança. Diferentemente da identidade-idem, Ricoeur apresenta um segundo uso para o termo *identidade*, que foi denominado como ipseidade ou identidade-ipse. Nesse caso, a identidade-ipse se refere ao eu próprio, ao quem, à identidade comprometida pela ação do indivíduo no mundo. A identidade seria, portanto, o resultado desse processo de ipseidade, resultado de uma construção conjunta do eu e do outro, em um diálogo ético no qual indivíduo e sociedade ajustariam suas orientações.

Essa breve análise das teorias apresentadas acima permite afirmar que a questão da identidade está intrinsecamente ligada à subjetividade em função do valor da relação eu-outro para a construção do eu. Desta forma, o *mim* do interacionismo simbólico de Mead, a identidade como metamorfose do Ciampa e a identidade-ipse, implicada na ação do indivíduo no mundo de Ricoeur, compartilham um contínuo processo de negociação entre eu e outro, cujo movimento pautará sua ação e a potencialidade de transformação do seu estar-no-mundo, na essência do conceito identidade.

Homem-fronteira: A construção de uma narrativa identitária

O exercício de construção da identidade, como analisado na seção anterior, está implicado na prática do diálogo, a partir de uma experiência de mundo que coloca todos como fronteiras do que os define como singular e do que os define como plural. Neste sentido, cada sujeito é em si o marco divisório do que lhe é próprio e do que é compartilhado, cabendo a este sujeito traçar a própria fronteira de sua identidade (sua participação na construção

de si e de seu espaço no mundo). Dessa forma, este sujeito, a partir daqui referido como homem-fronteira, traça no decorrer da sua vida uma narrativa (uma viagem) cujas potencialidades de ser estão pautadas na fronteira do próprio movimento de fechamento e abertura que estabelece (HARTOG, 2004) perante a alteridade que se apresenta.

Ser homem-fronteira significa, portanto, olhar e participar do mundo com uma inquietação autêntica que permita os movimentos de abertura e fechamento apontados por Castoriadis (1987), e de reconhecimento e desconhecimento, como proposto por Levinás (1993), melhor discutido a seguir.

O movimento de abertura e fechamento, tal como sugerido acima, pode ser entendido a partir de uma crítica às sociedades arcaicas e tradicionais que impõem aos seus membros um *enclausuramento informacional, cognitivo e organizacional* (CASTORIADIS, 1987, p. 434), nos quais se vive o novo, porém construído a partir da própria história, das próprias referências. Tal qualidade não permite o questionamento das instituições e significações já estabelecidas e conhecidas. Desta forma, o “novo” não pode ser exatamente algo original, ou mesmo autônomo, que tenha vindo a surgir.

Diante deste panorama, uma sociedade autônoma é aquela que sempre põe em questão as instituições, as leis e as verdades. A autonomia fica, neste sentido, entendida como um processo de constante abertura diante da própria condição de existência. Tal movimento, entretanto, não pode ser aleatório, uma vez que requer liberdade e reflexão, tomada por indivíduos educados na e para a democracia. A própria educação neste sentido ganha novos contornos e passa a compreender que leis e instituições são criações humanas e, portanto, detentoras do sentido que lhes é atribuído historicamente, e não instituído por terceiros ou divindades. Educação, para o autor, é aquela que constantemente questiona o caráter absoluto de tudo, de forma a rever-se completamente e de maneira autônoma.

Voltando às reflexões acerca do homem-fronteira (HARTOG, 2004) como abertura e fechamento, pode-se afirmar, a partir de Castoriadis, que a abertura é possível mediante a capacidade de autonomia individual e social de autoinstituir-se como capacidade livre e reflexiva de todas as verdades, leis e instituições que se julgam verdadeiras. O homem-fronteira, nestes termos, estaria sempre pronto para rever-se a si mesmo, ao outro e à rota de sua trajetória de descobertas.

Já no que se refere ao reconhecimento e desconhecimento, também entendido a partir do movimento do homem-fronteira, Levinás (1972) propõe que o homem saia da postura de total individualidade e de totalidade nos seus pensamentos, atos e valores e se abra para o Outro, a alteridade. Deixando de *ser-para-si* e assumindo uma nova ética de *ser-para-o-outro*, responsabilizando-se por este. Neste movimento de abertura e de reconhecimento, tal qual os desígnios do homem-fronteira, o homem não retorna ao Eu, ao que era antes de avançar sobre as fronteiras de si mesmo. Isso porque, uma

vez aberto para a exterioridade do outro, este homem sentirá desejo pelo infinito, pela grandiosidade da própria ontologia.

Dessa forma, Levinás propõe uma nova ética que esvazia o homem de “seu imperialismo e de seu egoísmo” (p. 61), atirando-o em um movimento de reconhecimento do Outro capaz de “queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa” (p. 62). Esta seria, portanto, uma condição para emancipação nas metamorfoses da identidade.

Dando seguimento ao pensamento de Levinás, a ideia de Infinito surge a partir do estabelecimento de uma relação Eu (*Moi*) a Outro. Infinito, nestes termos, seria o próprio movimento de descoberta, de desvelar-se a que o homem-fronteira se submete quando parte rumo ao desconhecido, à alteridade, cuja experiência em si mesma revela a si mesmo e ao Outro uma autenticidade que permitiria uma existência ausente de particularidades, exclusão e diferenciações. Infinito, aqui, desponta como uma abertura total para o potencialidade do Outro e do encontro com o Outro.

O homem-fronteira, dessa forma, estaria disposto (através de uma educação que lhe garantisse tamanha liberdade e autoinstituição), através de um movimento de abertura, a refletir sobre si mesmo tanto a partir do questionamento das leis, verdades e instituições (CASTORIARDIS, 1987) como a partir do Infinito (reflexão contínua e aberta) que o estabelecimento da relação com o Outro lhe garante.

A existência da fronteira, do outro, do desconhecido é o que permite construir a própria identidade. O desbravar o mundo a que Ulisses¹ se submete, possibilitou a construção de sua identidade, uma vez que delimitou, em um movimento de oposição, a dependência das alteridades para a construção da própria identidade (HARTOG, 2004). A fronteira aqui pode ser entendida como temporal, espacial, corporal e mesmo em termos de memória, uma vez que são muitas as condições que delimitam os contornos entre o eu e o outro.

Também, a fronteira está sempre aberta à autoinstituição, autônoma e reflexiva (CASTORIADIS, 1987), portanto, está em constante transformação e reavaliação, para dentro da própria trajetória ou quando se volta ao outro. Neste caso, é o mundo no qual o estabelecimento da relação com o Outro (LEVINÁS, 1993) permite manter sempre aberta a potencialidade da transformação, da própria busca, do próprio desejo.

Assim, os significativos saltos de desenvolvimento sobre a técnica ao mesmo tempo em que potencializaram ainda mais o domínio sobre os fatores conhecimento e experiência (MALVEZZI, 1999), promoveram um pata-

¹ HARTOG, F., no seu livro *Memória de Ulisses. Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*, discorre sobre o Homem-fronteira tendo como referência o personagem Ulisses de Homero (VIII a.C.).

mar de domínio sobre a natureza e, portanto, sobre a técnica em si mesma, a níveis cada vez mais altos. Adorno & Horkheimer entendem que o mesmo conhecimento que tornou possível o surgimento da técnica, e consequentemente do domínio sobre a natureza, é o responsável pela “renúncia” da busca pelo sentido da vida, pois a tecnologia tem afastado os indivíduos de si mesmos (ADORNO; HORKHEIMER, 1944). Os efeitos colaterais dessa renúncia não foram programados e apareceram com força total na crescente luta entre identidades e alteridades, cujo movimento impõe questionamentos ligados à positividade lógica (CAORSI, 1994) e à negatividade psicológica (FREUD, 1921), que aparecem massacradas em um sistema-mundo, cuja lógica de ausência de reflexão “gera e propaga alienação, pois impede o conhecimento do fundamento da produção simbólica organizadora da cultura” (TASSARA, 2008, p. 130).

A positividade lógica nesse sentido seria limitadora dos possíveis entendimentos e ações do homem perante o outro e o mundo. Isso porque diante da ausência de possibilidades de alternativas, ao que já se conhece, assume-se o existente (o que se tem acesso) como a única opção de ação de verdade (CAORSI, 1994). Assim, a alienação estaria “na ausência de informações que nunca foram apresentadas ao sujeito” (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2005, p. 210), conceito alinhado à ideia de abertura onde todas as verdades devem ser postas em questão (CASTORIADIS, 1987). Já a negatividade psicológica passa pela incapacidade de se reconhecer no sofrimento causado pela negação enquanto incapacidade de uma reflexão acerca da própria vida e da história que possa operar (FREUD, 1921). Esta “situação de alienação que não é produzida pela ausência do não, mas pela incapacidade do psiquismo em suportar o confronto com sua história, com sua identidade” (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2005, p. 210). Na primeira forma de alienação, a positividade lógica, há uma restrição de informação; enquanto na segunda, a negatividade psicológica, há uma impossibilidade de refletir sobre as informações que se possui.

O movimento de oposição entre identidades e alteridades, desta forma, torna-se problemático, pois diante de um esvaziamento simbólico, os sujeitos se veem presos a um roteiro, a um conhecer o mundo pautado em modelos preexistentes. Um movimento contrário a este esvaziamento pode ser observado na história de Ulisses, na referida poesia de Homero, que aponta para uma viagem cuja narrativa se vê “inteiramente voltada para o retorno, ansiosa por concluir-se” (HARTOG, 2004, p. 25), na qual o outro possui um papel de balizador e não de detentor das identidades e referências pessoais. Assim, eu me construo a partir do outro e não sou construído pelo outro. Este movimento, ou melhor, esta viagem de descoberta das alteridades (e, portanto, de si mesmo), realizada pelo homem-fronteira, torna-se cada vez mais problemática na atualidade, pois vivemos diante de uma crescente hegemonia viabilizada pela globalização, uma vez que o outro foi subvertido de simbolis-

mo. Dessa forma, a busca do “viajante”, do homem-fronteira pela construção de identidades, que passa necessariamente pela comparação e contraposição, vê-se diante de um empobrecimento de intersubjetividade, autonomia e de um esclarecimento emancipatório (TASSARA, ARDANS, 2008).

Diante disso, cabe questionar como pode o homem-fronteira, na sua incursão pelo mundo, produzir reflexão capaz de construir sua própria identidade, não a partir de identidades pressupostas (CIAMPA, 1987), mas, sim, a partir do ganho de autonomia e reflexão? Como ganhar originalidade e autenticidade em um mundo pautado pela hegemonia e positividade lógica?

Homem-fronteira e identidade: O urbano como cenário

A história da sociedade tem sido estudada a partir das constâncias observadas em determinadas condições da vida e, como tal, foi dividida em grandes períodos: Pré-História, Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna, Idade Contemporânea e Idade Pós-Moderna. Cada um desses períodos é caracterizado por regularidades, como o agrupamento social na forma de comunidades, por condições de vida, como as tecnologias do artesanato e por problemas, como a alienação do trabalho na era industrial. Em todos estes grandes marcos históricos o homem tem marcado o seu *estar-no-mundo* através de conquistas, como a descoberta, a utilização e o controle sobre as propriedades do fogo, a criação e disseminação da escrita, a invenção da imprensa, a produção em massa, a descoberta e utilização do petróleo e da energia atômica, entre tantas outras e em sua relação com a natureza ao seu redor. As conquistas disseminadas em todos esses períodos, abrangendo os campos social, econômico e cultural, trouxeram inegáveis benefícios, como o crescente aumento da expectativa de vida do homem e a diminuição das taxas de mortalidade.

A relação com a natureza, por sua vez, visivelmente correlacionada com as conquistas – como é o caso da vida nômade e da vida urbana – criou condições que tanto ampliam como limitam as possibilidades de realização e de convivência entre os indivíduos. Cada um desses períodos carrega consigo recursos, como os antibióticos e a intervenção cirúrgica, bem como efeitos colaterais, como as doenças decorrentes da vida sedentária e o consumo irracional da água potável, que apontam para a condição de existência do homem-fronteira na atualidade (HARTOG, 2004). Cenário que hoje, em um mundo cada vez mais recortado pela tecnologia e pelo individualismo, coloca condições que servem como pano de fundo para limitação ou não das possibilidades de ser dos sujeitos.

Tomando o espaço do século XXI, a intensificação e a velocidade de evolução da sociedade reforçaram a classificação binária (HARTOG, 2004) na qual operamos. A clivagem entre os que estão dentro e os que estão fora aparece cada vez mais evidenciada no cotidiano dos centros urbanos – que, por sua

lógica de funcionamento, pelas relações que estabelecem com seus habitantes, por seu movimento constante de abertura e fechamento, de reconhecimento e de desrespeito (HONETH, 2007) – impõe a todos, no movimento da construção da identidade, a partir das alteridades, um delicado limiar baseado nos elementos simbólicos que pontuam o estar dentro ou o estar fora.

O urbano, dessa forma, cuja disposição expõe os limites das fronteiras entre o estar dentro e o estar fora para todos, aponta para uma naturalidade. Nessa lógica, o modelo estratificador do sistema-mundo (TASSARA, ARDANS, 2008) reforça, ou melhor, está em sintonia com a dualidade apontada na retórica da alteridade que aponta para uma classificação binária (HARTOG, 2004) da relação, do reconhecimento do eu-outro. Nestes termos, dentro do urbano e diante de uma pauta que impera um entendimento binário (dentro-fora/ eu-outro/ bom-ruim), impõem-se situações de urbanidade e periurbanidade, cuja natureza parece pautar a “viagem”, a busca, as descobertas e as perguntas do homem-fronteira. Ou seja, as situações de urbanidade e periurbanidade apontam para a existência de um roteiro a ser seguido por todos.

Desse modo, diferentemente do que nos aponta o personagem Ulisses (HARTOG, 2004), a viagem que os sujeitos de hoje parecem realizar possui uma pauta predeterminada. Como uma busca cuja chegada e cujo caminho já se encontram pautados. E mais, cujo caminho não possui alternativas que não as já delimitadas e esperadas pelo sistema-mundo, tal como as identidades pressupostas (CIAMPA, 2004) que delimitam as possibilidades de ser e de atuar no mundo. Nesta lógica, a busca a que se propõem os sujeitos está no sentido de, diante da classificação binária, ser direcionada à civilização e não à barbárie (HARTOG, 2004), aqui representada por uma situação de periurbanidade e, portanto, de periferia do sistema-mundo. Portanto, “as dinâmicas identitárias que se configuram em função de aberturas ou afastamentos em relação a determinados campos simbólicos ou a algo que pode ser uma invenção” (TASSARA, ARDANS, 2008, p. 141) aparentam estar presas ao campo simbólico do que, por exemplo, se considera desejável ou não, limitando desta forma as possibilidades de autonomia e originalidade dos homens-fronteira da atualidade.

Diante disso, como pode o homem-fronteira (HARTOG, 2004) construir a própria metamorfose identitária (CIAMPA, 2004), dentro dos preceitos da busca emancipatória (HABERMAS, 2004; CIAMPA, 2004), em situação de periurbanidade, cujo movimento de abertura e afastamento (TASSARA, ARDANS, 2008) aponta para uma situação de exclusão espacial e de simbolismo?

Princípio de responsabilidade: uma nova ética para o homem-fronteira

A violência concreta do dia a dia marcada por assaltos, pobreza e desemprego esconde uma condição de violência, aparentemente invisível que, silenciosa, opera dentro dos indivíduos, violência fruto de uma cisão inter-

na. A própria 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 Tânatos e pelo Eros, coexistem e em seu antagonismo impulsionam a vida, pois tal como a tese é geradora de sua antítese e a antítese é geradora da sua tese, a existência de antagonismo (cisão interna) são os elementos precursores da energia (FREUD, 1921) e das tensões (KLEIN, 1955) que possibilitam o movimento gerador da própria vida. Tal dialética não é outra que não a da transformação, da metamorfose e, portanto, da condição para a vida.

Nesta perspectiva, se a dicotomia e o antagonismo são inerentes ao homem, como se pode referir à condição imposta a muitos de desrespeito ou de reconhecimento recusado? Como já apontado anteriormente, o sistema-mundo classifica e organiza seus elementos de acordo com sua serventia, em face da mercantilização e da instrumentalidade da lógica moderna e, portanto, estar dentro/estar fora, ser bom/ruim, ser desejável/não desejável são classificações que ajuizam e dão um cunho de valor a toda e qualquer experiência humana. Sendo assim, os sujeitos têm a própria vivência julgada, classificada e nomeada de forma excludente; sua identidade vivenciada de forma binária.

Em tal reprodução, como nas identidades pressupostas (CIAMPA, 1987), os sujeitos “nomeiam a si através de um ato de fala capaz de produzir performativamente efeitos novos, de ampliar impossibilidades e restrições” (SAFATLE, 2013, p. 200). Desse modo, a reprodução de impossibilidades e restrições infere na cisão inerente à vida humana, um caráter de negatividade devido à alienante ordem social, manifestada em um reconhecimento do mundo que pressupõe a possibilidade de total equilíbrio e simetria. Como se houvesse possibilidade de estar apenas em um lado do espectro o tempo todo. Observa-se em muitos casos um discurso de inadequação ante a própria história, o próprio ser. Tal condição incide em direção a uma patologia social, a do homem-fronteira que tem sua experiência recortada em termos de sua adequação ou não ao sistema-mundo.

Porém, junto ao discernimento moral (HONNETH, 2003), que impõe algum progresso, o que se pode propor como saída deste impasse que acusa o *estar-no-mundo* dos atuais homens-fronteira? Existiria uma saída para tal condição de vida pautada por um sistema-mundo binário, arbitrário e excludente?

As teorias de identidade aqui analisadas, sem exceção, referem-se à construção da identidade enquanto potencialidade de transformação do *estar-no-mundo* através de um processo de diálogo eu-mundo. E como tal, este implica uma ação ativa do sujeito, enquanto objeto de reflexão, como protagonista e, portanto, como alguém capaz de dar conta do enigma causado por tamanha cisão interna. Tal diálogo implica, primeiramente por parte do

próprio sujeito, o que Jonas (1979) chamou como ética da responsabilidade, ao defender que a ambivalência é intrínseca à condição humana, e qualquer tentativa de delimitar tal natureza incorrerá no erro de desconsiderar que o Homem é “sempre inteiramente pleno nessa perspectiva problemática que ele é” (p. 344). Desta forma, em tal diálogo não poderia ocorrer referências de cunho binário como bom/ruim e dentro/fora, pois todas estas instâncias coabitam os sujeitos.

Nesse sentido, o homem-fronteira, diante de uma condição de respeito recusado, tem na busca pelo reconhecimento, deflagrado pelo discernimento moral, o imperativo de consolidar uma ação afirmativa no mundo para a construção da própria identidade. Sendo imprescindível, neste diálogo, uma capacidade de abstração, de reflexão e de ética que apenas pode ser possibilitada em uma sociedade que se permite questionar e duvidar da própria construção da realidade. Tal como a questão da autonomia social e individual (CASTORIADIS, 1987), que passa por um movimento contrário ao “enclausuramento informacional, cognitivo e organizacional” (Idem, p. 434) no qual nos encontramos, sendo possível com a abertura e a reflexão construir “um si-mesmo diferente em um mundo diferente” (Idem, p. 434).

Entretanto, tal movimento de diálogo com o mundo pode ocorrer no sentido de aproximar ou distanciar o homem como criador de sua vida, enquanto vida humana. Isso significa assinalar que, no contínuo processo de construção da identidade pessoal, o homem tem a oportunidade de assumir-se enquanto sujeito capaz de transformar a si e ao mundo. Uma transformação que, quando caminha para a emancipação, se encontra marcada por um reconhecimento de si e do outro. Hegel, ao definir três níveis de consciência, já indicava o nível mais elevado, o espírito, como uma instância onde o indivíduo se reconhece como tal a partir do ser-outro (HEGEL, 1807). É, portanto, a partir da experiência de reconhecimento (“nós, que é eu”) e da relação consigo próprio (“eu, que é nós”) que se estrutura a identidade pessoal. O homem depende do outro, seu companheiro de interação para consagrar-se como Homem.

Uma possível resultante de tal movimento pode ser o estabelecimento de uma autorrelação positiva, quando o diálogo eu-mundo (outro) permite ao indivíduo referir-se a si mesmo como detentor de determinadas propriedades ou competências. Dessa forma, “o grau de autorrealização positiva cresce com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito” (HONNETH, 2003, p. 272) e, portanto, implica invariavelmente a consciência de si e em uma condição de autonomia diante da própria vida.

Também diante da construção da identidade que, diga-se, é um processo universal e perene, os sujeitos encontram-se diante de uma condição de negatividade que, para ambos os autores citados acima, adotam características significativamente diferentes. Hegel refere-se à negatividade como um

processo transcendental que é inerente ao movimento de desenvolvimento da consciência sensível para a consciência do entendimento. Nessa perspectiva, o movimento de negação da própria consciência é o que possibilita seu oposto e, conseqüentemente, a vida

(...) esse percurso, uma alternância perpétua entre o determinar do verdadeiro e o suprasumir desse determinar, constitui a rigor a vida e a labuta, cotidianas e permanentes, da consciência que percebe e que acredita mover-se dentro da verdade. (HEGEL, 1807, p. 94)

A negatividade hegeliana é, portanto, constitucional da condição humana. Já Honneth refere-se à negatividade dentro de um viés psicanalítico, onde o sujeito nega o próprio desejo, a própria consciência, diante de uma condição de universalidade de forma a “enunciar mais a respeito das estruturas universais de uma vida bem-sucedida do que está contido na mera referência à autodeterminação individual” (HONNETH, 2003, p. 274). A negatividade é, portanto, para Honneth, expressão de uma subjetividade.

A partir das interpretações acima, pode-se concluir que o refreamento (negatividade) da própria consciência implica, incondicionalmente, um movimento potencialmente transformador e, em sendo assim, a importância de atentar-se para a alteridade é indubitável e, como tal, não pode ser considerada como necessariamente uma natureza ruim. O movimento dialético da negatividade provida pelo outro é o que permite ao indivíduo poder construir-se como tal. Dessa forma, seja no movimento proposto pela psicanálise do confronto entre os desejos do sujeito e a ordem social, seja em uma leitura hegeliana que convoca para a busca da reciprocidade, de uma consciência que partindo do sensível, chega ao entendimento, ao esclarecimento.

Portanto, o outro e o social podem ser considerados como fatores críticos para o estabelecimento de uma identidade pessoal que caminha rumo à capacitação para a transformação de si e do mundo. Não uma transformação qualquer, mas uma transformação que aponte para a superação dos carecimentos radicais nascidos com o capitalismo. A premissa que subjaz tal pensamento compreende a satisfação da carência radical na qual se vive, para que se possa caminhar em direção a uma sociedade mais justa. Desta forma, o crescimento e a autorrealização só se tornam possíveis diante do crescimento e da autorrealização de todos.

Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1944.

BLUMER, H. *Man and society: a substantive introduction to social science*. New York: Prentice-Hall, 1969.

CAORSI, C. *Lógica, filosofia y psicoanálisis*. Montevideo: Roca Vida, 1994.

- CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto. Os domínios do homem*. Vol. III. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CIAMPA, A. *A estória do Severino e a história da Severina. Um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense. 1987.
- FREUD, S. (1921). *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Pretext-Hall, 1963.
- HABERMAS, J. N. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes. 2004.
- HARTOG, F. *Memória de Ulisses. Narrativas sobre a fronteira da Grécia antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- HEGEL, G. (1807). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34. 2003.
- JONAS, H. *Le principe responsabilité*. France: Champ Essai. 1979.
- KLEIN, M. HEIMANN, P. & MONEY-KYRLE, R. E. *Temas de psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- LEVINÁS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- MALVEZZI, S. Psicologia organizacional. Da administração científica à globalização: Uma história de desafios. In: C. G. MACHADO, et al. (ed.). *Interfaces da psicologia*. Vol. II. Évora, v. Actas do Congresso Internacional "Interfaces da Psicologia", 1999. Psicologia organizacional. Da administração científica à globalização: Uma história de desafios
- MALVEZZI, M. *Política identitária verde: emancipação ou desrespeito?* Tese Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, 2011.
- MEAD, G. *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- RICOEUR, P. *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- SAFATLE, V. Abaixo de zero: psicanálise, política e o "déficit de negatividade" em Axel Honneth. *Revista Discurso*. v.43, 2013.
- SARBIN, T. *Narrative psychology. The storied nature of human conduct*. Westport, CT: Praeger, 1986.
- SCHEIBE, K. *Self studies: the psychology of self and identity*. USA: Praeger, 1995.
- STRYKER, S. Identity theory and personality theory: mutual relevance. *Journal of Personality*, 75 (6), 1083-1102, 2007.
- TAJFEL, H. *Grupo humanos e categorias sociais*. Belo Horizonte: Livros Horizonte, 1972.
- TASSARA, E. T. & RUTKOWSKI, E. W. (Orgs.). *Mudanças climáticas e mudanças socioambientais globais: reflexões sobre alternativas de futuro*. Brasília: UNIESCO, IBCCC, 2008.
- TURNER, J. Social comparison and social identity: some prospects for intergroup behaviour. *European Journal of Social Psychology*, I, 149-178, 1975.

NARRATIVAS DE SI: SUAS PARTICULARIDADES E RELAÇÕES COM O PROCESSO IDENTITÁRIO

WALFREDO RIBEIRO DE CAMPOS JUNIOR

No mundo, ao observarmos um adulto, uma criança, um índio ou um homem de negócios, podemos notar que, independentemente da idade ou da cultura, a narrativa se faz presente, povoando o cotidiano do ser humano. Ao nascer, a narrativa já está lá, na fala dos pais, na rotina dos médicos e das enfermeiras, no cotidiano da família, nas transmissões da TV, do rádio, do celular. A narrativa preenche a vida do sujeito com sentidos, sendo também uma prática comunicacional por meio da qual o ser humano realiza interações consigo mesmo e com o outro.

A narrativa é um tipo específico de discurso e, por causa disso, possui elementos comuns a todas as outras categorias discursivas, tais como: (1) o fato de ser elaborada por um emissor e direcionada para um receptor; (2) a mobilização de signos cujos sentidos são codificados e decodificados de diferentes formas, de acordo com o contexto histórico-social-cultural no qual ela é produzida e/ou consumida. Desse modo, a narrativa se assemelha, nesses aspectos, a outros tipos de discursos, como pinturas, fotografias, listas, embalagens, entre outros. Por outro lado, a narrativa também se difere desses a partir de sua particularidade: a de possuir “um enredo que se desenvolve no tempo” (BROCKMEIR e HARRÉ, 2003, p. 527).

Com isso, para entender a narrativa é preciso atentar ao fato de que ela coloca em evidência eventos que ocorrem sequencialmente, atribuindo sentidos à passagem do tempo. Além disso, tem-se que a narrativa fala sobre personagens que realizam ações em um cenário. Os eventos e acontecimentos que se sucedem, portanto, são povoados com os estados intencionais dos personagens ali envolvidos – intenções motivadas por valores, desejos, convicções, teorias, etc. (BRUNER, 1991).

Com suas particularidades próprias, que a faz diferente de outras práticas comunicacionais, tem-se na narrativa um modo peculiar de expressar

a identidade e a alteridade de uma pessoa. Além disso, narrativas de si – delineadas na forma de autobiografias, “narrativas do eu”, depoimentos, confissões, etc. – sinalizam a existência de uma relação mais profunda entre o sujeito e sua identidade. Atentando-se a aspectos peculiares da narrativa e da narrativa de si, o presente capítulo tem como pretensão refletir a relação que elas estabelecem com o processo identitário.

Narrativa, identidade e temporalidade

O ser humano é um ser temporal, sua vida acontece no decorrer de uma temporalidade. No entanto, a ideia de tempo é uma abstração complexa, um conceito abrangente que engloba diversas significações. Agostinho (2004, p. 120), por exemplo, faz o seguinte comentário com relação ao que é o tempo: “se ninguém me pergunta, eu sei; se eu quiser explicar a quem indaga, não sei”. Enquanto o tempo é estudado, na academia, a partir da cisão entre o tempo “físico” das ciências naturais e o tempo “social” das ciências humanas, Elias (1998) propõe que se estude o tempo de forma crítica, como algo que não é limitado pelo seu aspecto “físico” ou “social” nem pelo contraste que se estabelece entre essas duas concepções.

A partir de sua perspectiva, tem-se que a mensuração do tempo, nos processos físicos, é e sempre foi motivada pela necessidade do homem em regular os sequenciamentos de sua vida, em meio a um sistema social de linguagem que é indissociável desse homem. Nessa perspectiva, o tempo não pode ser entendido como um substantivo com um caráter de objeto, mas como um verbo, uma ação que visa relativizar sequências de acontecimentos, e no qual é possível constatar que a imbricação entre o plano social e o físico é indissolúvel. Para o autor, “temporar” é a própria ação que define o conceito de tempo: não existe tempo a ser medido, a medição é o próprio tempo. Para Elias (1998), é impossível dissociar as propriedades físicas e as noções simbólicas do tempo.

Trazendo a discussão do tempo para o campo científico da Comunicação, tem-se na narrativa um objeto de estudo emblemático para se pensar a temporalidade. Segundo Ricoeur (1994, p. 15), “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”. Em seu estudo sobre as narrativas, Ricoeur (1994) observa que o ato de narrar mantém forte a relação com a própria definição estrutural do tempo. Na sua perspectiva, a narrativa configura-se: (1) na capacidade de identificar eventos que narrativamente se presentificam na vivência, imitando as estruturas inteligíveis da ação e do mundo; (2) na capacidade de estabelecer articulação simbólica das ações estruturais, permitindo a imitação das ações para a composição da expressão; (3) na capacidade de temporalizar as ações articuladas simbolicamente, possibili-

tando a inter-relação de tais ações em uma estrutura narrativa e narrando-as propriamente.

Para Bourdieu (2001, p. 183), “falar de história de vida é pelo menos pressupor [...] que a vida é uma história e que [...] uma vida é inseparavelmente o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história”. Trata-se de descrever a vida como um caminho, um trajeto, um percurso orientado, linear e unidirecional, com “um começo (‘uma estreia na vida’), etapas e um fim, no duplo sentido, de término e de finalidade (‘ele fará seu caminho’ significa ele terá êxito, fará uma bela carreira), um fim da história” (idem). Tal perspectiva é compartilhada por Giele e Elder Jr. (1998), que descrevem a importância de se entender a forma como a vida narrada se organiza a partir de momentos e marcos de transformação, para a consequente compreensão identitária do sujeito.

Outro aspecto a ser destacado, que relaciona a identidade às particularidades da narrativa e do tempo, é que, ao produzirem “narrativas do eu”, os sujeitos passam a assumir, ao mesmo tempo, os papéis de autores-narradores-personagens (SIBILIA, 2008). Com isso, tais narrativas se tornam “um relato feito por um narrador no aqui e agora, sobre um protagonista que tem o seu nome e existiu num passado, desembocando a história no presente, quando o protagonista se funde com o narrador” (BRUNER, 1991, p. 149).

A partir desse entendimento, de que nas “narrativas do eu” existe um personagem-autor-narrador, pode-se pensar as relações identitárias do sujeito, tanto a partir do modo como a narrativa é contada – pois o sujeito é, ao mesmo tempo, o autor-narrador da história –, quanto por meio do conteúdo da narrativa – pois o autor-narrador passa a existir enquanto personagem, relacionando-se com outros personagens. Sobre isso, as relações identitárias aqui presentes são permeadas por relações de identificações, vínculos e alteridades, posto que, ao narrar as “vidas interligadas” (GIELE e ELDER JR., 1998) do personagem principal, as pessoas com quem ele interagiu na história e suas relações sociais contribuem para produzir um sentido sobre o outro, que também diz respeito ao próprio sujeito que o narra. Conforme Bakhtin (2003, p. 141):

Ao narrar sobre minha vida cujas personagens são os outros para mim, passo a passo eu me entrelaço em sua estrutura formal da vida [...], coloco-me na condição de personagem, abranjo a mim mesmo com minha narração; as formas de percepção axiológica dos outros se transferem para mim onde sou solidário com eles. É assim que o narrador se torna personagem. (BAKHTIN, 2003, p. 141)

A intencionalidade dos personagens – intenções que, na narrativa, são motivadas por valores, desejos, convicções, teorias, etc. – cria um postulado do sentido da existência que revela informações sobre o sujeito. Isso nos

ajuda a assimilar “pelo que faz valer a sua luta, a sua persistência, as suas recompensas, as suas vitórias, mas também possibilita compreender a dimensão de seus fracassos, de seus sonhos frustrados, das metas não alcançadas” (CASAQUI, 2013, p. 877). Essa intenção revela, na narrativa, o passado de forma a trazer questões relacionadas tanto ao atual projeto do sujeito quanto ao seu projeto futuro, de modo que noções como “desde pequeno”, “desde então” ou “sempre” estejam destinadas a resultar no agora da narração (BOURDIEU, 2001).

A construção narrativa da realidade e da identidade

Do Iluminismo em diante, e certamente antes, a filosofia e a ciência têm problematizado o modo como o ser humano alcança a “realidade”, o “verdadeiro” conhecimento sobre o mundo. Exemplos dessas discussões são: (1) a perspectiva racionalista – que procura, nas próprias faculdades mentais dos sujeitos, os princípios da razão verdadeira; (2) a perspectiva empiricista – que investiga a interação da mente com o mundo externo, buscando encontrar a resposta na associação estabelecida entre sensações e ideias. Os estudos de narrativas trazem contribuições significativas para o debate da “realidade” e da “verdade”, uma vez que buscam problematizar o modo como as pessoas conhecem o mundo humano e simbólico, em vez do mundo natural ou físico.

A narrativa é um objeto de interesse de muitas investigações científicas, podendo ser concebida, numa parcela desses estudos, como “uma nova abordagem teórica, [...] um novo gênero da filosofia da ciência” (BROCKMEIR e HARRÉ, 2003, p. 525), cuja ênfase está nas interpretações. Os estudos de narrativas contribuem para se pensar o “problema do entendimento dos padrões dinâmicos do comportamento humano” (idem), posto que é sobretudo por meio de narrativas que entendemos textos e contextos mais amplos, complexos e diferenciados da nossa experiência.

Para Bruner (1991, p. 4), narrativas são “uma versão de realidade cuja aceitabilidade é governada apenas por convenção e por ‘necessidade narrativa’, e não por verificação empírica e precisão lógica, e, ironicamente, nós não temos nenhuma obrigação de chamar as histórias de verdadeiras ou falsas”. Com isso, para o autor, as narrativas não são apenas uma forma de representar a realidade humana, mas também de construí-la, operando como um instrumento mental de construção da realidade.

A “verdade” narrativa é julgada por sua verossimilhança e não por sua verificabilidade. Isso parece apontar para o fato de que há algum sentido em dizer que a narrativa mais do que referir a “realidade”, pode criá-la, da mesma maneira que a “ficção” cria um “mundo” para si própria (BRUNER, 1991, p. 12).

Brockmeir e Harré (2003) descrevem que um erro comum ao se investigar narrativas é pressupor a existência subjacente de um nível de estruturas de significados que antecedem o discurso narrativo. Um exemplo dessa dinâmica é quando se compara a “realidade” de uma vida com a “narrativa de vida” que alguém produziu, afirmando que a última é menos verdadeira que a primeira, ou apenas uma representação da primeira. O erro está em aceitar a “realidade” como uma espécie de critério objetivo, quase documental, que deixa o processo narrativo de atribuição de significados à vida humana em segundo plano.

Ao partir do princípio que “viver é atribuir significado a uma vida” (BROCKMEIR e HARRÉ, 2003, p. 530), tem-se que esses significados “assumem forma, ordem e coerência apenas através do processo da própria narrativa” (idem). As narrativas são formas inerentes à maneira como buscamos conhecimentos que organizam a experiência do mundo e de nós mesmos. Para além de simples modo de representação, elas são um modo específico de construção e constituição da realidade (BRUNER, 1991).

Quando se pensa o uso da narrativa para narrar a si próprio, pode-se observar que o processo identitário, que ali se manifesta, não privilegia a busca da “verdade”, dando lugar a verossimilhança. Ao estudar a “narrativas do eu”, Sibilia (2008, p. 31) descreve que, na contemporaneidade, o “*eu* de cada um de nós seria uma entidade complexa e vacilante. Uma unidade ilusória, construída, na linguagem a partir do fluxo caótico e múltiplo de cada experiência individual”. Além disso, afirma que “o *eu* é uma ficção gramatical, um centro de gravidade narrativa, um eixo móvel, e instável onde convergem todos os relatos de si” (idem). Desse modo, as “narrativas do eu” possibilitariam ao sujeito não só organizar, por meio do discurso e da linguagem, o “tumultuado fluir da própria experiência e dar sentido ao mundo, mas também estabilizar o espaço e ordenar o tempo, em diálogo constante com a multidão de outras vozes que também nos modelam, coloriam e recheiam” (idem). Outro aspecto que merece destaque é que:

A experiência de si como um eu se deve, portanto, à condição de narrador do sujeito: alguém que é capaz de organizar sua experiência na primeira pessoa do singular. Mas este não se expressa unívoca e linearmente através de suas palavras, traduzindo em texto alguma entidade que precederia o relato e seria “mais real” do que a mera narração. Em vez disso, a subjetividade se constitui na vertigem desse córrego discursivo, é nele que o eu de fato se realiza. Pois usar palavras e imagens é agir: graças a elas podemos criar universos e com elas construímos nossas subjetividades, nutrindo o mundo com um rico acervo de significações. (SIBILIA, 2008, p. 31)

Ao construírem narrativas, os sujeitos organizam sua trajetória de vida de modo a colocar em evidência determinados fatos e ocultar outros, promovendo construções identitárias. Além disso, Worcman (2013), em seu es-

tudo, observou que após realizar entrevistas que incentivavam a produção de narrativas de si

(...) o que havia em comum nas narrativas não era necessariamente o fato de que todas as histórias terminavam bem, mas sim de que narradores e narradoras quase sempre chegavam a uma conclusão, ou melhor, à atribuição de um sentido ao que haviam vivido. (WORCMAN, 2013, p. 147)

Narrativa, norma e identidade

As narrativas do eu, enquanto discursos, posicionam o sujeito em um determinado momento histórico, de uma sociedade e de uma cultura. Para Bourdieu (2001, p. 190), é preciso entender o contexto em que a vida é narrada a partir da complexidade da situação social que ali se apresenta, visto que não é possível conceber uma trajetória sem situar “o conjunto das relações [...] que uniram o agente considerado [...] ao conjunto dos outros agentes envolvidos, no mesmo campo, e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis” (idem, p. 190). Para Brockmeir e Harré:

[...] crescemos dentro de um padrão cultural de modelos narrativos. Esse processo de educação narrativa e discursiva inicia quando as crianças, [...], começam a ouvir histórias. Um processo que se inicia antes mesmo de a criança começar a falar. Desde muito cedo, as crianças aprendem como se expressar e apresentar o seu ponto de vista [...]. Se um contador de histórias não tiver se apropriado devidamente das convenções, os ouvintes irão reclamar, parar de ouvir, zombar, corrigir o contador e assim por diante. Seguir corretamente as convenções mantém a atenção dos ouvintes. A mera repetição levará ao aborrecimento, principalmente se os espectadores forem maduros. Assim, portanto, o contador de histórias deverá dominar a delicada arte de combinar o tradicional e o novo, o usual e o inesperado, o padronizado e sua ruptura. (BROCKMEIR e HARRÉ (2003, p. 532)

Um cenário cultural mais amplo de ordens discursivas fundamentais está entrelaçado ao repertório local de formas narrativas. São essas ordens discursivas que determinam “quem conta qual história, quando, onde e para quem” (BROCKMEIR e HARRÉ, 2003, p. 527). As narrativas tratam de versões da realidade muito específicas aos sujeitos e à situação, mas, ao serem narradas, elas se utilizam de convenções linguísticas, estruturas de enredo, gêneros e diferentes modalidades retóricas, que têm uma base histórico-cultural. Dessa maneira, aqueles sujeitos que falam e aqueles que ouvem (os interlocutores) conseguem compreender os sentidos que são ali produzidos. Para Brockmeir e Harré (2003, p. 532), “precisamos refletir se contar uma vida e viver uma vida é essencialmente a mesma coisa [...]. Talvez nós

entenderemos vida e estória de vida como intrinsecamente interligadas em uma contínua produção de significado e sentido”.

As convenções narrativas são próprias à prática de contar histórias. São padrões preexistentes aos quais as histórias devem se ajustar para serem reconhecidas. Os sujeitos são envolvidos por histórias desde a infância, pelas quais aparentam ter gosto ilimitado, não apenas pela sua variedade e pelo gosto em si, mas por sua repetição. A abstração de padrões por meio da experiência é eficaz ao orientar a ação, para se conduzir a sequência correta de ações e assim por diante. A narrativa pode ser entendida como um repertório especial de normas e instruções sobre o que deve ser (ou não) feito na vida; além de como um indivíduo deve almejar ser integrado a um padrão generalizado e estabelecido culturalmente. Para Brockmeir e Harré:

Se examinarmos como as palavras narrativa, narração, e narrar (além de estória, mito, conto, etc.) são de fato utilizadas, e, se estudarmos as práticas correntes de narrativa, então tais conceitos começam a parecer menos descritivos e mais prescritivos. Em nosso contexto, o vocabulário narratológico e narrativo geralmente serve como uma prescrição condensada ou como um guia sobre como alguém deve proceder em uma variedade de tarefas práticas, tais como comparar, relatar, agrupar, contrastar, classificar, e assim por diante. Essas tarefas têm o objetivo de organizar as experiências, ideias e intenções em uma ordem discursiva. A narrativa, conforme já mencionamos, é muito comumente utilizada como se fosse apenas uma palavra para designar uma modalidade ontológica. A narrativa deveria antes ser considerada como uma expressão de um conjunto de instruções e normas para se realizar uma variedade de práticas comunicativas, ordenar, dar sentido às experiências, promover conhecimento, apresentar desculpas e justificativas e assim por diante. Apesar de parecer uma entidade linguística e cognitiva firme e bem definida, a narrativa deve ser tratada como um conjunto condensado de regras, englobando aquilo que é coerente e plausível em uma certa cultura. (BROCKMEIR e HARRÉ, 2003, p. 531)

As identidades também sofrem influências dessas normas e instruções das narrativas. De um lado, os sujeitos encontram os modelos narrativos a partir dos quais se espelham para a construção da própria identidade. A narrativa se apresenta como um modelo especialmente flexível, que age, em termos gerais, por analogia. Ela relaciona aquilo que é desconhecido ao conhecido, sendo um modelo utilizado para interpretar ou explicar um conjunto de fenômenos e associá-los a um conjunto de regras próprias, que são altamente dependentes do contexto cultural no qual são usadas. O padrão cultural permite que a analogia pareça inteligível e plausível. Além disso, as narrativas atuam como formas de mediação extremamente mutáveis entre a realidade específica do sujeito e o padrão generalizado da cultura. As narrativas, desse modo, “são ao mesmo tempo modelos do mundo e modelos do

self. É através de nossas estórias que construímos a nós mesmos como parte de nosso mundo” (BROCKMEIR e HARRÉ, 2003, p. 533).

De outro lado, cada sujeito em cada cultura possui um repertório narrativo que diz respeito ao horizonte da sua classe ou grupo social. Isso também revela informações sobre a identidade social do sujeito, pois é justamente esse repertório narrativo que influenciará a maneira como ele irá codificar ou decodificar as mensagens que produz sobre si, ou que consome dos outros. Tal repertório narrativo foi construído no decorrer da sua trajetória social de vida e dialoga com a sua condição social de existência. Como sujeitos que consomem histórias, desde a infância, o modo como essas histórias estão estruturadas trazem também visões de mundo e pontos de vista ideológicos. É por meio da narrativa, enquanto um tipo de formação discursiva, que alguns embates simbólicos, sociais e culturais ocorrem. Na sociedade em que vivemos, as narrativas, além de produzirem sentidos sobre o mundo, também são formas comunicacionais, palco das batalhas simbólicas nas quais uma determinada classe social busca persuadir os outros, de modo a garantir que seu determinado ponto de vista se torne hegemônico. Além de buscar a persuasão do outro, narrativas também podem ser meios a partir do qual o sujeito, ao narrar sua vida, busca negociar ou resistir aos sentidos dominantes. Conforme Orlandi:

[...] a formação discursiva permite compreender o processo de produção dos sentidos, sua relação com a ideologia e permite ao analista estabelecer regularidades no funcionamento do discurso. Trata-se daquilo que “numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito. (ORLANDI, 2010, p. 43)

Desse modo, observa-se que as construções de narrativas de si contêm práticas de controle que conectam a maneira como narramos a nós mesmos com as estratégias de governo das sociedades nas quais as narrativas foram produzidas – estratégias que, geralmente, refletem o ponto de vista da classe ou grupo social dominante. Um exemplo disso é o estudo de Sisto e Fardella (2009), que observou, nas narrativas de jovens profissionais chilenos em condições de trabalho laboral flexível, os mecanismos de controle narrativo que geram coerência nas elaborações das narrativas pessoais em articulação com as demandas que exigem dos sujeitos seguir certos atributos no contexto do trabalho flexível contemporâneo. Foi observado na pesquisa que o modelo narrativo do empreendedor de sucesso foi resgatado por todos os entrevistados quando narravam suas vidas. Esse modelo narrativo incorpora uma estrutura que reforça valores como o sucesso, a superação, a capacidade do sujeito de agir de forma performática por conta própria, e alcançar, sozinho, seus próprios méritos.

Os modelos narrativos, resgatados pelos trabalhadores chilenos na

hora em que constroem suas narrativas de si, além de buscarem produzir sentidos em torno do sujeito, posicionando-o e descrevendo-o a partir daquilo que é esperado pela cultura dominante atual, também revelam fissuras que rompem com a coerência canônica da narrativa empreendedora. Essas fissuras colocam em evidência a incoerência dessas narrativas, espaços que possibilitam o questionamento da ideologia dominante, como, por exemplo, o desemprego, as imagens de fracasso e a impossibilidade de dar conta das tarefas a serem cumpridas. No entanto, em vez de conduzirem os sujeitos a uma reflexão mais profunda sobre esses aspectos negativos da sociedade contemporânea, os sujeitos buscaram manter certo controle narrativo, resignificando essas fissuras e incoerências narradas, de modo a narrar suas habilidades enquanto empreendedores a partir delas.

As estratégias de controle narrativo demonstram a tendência de reproduzir as forças culturais dominantes que estruturam a vida social, orientando o modo como o sujeito narra a si mesmo com o intuito de ordenar o seu *self* a um determinado projeto de sociedade. O sujeito narrador, responsável pela gestão de sua própria identidade, narra-se como um agente ativo capaz de controlar as fissuras que se fazem presentes nas suas próprias narrativas, havendo um notável esforço para manter a coerência dele como um empreendedor de sucesso, mesmo quando seu relato apresenta contradições.

Conclusão

Este capítulo teve como objetivo refletir sobre a relação que as peculiaridades da narrativa de si estabelecem com a identidade. Na discussão realizada, foi possível observar que, a partir das particularidades da própria narrativa, processos identitários do sujeito podem manifestar-se de diferentes formas. A relação que a narrativa estabelece com a temporalidade e o modo como, em uma sequência de eventos, ela posiciona personagens em cenários, caracterizando suas intencionalidades, demonstraram algum tipo de diálogo com o processo identitário. Principalmente no que diz respeito à maneira como o sujeito narra a si próprio, para si mesmo e para o outro, detalhando intencionalidades, revelando suas percepções de alteridade e organizando sua trajetória de vida em uma temporalidade. Além disso, o texto também discutiu a capacidade da narrativa em atribuir sentidos que orientem a própria percepção do que é “realidade”; capacidade essa que também permite ao sujeito construir para si e para o outro a sua identidade. Por fim, discutiu-se o papel da narrativa em apresentar modelos narrativos e alegóricos que orientam a construção de identidades em meio a um contexto social, cultural e histórico mais amplo, no qual o sujeito enunciador se posiciona. Essas diferentes relações entre as peculiaridades da narrativa de si e a identidade mapeiam discussões distintas que podem servir como um guia inicial para sujeitos que busquem abordar tais temáticas.

Referências

- AGOSTINHO, S. *As confissões: Santo Agostinho*. São Paulo: Quadrante, 2004.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Introdução e tradução do russo Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. M. e AMADO, J. (org.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.
- BROCKMEIER, J.; HARRÉ, R. Narrativa: problemas e promessas de um paradigma alternativo. *Psicologia: reflexão e crítica*, v. 16, n. 3, p. 525-535, 2003.
- BRUNER, J. *Actos de significado*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BRUNER, J. A construção narrativa da realidade. *Critical Inquiry*, v. 18, n. 1, p. 1-21, 1991.
- CASAQUI, V. Esboços e projetos da sociedade empreendedora: mundo conexio-nista, sociabilidade e consumo. *Revista Famecos: Mídia, Cultura e Tecnologia*. Porto Alegre, V.23, n.3, setembro, outubro, novembro e dezembro de 2016. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/22654/14611>> Acesso em: 6 jun, 2017.
- ELIAS, N. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- GIELE, J.; ELDER JR., G. Life course research: development of a field. In: GIELE, J.; ELDER JR. (eds.). *Methods of life course research: qualitative and quantitative approaches*. Califórnia; Londres: Sage, 1998. p. 5-27.
- ORLANDI E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas (SP): Pontes, 2010.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). Campinas (SP): Papirus, 1994.
- SIBILIA, P. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- SISTO, V.; FARDELLA, C. Control narrativo y gubernamentalidad: La producción de coherencia en las narrativas identitarias. El caso de profesionales chilenos adultos jóvenes en condiciones de vinculación laboral flexible. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*. Deutschland, 2009. p. 28.
- WORCMAN, K. História oral, histórias de vida e transformação. In: SANTHIA-GO, R.; BARBOSA, V. (orgs.). *Depois da utopia: a história oral em seu tempo*. São Paulo: Letra e Voz: FAPESP, 2013. p. 143-155.

DO ESTRANHAMENTO NA CIDADE: A EMALTEMA URBANA

PAULO NICCOLI RAMIREZ

[...] a última finalidade das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo.
(Lévi-Strauss)

[...] o olhar carregado de distância como um olhar familiar.
(Walter Benjamin)

O que é sempre, sem possuir origem? Que é o que será e o que foi,
mas realmente nunca é?
(Platão)

Ler o que nunca foi escrito.
(Hofmannsthal)

[...] ora, este pensamento suspenso é que é aqui o mais profundo pensamento, e este pensamento – relâmpago é também um ato cortante, o ato górdio, ao mesmo tempo que profundamente duvidoso pelo qual o mesmo pensamento, o pensamento fagulha, ao mesmo tempo nasce e morre.
(JANKÉLÉVITCH, 1995, p. 259)

É possível cessar o fluxo da consciência ou aquilo que os fenomenólogos desde Husserl designam como intencionalidade ou consciência intencional?

Há uma sensação estranha que desponta no âmago dos cidadãos que habitam as grandes metrópoles. Caracteriza-se pelo choque causado diante dos outros, de estranhos que aos milhares se apresentam inesperada e incessantemente diante do transeunte. A multidão é como que guiada por fluxos

descontínuos e sortidos nas entupidas ruas e meios de transporte público. Durante um simples trajeto, amontoam-se no campo de visão estranhos jamais vistos, presentes em toda parte e em todas as direções, promovendo o efêmero contato entre sujeitos que aparentam possuir desdém ou ao menos fingem não perceber a existência de seus semelhantes. Simmel designa este sentimento presente na vida moderna como atitude de reserva, resultado do excessivo choque com estranhos e demais informações que aos montes afetam o sistema perceptivo de cada indivíduo. Placas de rua, letreiros comerciais, labirintos de vias, ruelas estreitas e os milhares de estranhos e seus burburinhos reforçam a proteção que a subjetividade cria para si, gerando a atitude *blasé* e o silêncio que cada sujeito guarda consigo em relação aos demais. Os olhares dos transeuntes parecem por átimos de segundo se entrecruzarem à revelia de suas consciências, e origina-se um modo de estranhamento que se caracteriza por sensações confusas.

[...] Decerto, se não me engano, o lado interior dessa reserva exterior não é apenas a indiferença, mas sim, de modo mais frequente do que somos capazes de perceber, uma leve aversão, uma estranheza e repulsa mútuas que, no momento de um contato próximo, causado por um motivo qualquer, poderia imediatamente rebentar em ódio e luta. Toda a organização interior de uma vida de circulação ampliada de tal modo baseia-se em uma gradação extremamente multifacetada de simpatias, indiferenças e aversões, das mais efêmeras como das mais duradouras. A esfera da indiferença não é assim tão grande como parece superficialmente; a atividade de nossa alma responde, contudo, a quase toda impressão vinda de um outro ser humano com uma sensibilidade determinada de algum modo, cuja inconsciência, fugacidade e mudança parece suprimi-la em uma indiferença [...].² (SIMMEL, 2005, p. 583)

O estranhamento que procuramos estudar decorre desses encontros fortuitos nos quais os outros se apresentam a nós em meio à multidão sem serem convidados. Trata-se de fenômeno breve, acontecimento que se dá sob a velocidade de um piscar de olhos, que provoca a suspensão da consciência à medida que o outro promove certo desnorreamento, perda do sentido e da capacidade de compreendê-lo ou adjetivá-lo de maneira aversiva ou empática. Representa fenômeno ou situação limite à subjetividade, posto que o estranhar apresenta-se entre a animalidade e a civilidade, entre a aversão e a empatia, desejo e repulsa, exclusão e sociabilização, afirmação e diluição da consciência e da linguagem. Tal forma de estranhamento se assemelha ao que pode ser lido em pequenos trechos e fragmentos de diários e relatos

² Georg Simmel. “As grandes cidades e a vida do espírito”. [trad. Leopoldo Waizbor]. In: *MANA*. 11(2):577-591. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2005, p. 583. [versão on-line] <http://www.scielo.br/pdf/mana/v11n2/27459.pdf> (

de pesquisas de campo de etnógrafos quando do primeiro contato, cada vez mais raro hoje, com nativos de culturas distantes que pouco tiveram acesso à existência ocidental. Dias de caminhadas extenuantes mata adentro, distância do lar, floresta inóspita e perigos que acompanham a viagem, quando aliados ao encontro fortuito com estranhos causam choque, estupor, oscilação entre o receio e o desejo, a inquietação e a vontade de conhecê-los, tudo isso numa efêmera duração ou numa fração de segundos. Aspira-se estabelecer um primeiro contato empático ou agressivo com os novos indivíduos. Desse estranhamento repentino surge a ânsia, a avidez e o arrebatamento causados pelo outro, tornando-o posteriormente dotado de significados exóticos ou repulsivos.

Para o etnólogo em campo e para o transeunte da metrópole moderna, o efêmero primeiro encontro com os nativos pode revelar a existência de um fenômeno social, o estranhamento, correlato à alteridade. O exato momento da chegada do estranho pode ocasionar instantes de suspensão do pensamento, imediata embriaguez caracterizada por certa desorientação cognitiva e espacial; é situação na qual os estranhos aparecem no campo de visão de modo inesperado, surpreendente; os estranhos são desprovidos de qualquer significado como grafia ilegível ou alfabeto de povo desconhecido.

O estranhamento é imanente à repentina chegada ou aparição do forasteiro. Ocorre sob instantâneos golpes rebarbativos entre os olhares dos observadores e dos observados que parecem, à revelia de suas vontades, fingir não se cruzarem. Estranhamento fugaz que dissolve e suspende o fluxo de consciência. Instante no qual o *eu* e o *outro* são indeterminados. Categorias como *selvagem* e *civilizado*, etnólogo e gentio parecem diluir-se; perdem seu significado sob a velocidade de um relâmpago que ilumina a noite. O turbilhão de sentimentos que aflora quando desconhecidos se fazem presentes de modo súbito conduz à experiência do etnólogo e do transeunte para o limiar de sua condição de animal e de produto da cultura. Limiar que se aproxima das narrativas da literatura de viagem cujos heróis estão à espreita de interagir com o que imaginam ser traços de uma civilização, ou prontos a enfrentar pressupostas sociedades que se encontram em estado de natureza, em terras selvagens e brutais, sem reis, sem leis. Em *Tristes Trópicos* há o relato do instante de tensão originado pelo estranhamento diante de um grupo de nambiquaras pouco conhecido até meados de 1930. O primeiro contato com o outro produz o que Lévi-Strauss designa como *sensações confusas*. Ele considera esse nível da pesquisa de campo algo muito arriscado. Talvez por isso inicie a obra com palavras contrariadas: “Odeio as viagens e os exploradores. E eis que me preparo para contar minhas expedições”.

Na literatura de viagem, tais circunstâncias prenunciam um ataque iminente. Assim, íamos avançando em meio a sensações confusas, verificando vez por outra a posição de nossos revólveres Smith and Wesson (nossos homens pronunciavam “Cemite Vechetone”) e de nossas carabinas.

Temores infundados: pelo meio do dia, encontramos o resto do bando que o chefe previdente mandara partir da véspera, sabendo que nossos burros andariam mais depressa. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 279)

Antes da germinação da sociabilidade e das relações de poder, as sensações confusas, descritas acima, podem representar nível de interação pré-político. Trata-se do instantâneo que fundamenta o choque causado pela chegada do estranho. O estranhamento precede sob um instante a alteridade, como a luz ao som, como o relâmpago ao estrondo, a lesão à dor. Esse choque parece suspender tempo e consciência. O outro faz do sujeito um estrangeiro a si mesmo na fração de tempo que ocorre o estranhamento. O relato de Lévi-Strauss prossegue revelando a situação-limite na qual sua expedição havia chegado. O estado de natureza não aparenta ser mais um ponto originário do homem no passado ou latente no presente e, sim, a interrupção do fluxo de consciência a qualquer instante, quando o sentido das coisas evapora ou encontra-se suspenso, quando a linearidade dos eventos cede lugar a uma brusca interrupção diante do estranho outro. Trata-se da anulação dos sujeitos. O que é exposto é o momento em que não há nenhum acordo, nenhum sentido, ligeiro instante anterior aos adjetivos produzidos pela alteridade; não há nada que estabeleça a paz ou a guerra entre os nambiquaras e o antropólogo. Predominam a ausência de significado e a falta de lógica. Há, sim, estupor social. Na descrição de Lévi-Strauss, os indígenas se aproximavam, apareciam em grande número e por toda a parte: “[...] grupos chegavam por intermitência. À noitinha, havia 75 pessoas representando dezessete famílias e reunidas em treze abrigos [...]” (1996, p. 15). Os instantes de estranhamento com os nambiquaras foram ininterruptos.

[...] vários indígenas pareciam nunca ter visto um branco, e sua receptividade rebarbativa, assim como o nervosismo patente do chefe, sugeria que este lhes tinha forçado um pouco a mão. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 279-80)

O autor de *Tristes Trópicos* conclui o desfecho de seu dia com essa sociedade oculta que acabara de encontrar: “Não nos sentíamos tranquilos, os índios tampouco; a noite anunciava-se fria [...]. Ninguém dormiu: passamos a noite a nos vigiarmos educadamente”.

O estranhar parece não ocorrer apenas entre etnias distantes. Algumas narrativas da vida moderna pressentem esse estranhamento. Proust narrou-o na *Recherche* ao lembrar-se de passeio que fez com seu pai e seu avô em Combray, no qual descreve o repentino aparecimento de uma jovem nunca vista que caminhava em sua direção: “De súbito parei, não pude mais mover-me, como acontece quando uma visão não se dirige apenas a nossos

olhares, mas requer percepções mais profundas e dispõe de todo o nosso ser". Nesse momento, a jovem, mais adiante reconhecida como Gilberte, provoca em Marcel a sensação de estupor. A beleza da moça imobiliza o tempo e o pensamento, o sujeito pulula sob a intensidade do estranhamento. Por instantes, o *eu* e o *outro* ruem, diluídos num vazio sem significado. O estranhamento confunde-se com o que, após o choque, é tido como exótico. Desejo e tensão que acompanham esse instante fazem com que seus olhos se desloquem de sua consciência.

Fiquei a olhá-la, a princípio com esse olhar que não é mais que o porta-voz dos olhos, mas a janela do qual se inclinam todos os sentidos, ansiosos e petrificados, olhar que deseja tocar, capturar, trazer consigo o corpo que está mirando, e com ele a alma; [...]. Ela dirigiu as pupilas para a frente e para um lado, a fim de tomar conhecimento do meu avô e de meu pai, e sem dúvida concluiu dessa inspeção que nós éramos ridículos, pois se desviou e, com um ar indiferente e desdenhoso, colocou-se de lado para subtrair o rosto ao campo visual dos dois; e enquanto eles, sem a ter visto, continuavam a andar deixando-me para trás, ela deixou correr o olhar em todo o seu comprimento até onde eu me achava, sem expressão particular, sem parecer que me via, mas com uma fixidez e um sorriso dissimulado, que eu não podia interpretar, segundo as noções que me haviam dado sobre a boa educação, senão como uma prova de ofensivo desprezo; ao mesmo tempo a sua mão esboça um indecente gesto, o qual, quando dirigido em público a um estranho, o pequeno dicionário que trazia em mim só podia dar um sentido, o de uma intenção de insolência. (PROUST, 1948, p. 123-4)

Proust trata do descentramento e da anulação do sujeito. O estranhamento narrado representa a alteridade em seu sentido escorregadio. São indivíduos que se estranham, e na velocidade de um relâmpago entrecruzam olhares involuntários, como se em transe estivessem; não sabem ao certo se desejam ou são desejados, ignorados, reprovados ou o centro das atenções do outro. Trata-se de sentimento próximo ao descrito por Lévi-Strauss. A suspensão do sujeito que ocorre com o estranhamento é seguida pelo despertar, como se o *eu* regressasse a sua morada de modo a conferir ao outro significado. Após a perplexidade e o êxtase que acompanham a aparição do estranho, Proust e Lévi-Strauss narram o retorno à consciência. Esse movimento coincide com a alteridade e o estabelecimento de visão positiva ou negativa sobre o outro: se é inimigo ou amigo, atraente ou desprezível, bárbaro ou civilizado; em outras palavras, a breve suspensão da consciência cede lugar à chamada intencionalidade ou consciência intencional. O tema do presente capítulo é o movimento de desconstituição do pensamento diante do *estranho-outro*, o instante ou átimo que precede a percepção, movimento este que representa o não sentido, o desconheci-

mento e o neutro, seguido pelos significados atribuídos ao mundo e aos outros estranhos, o que fundamenta de uma só vez a *ursprung*³ (origem) da consciência e da alteridade.

Nas grandes cidades modernas, o estranhamento torna-se corriqueiro e por isso aflora o desdém ou menosprezo diante do estranho. Apesar disso, os sucessivos estranhamentos que acompanham os transeuntes permitem a constatação da fugaz suspensão da consciência seguida pelo restabelecimento da própria consciência intencional; isto é, do jargão de Husserl ou da noção de que a consciência é sempre consciência de algo, de modo a atribuir, senão aos outros ao menos a si mesmo e ao seu percurso nas ruas, sentidos, nomes ou intencionalidade, ainda que se menospreze a presença desses outros em larga escala. Em sociedades não urbanas, sejam elas pequenas ou mesmo aldeias indígenas, o estranhamento representa exceção perante o fluxo cotidiano da existência, fazendo com que o aparecimento repentino do outro não seja apenas relevante à comunidade como também o estranho perpassa pela necessidade de ser conhecido seja de maneira amistosa ou seu inverso, diferentemente do desdém que impera nas grandes metrópoles. O fenômeno do estranhamento repentino diante do outro nas metrópoles ilustra a hipótese da *perda da aura* do estranho, se comparada ao desejo de familiaridade e de reconhecimento do outro estranho no meio *não urbano*.

Supomos que o estranho no meio não urbano está banhado por espécie

³ Em alemão é alegórico o termo *sprung* difundido por Walter Benjamin em sua tese “A origem do drama-barroco alemão” (*Ursprung des deutschen Trauerspiels* Erstdruck Berlin, Ernst Rowohlt Verlag, 1928): “[...] Walter Benjamin estabelece a sua noção de origem, tomada de Goethe (que estabelece a passagem do âmbito da natureza para o campo da história), essencial à sua crítica à temporalidade da classe dominante. *Ursprung*, em alemão, é a palavra utilizada para designar o termo origem. Porém, a tradução do termo ao português não abarca a especificidade da palavra alemã na medida em que avaliamos a sua etimologia. *Ursprung* é a justaposição de duas palavras: do prefixo *ur*, que designa causa ou procedência, e *sprung* que designa “salto”. *Ursprung* remete, portanto, a uma noção de origem em que predomina um desenvolvimento histórico aos “saltos”, isto é, repleto de rupturas e tensões que podem, a todo instante, alterar o curso do tempo rumo a outra e nova direção [...]. Nesse sentido, não é um mero fortuito o uso desse termo por Benjamin. *Ursprung* ou origem possui um papel fundamental para as questões levantadas em outras obras do autor acerca da crítica à visão linear e temporal das teorias positivistas. A concepção benjaminiana de “fenômeno originário” se afasta da noção de gênese (começo, meio e fim, buscando sempre a evolução e continuidade histórica) empregada pelas teorias dominantes. A origem não encaminha o fenômeno em direção a um vir-a-ser ou a um ponto fixo seguro no futuro, senão à sua extinção. Dialecticamente, toma e aglutina os fragmentos e ruínas do passado em direção ao presente, numa imagem única, como uma mônada que, no ato de despertar da consciência (o “agora da cognoscibilidade”), contém em si a imagem de todos os objetos do mundo, de todos os eventos catastróficos passados da humanidade, e será nesse instante que se produzirá uma redenção, a sua extinção”. (Paulo Niccoli Ramirez. *Sérgio Buarque de Holanda e a dialética da cordialidade*. São Paulo: Educ, 2007, p.116-7). *Ursprung* quando relacionada ao estranhamento refere-se ao salto que remete à passagem e ou por vezes a um zigue-zague entre o não sentido e o sentido, entre a natureza e a cultura, o vazio e a consciência, o silêncio e a voz da linguagem.

de *aura*. Walter Benjamin descreve a aura como caráter único da obra de arte a ser contemplada e conhecida. Aura e choque exigem que o estranhamento ofereça significado relevante dado ao outro; na cidade, essa *aura* parece ter sido perdida. O fenômeno das multidões, descrito por Alan Poe e Baudelaire e que veremos com mais profundidade adiante, reduziu a subjetividade e naturalizou a condição de estranho a todos. Por meio de uma espécie de desdém coletivo, produz-se um estranho sem aura, despersonalizado. Na cidade, seja em aglomerados ou no *tête-à-tête*, os indivíduos não se comunicam, evitam trocar olhares que, por vezes, ocorrem inesperadamente.

A perda da aura do estranho pode ser o reflexo do prolongamento do estágio pré-político. Isto significa que a metrópole moderna, que deveria ser um marco civilizatório, encontra-se no estado de natureza, pois dispõe aos seus habitantes relações permanentes de estranhamento e anulação súbita da consciência e, com isso, produz a anulação da ação do sujeito em relação ao outro. Levantamos a hipótese de que, diferentemente da grande cidade, o meio *não urbano* revela percepção mais qualitativa do outro e também o anseio por conhecê-lo. As grandes cidades parecem fazer de seus cidadãos selvagens em estado de natureza, devido a sua incapacidade comunicativa; enquanto que o meio não urbano parece favorecer a superação do estranhamento.

Mas qual é exatamente a estrutura desse estranhamento? Haveria então política no cotidiano dos espaços públicos e no meio da multidão nas metrópoles? O átimo em que o estranhar ocorre faz do outro algo indeterminado e desconhecido; conduz-nos à hipótese de se tratar do *grau zero da política* ou do *neutro político* ou o estado de natureza enquanto condição *pré-política*, conforme apontamos acima. Por estar numa zona limite, entre a natureza e a cultura, há duas formas de abordar esse fenômeno.

A maioria dos estudos sociológicos sobre o tema do estranhamento remontam a certa tradição explícita ou implícita vinculada às filosofias da consciência, entre elas a fenomenologia de Husserl. Tendem a indicar que do estranhamento desponta não apenas a autoafirmação da consciência ou intencionalidade, mas também significados positivos ou negativos atribuídos ao outro. Alteridade nesse caso está relacionada à construção de significados conferidos ao estranho. Estranhar constrói campo semântico ao outro e ao mundo, que outrora se apresentavam como algo desconhecido. Resulta disso a visão na qual a consciência é sempre consciência de algo (ou a denominada intencionalidade) e, por isso, a presença do outro exige de nós a atribuição de significados, que podem ser expressos na forma de consolidação de identidade cultural ou mesmo aversão. Vale destacar que tais abordagens estão mais preocupadas em estudar o estranhamento digamos *a posteriori* e não *a priori*, o que significa dizer que não capturam o fenômeno do estranhamento em si, ou seja, durante o próprio estranhar. O foco dessas análises concentra-se nos desdobramentos ou consequências do estranhamento, o

modo como o outro é adjetivado, passando por construções simbólicas empáticas ou contrárias ao estranho, como estereótipos xenofóbicos, preconceitos e intolerâncias até a consolidação de identidades, intercâmbio e assimilação cultural. Esta forma mais comum de abordagem do estranhamento elege ou dá ênfase à elaboração de signos, sentidos ou predicados ao estranho. Entre os estudos com viés fenomenológico ou próximos dessa abordagem e que flertam com a semiótica destacam-se o pensamento de Peter Berger (*A construção social da realidade*), Simmel (*A metrópole e a vida mental*), Bauman (*Modernidade líquida*), Nobeit Elias (*Os estabelecidos e os outsiders*), Kristeva (*Estrangeiros para nós mesmos*). Cada qual ao seu modo procura decifrar a sedimentação do sentido atribuído ao outro quando o estranho está diante do campo de visão. Embora relevantes, esses estudos parecem não procurar compreender o que é o estranhamento, senão os seus efeitos.

Nessa direção, é possível indicar outro modo de abordar o estranhamento. A segunda maneira de estudá-lo é tentar compreendê-lo a partir do átimo de segundo em que ocorre e refletir a respeito da veloz troca de olhares que ocorre. Estudar as consequências do estranhamento, conforme realiza as abordagens fenomenológicas, revela-se como importante instrumento de compreensão da origem da alteridade. No entanto, a perspectiva fenomenológica e as abordagens com certa relação de familiaridade com ela carecem de um estudo específico a respeito da natureza do fenômeno, como ele ocorre e quais motivos o fazem ser algo presenciado cotidianamente, porém pouco decifrado, faltando-lhe inclusive um nome específico. Em vez de estudarmos o estranhamento *a posteriori*, buscamos um estudo *a priori*, de tal modo que descrever o instante fugaz em que o estranho aparece no campo de visão se assemelha à técnica cinematográfica da câmara lenta. Se, por um lado, a perspectiva fenomenológica resulta na interpretação do significado atribuído ao outro, procuramos agora, por outro lado, interromper o curso do tempo, imobilizar o estranhamento e a partir dele buscar não a atribuição de sentido e constituição da consciência, senão as suas suspensões, a diluição do sujeito e da linguagem em meio ao estranhamento.

Pode-se dizer que a antítese da abordagem fenomenológica seja a perspectiva do neutro desenvolvida por Barthes e Blanchot. Do mesmo modo, se o campo fenomenológico que estuda o estranhamento está mais claro e presente nas teorias sociológicas, o neutro se evidencia nas descrições literárias da metrópole moderna, sobretudo as do século XIX e início do XX, quando principalmente Baudelaire, Balzac, Poe e Proust buscaram as sutilezas do sujeito em meio à multidão e o estranhamento do transeunte diante das massas de estranhos.

Mas o que se entende como o neutro e qual a sua relação com o estranhamento? Para responder a esta questão é necessário remontar brevemente ao termo grego *thauma* e ao seu caráter contraditório. O termo estranhamento por si só pode parecer ambíguo e confuso. Se recorrermos à noção grega

de estranhamento, perceberemos que há duas formas de compreendê-lo. *Thauma* significa tanto a possibilidade do despertar da consciência e do significado como também o torpor que acompanha a incapacidade de conhecer (em Barthes e Blanchot será sinônimo de neutro). Num primeiro momento, o étimo grego *thauma* consolida a invenção do Ser e representa abertura para a linguagem, o conhecimento e (no futuro, a partir da filosofia de Agostinho) a constituição do sujeito. O limiar que permite tênue transição do inefável e da ausência de sentido para a compreensão dos objetos corresponde à estrutura elementar do *thauma*. No *Teeteto* de Platão e na *Metafísica* de Aristóteles, o estranhamento (*thauma*) é reconhecido como mãe do intento humano em classificar o mundo, *a priori* estranho e desprovido de qualquer significação. Além de estranhamento, *thauma* expressa admiração, atordoamento, maravilhamento, perplexidade, assombro e espanto. Permite a passagem do inominável ao sentido; do caos à ordem imposta pela razão; da ignorância à objetividade do Ser sobre a essência ou a natureza dos objetos dispostos no mundo; hoje, diríamos do nada ao signo. Segundo Platão, a “[...] admiração [*thauma*] é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia [...]”.⁴ O conhecimento surge do estranho, por interrompê-lo, superá-lo e conceder sentido à realidade.

Thauma revela o despertar da consciência, *desvelamento* do Ser (*Dasein*), nas palavras de Heidegger, e em Husserl será a origem da consciência intencional. A perplexidade, também sinônimo de *thauma*, permite-nos dizer que é próprio da filosofia reconhecer o abandono da dormência do pensamento em direção a um mundo regido pela intencionalidade da consciência. O estranhamento deve ser choque constante com o mundo desprovido de sentido a fim de que, com esse movimento, o pensamento se mantenha vigilante contra a imaturidade cognitiva, de modo a fazer eclodir a filosofia, o mito, a ciência ou o senso comum, os signos presentes na consciência e no inconsciente. Não há saber, ciência, linguagem ou interpretação do mundo que não tenham origem no *thauma*, isto é, no estranhamento. A maioria – senão todas – as abordagens do estranhamento diante do outro, além de realizarem investigações *a posteriori*, vinculam-se direta ou indiretamente à tradição filosófica do *thauma* enquanto primeiro motor do conhecimento, dos significados e da consciência ou do Ser.⁵

Porém, no artigo *La admiración como origem de la filosofía*, Cerezo Galán apresenta variação da tradução de *thauma* ao idioma espanhol por meio da

⁴ Platão. *Teeteto*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001, 155c-d.

⁵ Devido à proposta desta publicação e às limitações de nosso escrito, procuraremos expor em uma futura reflexão o parentesco semântico do termo *thauma* enquanto estruturador do Ser, da linguagem e dos signos com a chamada *epoché* de Husserl; *unheimlich* de Freud e o estranhamento na arte em Aristóteles e seu vínculo com a noção de *ostranienie* (estranhamento em russo), do crítico literário Viktor Chklovski. Estas concepções serão mencionadas de modo breve mais adiante.

palavra *estupor*, também empregada em português e próxima também ao termo torpor. Essa variação semântica, embora sutil, pode nos ajudar na compreensão do estranhamento diante do outro enquanto suspensão fugaz da consciência, do significado, do Ser e do conhecimento. Isto porque não buscamos compreender a constituição do sujeito do conhecimento, mas a sua dissolução. Galán concebe que a tradução *estupor* destoa das funções semânticas das outras traduções possíveis da palavra *thauma*, como vimos, estranheza, assombro, maravilhamento, admiração, surpresa ou espanto, todas elas germes da intencionalidade do Ser e da linguagem, alicerces do conhecimento, seja ele mítico, filosófico ou científico, mãe da filosofia e das demais ciências. Temos aqui o contraponto aos usos correntes do *thauma* que foram apresentados acima. Essa oposição é relevante para os objetivos de nosso estudo.

O *estupor* (termo que radicaliza a própria noção de estranhamento) suspende a transcendência e a intencionalidade originária, embriões da linguagem, porque designa saturação do sentido e impossibilidade de compreensão dos fenômenos que ocorrem na natureza. O *thauma* é responsável por produzir a anulação fonológica e cognitiva, torpor que direciona o sujeito à sua diluição.

Dispomos em espanhol de duas vozes, que, com diversos matizes, expressam dois modos antitéticos de estar admirado [*thauma*]: *estupor* e *estranheza*. Há, com efeito, uma forma de se admirar em que a mente permanece distante ante algo, sem possibilidade de transcender este estado de inquietude sem resposta. O insólito, o nunca visto atraem nossa atenção que se encontra presa e hipnotizada num permanente extravio de si. A inteligência se encontra, no *estupor*, obliterada no isolamento de perspectivas, muda e absorve o que se apresenta. (GALÁN, 1961, p. 8 [tradução nossa])

O *estupor* é choque, síncope ou paralisação das operações cognoscentes do sujeito. Diante do inquietante, o *thauma* agora suspende o Ser. Predomina a sensação de estupefação na qual se perde o senso de realidade, tal como o entorpecimento noturno que inibe a distinção entre sono e vigília. O *thauma* por vezes pode representar descontinuidade espaço-temporal; trata-se de termo que revela a outra face da lua, oculta e obscura. A luz é parte constituinte do conhecimento; a escuridão representa aquilo que está imerso no que não pode ser conhecido porque a própria ideia de conhecimento e de linguagem está suspensa.

O *thauma* possui ambiguidade semântica. Se, por um lado, o estranhamento produz conhecimento, por outro, enquanto *estupor* pode originar o desconhecimento: “[...] o *estupor* é a *radice*, alienação do espírito, seu estado de absorção no intramundano que supõe sempre esquecimento ontológico de si [...]” (GALAN, 1961). Se tomado com o sentido de *estupor*, o *thauma*

pode ser compreendido como anulação do sentido, o esvaziamento ou o descentramento do Ser.

É curioso apontar que sem nenhuma referência explícita ao termo grego *thauma* no conjunto de sua obra, Blanchot parece ter alcançado conclusão similar a respeito da duplicidade do estranhamento. Há uma reflexão de Blanchot, intitulada “O efeito de estranhamento” (BLANCHOT, 2010, p. 112-123), mostrando a existência da dupla face do estranhar. Uma delas dedica-se a produzir a consciência sobre os objetos, fundando o campo do sentido; sua outra face direciona a consciência à dissolução, devido à incapacidade de nomear e compreender o mundo, devido ao vazio que se instaura sobre o intelecto, tornando a realidade inascível e a consciência neutralizada, nula.

[...] Há um “bom” e um “mau” estranhamento. O primeiro é essa distância que a imagem coloca entre o objeto e nós, libertando-nos dele em sua presença, no-lo tornando disponível em sua ausência, permitindo-nos nomeá-lo, significá-lo, modificá-lo, grande poder racional, grande motor do progresso humano. Mas o segundo estranhamento, a que todas as artes são devedoras, é o inverso do outro – além disso, sua origem –, quando a imagem não é mais o que nos permite manter ausente o objeto, mas o que nos mantém pela ausência mesma, ali onde a imagem, sempre à distância, sempre absolutamente próxima e absolutamente inacessível, furta-se a nós, abre-se sobre um espaço neutro em que não podemos mais agir, e abre-nos, a nós também, sobre uma espécie de neutralidade em que não cessamos de ser nós mesmos e oscilamos estranhamente entre Eu, Ele e ninguém. (BLANCHOT, 2010b, p. 120-1)

O neutro representa momento de ardência no qual linguagem, pensamento e significação sobre as coisas dispostas no mundo são postos entre parênteses, ou seja, quando o sujeito é diluído, “[...] sem jamais se apresentar nem tampouco desaparecer, por isso impassível e como que imprescritível, e, no entanto, privado ou livre de todo sentido [...]” (BLANCHOT, 2010b, p. 36-7). O estranhamento fugaz diante do aparecimento repentino do outro pode ser considerado neutro. Ele ocorre com a tensão entre a consciência e os demais indivíduos que o cercam repentinamente, quando a realidade e os outros ainda não foram nomeados ou reconhecidos. A respeito do neutro, Barthes afirma:

(...) neutralização fonológica, ou grau zero [...] exonerar o sentido à esse campo polimorfo do paradigma, do conflito = o Neutro [...] que diga respeito ao conflito, ou à sua remoção, sua esquiva, sua suspensão.

(...) Dou uma definição de Neutro que permanece estrutural. Quero dizer com isso que, para mim, o Neutro não remete a “impressões” de grisalha, de “neutralidade”, de indiferença. O Neutro – meu Neutro – pode remeter a estados intensos, fortes, inauditos. “Burlar o paradigma” é uma atividade ardente e cadente. (BARTHES, 2003, p. 18-9)

Com o estranhamento descrito, suspeitamos que a cessação do pensamento diante do outro integra o neutro e é simultânea à derrocada da política. Tão logo o choque tenha sido minimamente superado, pensamento, linguagem e política se tornam o dever do estranhar, são restabelecidos. O estranho produz a desconstituição do sujeito, seguida por sua constituição e ação sobre o mundo. O verbo, o significado e a escrita põem fim ao estranhamento, sucedido pelo reconhecimento do outro, o qual pode aguçar afetos que o aproximem de alianças, ou sentimentos de inimizade que o tornarão um ser distante. O estranhar é álibi que acarreta posteriores e diversos significados atribuídos aos estranhos, torna a alteridade consequência sua.

Blanchot, em *A conversa infinita*, relewa que o neutro está num campo de indeterminação em que o não sentido e o nada se sobrepõem de maneira veloz e passageira à consciência intencional. Trata-se do estudo do instante, da brevidade, daquilo que se mantém inominável para depois se converter em significação ou retorno à intencionalidade. Em Blanchot não há neutro sem linguagem, sem consciência, porém o neutro representa o instantâneo no qual a consciência deixa de ser consciência de algo e a linguagem está suspensa. Levinas, em *Sobre Maurice Blanchot*, designa o procedimento de Blanchot como sendo uma *fenomenologia da inaparição*.⁶ Para Barthes, o neutro é um sem sentido, aporia na qual seria impossível determinar se a quantidade de estrelas no universo é par ou ímpar. O estranho quando está diante do campo de visão, *a priori*, apresenta-se sem significado, produz estupor, fadiga da consciência e incapacidade de definição, incapacidade de nomear. Capturar o instantâneo exige o recurso da câmara lenta. Roland Barthes procurou impor à linguagem o limite. Exonerar o sentido da linguagem é interromper o fluxo da consciência ou sua intencionalidade; anuncia-se a existência do neutro – instantâneo que realiza evaporação do ego, seu re-

⁶ É importante, aqui, primeiro expor como Blanchot e Barthes procuram mesma direção ao neutro, porém com estratégias distintas. Coincidem quanto ao fato de o neutro expor a anulação da linguagem, do Ser e do sentido. Por isso, e segundo a nossa interpretação, o neutro aproxima-se da sensação de estranhamento (estupor ou torpor) presente no termo grego *thauma*. Porém, Blanchot e Barthes aparentam possuir recursos por vezes distintos quanto à verificação da suspensão do Ser. Isso porque Blanchot procura na literatura, e em toda manifestação da linguagem, expressão do Ser e do fluxo de consciência, a sua própria anulação. Toda linguagem e busca pelo sentido do mundo revelam simultaneamente a suspensão do sentido ou o esvaziamento da linguagem, como se o Ser se desprendesse da linguagem, como que anunciando a morte da palavra. Nomear demonstra o poder sobre a natureza e a tentativa de dominar o mundo, ao mesmo tempo em que representa o esvaziamento do Ser e com isso desperta a consciência autodestrutiva na qual as palavras expressam o declínio do sentido que se pode atribuir às coisas. Barthes, por seu turno, procura escapar à própria linguagem, ainda que não deixe de procurar o neutro nas suas manifestações, como Blanchot. Barthes procura fenômenos em que a linguagem inexistente e este movimento coincide com a anulação do sujeito, conforme veremos mais adiante. Barthes escapa à linguagem com seu neutro, enquanto Blanchot a encontra por meio da própria linguagem.

pentino desaparecimento, divórcio entre o homem e a linguagem, estrutura e discurso, existência e sentido. Trata-se de estremeamento da linguagem e afirmação da inoperância da mente, seja nos estágios conscientes ou tradicionalmente estudados como inconscientes. Neutro equivale à suspensão do Ser. O neutro, ao lado do torpor ou estupor suspende o signo, constitui forma *sui generis* de estranhamento por permitir o não significado, corresponde à parte obscura do *thauma*, elemento este descartado por parte considerável do pensamento filosófico. No neutro, o Ser é situado fora do universo até se confundir com ele e abalar a experiência subjetiva.

Talvez mais por ausência do que por ignorância daquele que agora escreve, não encontramos nos idiomas ocidentais termo exato ou capaz de vislumbrar a complexidade dos elementos que fundamentam o estanhamento-torpor na relação entre o *eu* e o *outro*. Embora o neutro de Barthes e Blanchot nos ajude a fundamentar o fugaz estranhamento perante o outro, o termo genérico é para se referir à suspensão do Ser e à anulação provisória da linguagem. O estranhamento, *a priori*, é desprovido de linguagem, de tal modo que lhe falta um termo. Trata-se, portanto, de um estranhamento estranho à linguagem.

Freud dedicou o texto *Unheimlich* de 1919 (traduzido em português como *O estranho* e em outras versões como *O inquietante*) à explicação do sentimento sobre o *estranho*. Propondo-se a decifrar seus aspectos psicanalíticos, Freud deparou-se com uma espécie de vácuo etimológico em relação à sensação do *estranho*. Idiomas de origem latina e saxã – hebreu ou árabe e o próprio grego – estariam aquém daquilo que Freud tentou compreender como estranho. Ele encontrará somente no alemão o termo mais próximo para compreender o fenômeno. É a partir do antônimo de *heimlich* (íntimo, amigavelmente confortável, agradável, domesticado, familiar), isto é, através do prefixo *un* (negação do sufixo *heimlich*) que se constitui a noção de estranho, o *unheimlich*, que para Freud tornaria mais compreensível sua investigação. No entanto, devemos recordar que a leitura de Freud sobre a concepção de *unheimlich* é preponderantemente associada aos fenômenos psíquicos referentes ao medo; ao assustador e sinistro; às aparições ou visões de vultos; ao duplo, fantasmas relacionados ao espanto diante da morte e da castração; à crença na onipotência do pensamento que julgamos, de maneira narcisista, ser possível ocorrer na realidade; quando se toma o movimento repetidamente mecânico de autômatos como se sua existência fosse real (FREUD, 1973, p. 2488); objetos que aos olhos de alguns supostamente se movem inesperada e sobrenaturalmente. Em todas as variáveis estudadas por Freud, o estranho está intimamente associado à sensação de que a ordem corriqueira do universo se põe ao avesso e não corresponde ao tipo de estranhamento que avaliamos aqui.⁷

⁷ A imaginada realização de acontecimentos sobrenaturais remontam a resquícios considerados

[...] Em primeiro lugar voltar-nos-emos para outras línguas. Mas os dicionários que consultamos nada de novo nos dizem, talvez apenas porque nós próprios falamos uma língua que é estrangeira. De fato, temos a impressão de que muitas línguas não têm palavra para essa particular nuance [...].

LATIM: (K.E. Georges, *Deutschlateinisches Wörterbuch*, 1988). Um lugar estranho: *locus suspectus*; numa estranha hora da noite: *intempesta nocte*.

GREGO: (Léxicos de Rost e de Schenkl), isto é, estranho, estrangeiro.

INGLÊS: (dos dicionários de Lucas, Bellows, Flügel e Muret-Sanders). Uncomfortable, uneasy, gloomy, dismal, uncanny, ghastly; (of a house) haunted; (of a man) a repulsive fellow.

FRANCÊS: (Sachs-Villatte). Inquiétant, sinister, lugubre, nal à son aise.

ESPAÑHOL: (Tollhausen, 1889). Sospechoso, de mal agüero, lúgrube, siniestro.

As línguas italiana e portuguesa parecem contentar-se com as palavras que descreveríamos como circunloquções. Em árabe e hebreu «estranho» significa o mesmo que «demoníaco», «horrível».

Voltemos, portanto, ao alemão. No *Wörterbuch der Sprache* (1860, 1, 729), de Daniel Sanders, a seguinte entrada, que reproduzimos integralmente aqui, encontra-se sob a palavra *heimlich*. [...].

HEIMLICH, adj., subst. *Heimlichkeit* (pl. *heimlichkeiten*): I Também *heimlich*, *heimelig*, pertencente à casa, não estranho, familiar, doméstico, íntimo, amistos, etc. (FREUD, 1973, p. 2484-5)

O russo Viktor Chklovski (1973, p. 37-56), no início do século XX, desenvolveu o neologismo *ostranienie* para se referir a certo efeito causado pela arte. *Ostranienie* é traduzido como estranhamento e singularização nas versões brasileiras do ensaio *A arte como procedimento*. A arte e a literatura são

primitivos da vida do sujeito. São estágios que precederam à civilização que, ainda não totalmente superados e de alguma maneira reprimidos inadequadamente, estariam presentes na vida mental dos homens por meio de neuroses ou outras manifestações psíquicas. Freud se debruça sobre a análise clínica de seus pacientes e também de contos literários, para encontrar acontecimentos que, mesmo fictícios, revelariam algumas das manifestações mentais acima mencionadas. Talvez este seja o motivo pelo qual a tradução espanhola não empregue como título dessa reflexão de Freud o termo “o estranho”, como em algumas versões brasileiras, senão a traduz como “*El siniestro*”. Embora não seja nosso intento penetrar no campo de visões fantásticas de vultos, assombrações ou acontecimentos que nos direcionariam para além daquilo que é plausível e concreto em termos de manifestações e fenômenos sociais. A concepção de estranho em Freud pode nos ser valiosa pela insuficiência etimológica e psíquica que o próprio autor encontra e reconhece em sua análise. Devemos nos ater ao fato de as observações de Freud apontarem que, entre o *heimlich* e o *unheimlich*, isto é, entre o familiar e o estranho, há certa proximidade e mesmo coincidência. Além de significar o próprio estranho, *unheimlich* tem como conotação semântica algo que deveria ter permanecido oculto e sem orientação, mas que foi de alguma forma descoberto.

como pensamentos por imagens que escapam à linguagem cotidiana, segundo Chklovski, desprovida de vitalidade. Seria, portanto, procedimento geral das artes, em especial da literatura, conduzir a experiência humana a outro patamar, distante da linguagem habitual, sendo esta última próxima à álgebra, devido ao seu automatismo e irreflexão no uso das palavras, constituindo certa mecanicidade da linguagem corrente. *Ostranienie* caracteriza-se pelo prolongamento do significado, permite à palavra falar com intensidade ou intensifica o seu significado; “ilusão cintilante”, nos diz Chklovski. Trata-se de estranhamento que surge com a atividade literária ao romper com o uso corriqueiro das palavras, dispensando o seu automatismo para revitalizar a percepção e a linguagem. O estranhamento proposto pela teoria literária russa permite também compreendê-lo como fonte de criação de obstáculos a serem superados e contemplados, na forma de reelaboração do sentido das palavras e por meio de metáforas, alegorias, ritmo ou até mesmo criando termos aparentemente sem significado algum, elemento este que permitiu ao próprio Chklovski elaborar o termo *ostranienie*.

(...) No processo de algebrização, de automatismo do objeto, obtemos a máxima economia de forças perceptivas: os objetos são, ou dados por um só de seus traços, por exemplo, o número, ou reproduzidos como se se-guíssemos uma fórmula, sem que eles apareçam à consciência [...].

Assim a vida desaparecia, se transformava em nada. A automatização engole os objetos, os hábitos, os móveis, a mulher e o medo à guerra.

Se toda a vida complexa de muita gente se desenrola inconscientemente, então é como se esta vida não tivesse sido.

E eis que para devolver a sensação de vida, para sentir os objetos, para provar que pedra é pedra, existe o que se chama arte. O objetivo da arte é dar a sensação do objeto como visão e não como reconhecimento; o procedimento da arte é o procedimento da singularização [*ostranienie*] dos objetos e o procedimento que consiste em obscurecer a forma, aumentar a dificuldade e a duração da percepção. O ato de percepção em arte é um fim em si mesmo e deve ser prolongado; a arte é um meio de experimentar o devir do objeto, o que é já “passado” não importa para a arte. (CHKLOVSKI, 1973, p. 44-5)

Apesar do neologismo, o estranhamento de Chklovski parece ser confessadamente enraizado na *Arte Poética* de Aristóteles, a partir das derivações do termo *thauma* enquanto fundamentação do Ser e da linguagem e, portanto, distinto do torpor. Na *Metafísica*, o filósofo de Estagira observa o *thauma* (assombro, estranhamento, admiração, maravilhamento) como fundamento primeiro da filosofia e das demais formas de compreensão do mundo, inclusive o mito. O estranhamento aristotélico desperta a consciência, permitindo a sua fuga da percepção cotidiana e automática para reconstruí-la na forma

de apreensão particular sobre o mundo, oferecendo contemplação aos significados dos objetos ou fenômenos.⁸

[...] Segundo Aristóteles, a língua poética deve ter um caráter estranho, surpreendente; na prática, é frequentemente uma língua estrangeira: o sumeriano para os assírios, o latim na Europa medieval, os arabismos entre os persas, o velho búlgaro como base do russo literário; ou uma língua elevada como a língua das canções populares próximas da língua literária. É a explicação para a existência de arcaísmos tão largamente difundidos na língua poética [...]. (CHKLOVSKI, 1973, p. 54)

Nota-se com a exposição acima a dificuldade de localizar um termo que dê conta do estranhamento-torpor fugaz diante do outro. Se este fenômeno parece ser recorrente nas metrópoles modernas, em sentido contrário, ele é pouco estudado e aprofundado pelas Ciências Sociais, geralmente apresentado de soslaio ou com fragmentos sem uma teorização específica. A fim de abranger aspectos presentes no interior do sentimento que expomos, nomearemos este fenômeno como *emaltema*. Trata-se de palavra sem etimologia, inventada e sem sentido ao leitor que pela primeira vez tem contato com ela. Trata-se de relacionar a *emaltema* com o neutro e com o estranhamento-torpor. Criamos novo termo, sem etimologia. Neologismo sem ser justaposição de quaisquer palavras; a *emaltema* está num campo de suspensão do pensamento no qual predominam indeterminação e incapacidade de nomear. Termo arbitrário para relação arbitrária justifica seu nome: *emaltema*.⁹ Não se trata de mera criação de um termo e de fundamentar todo o trabalho em torno de um sentimento. Ao contrário, pretendemos verificar desdobramentos antropológicos produzidos por este sentimento. Por ser neutro, o estranhamento-torpor que estudamos é um sussurro da linguagem e, pro-

⁸ Em *Arte Poética*, Aristóteles dedica-se exclusivamente às artes literárias, como a tragédia e a epopeia, demonstrando que sua origem é igualmente dada a partir de derivações da palavra *thauma*: “Na tragédia é necessário produzir o assombro [*thauma*], mas o irracional que concerne especialmente para o assombro, é bem mais admitido na epopeia, porque nela não temos a personagem atuando sob nossos olhos [...]” (ARISTÓTELES, 60a11, 2015, p. 192). Na sua *Poética*, Aristóteles procurou demonstrar que a linguagem presente nessa arte está baseada no conceito de *mimeses* (*mímemã*) que, mais do que significar mera cópia da natureza, em grego o termo expressa também a possibilidade de não descrever as coisas tais como elas são, senão para além delas, fazendo do conceito tão imitativo quanto criativo. Quando Chklovski se refere à poesia como um discurso “difícil e tortuoso [...] elaborado” (1973, p. 55) que escapa à linguagem algébrica e mecânica, refere-se ao *thauma* (estranhamento ou assombro) que Aristóteles avalia nesse mesmo tipo de arte. A arte poética diferencia-se, para Aristóteles, da linguagem cotidiana por apresentar melodia, ritmo e linguagem (versos ou narrativas), sendo que a tragédia englobaria exclusivamente o processo de catarse.

⁹ Empregaremos o termo *emaltema* a partir de agora para referirmo-nos ao fenômeno investigado.

vavelmente, disso resulta ausência e não identificação de quaisquer termos, significados ou etimologias precisos em outros idiomas que contemplem suas características.

A concepção de escritura de Barthes permite que nos aventuremos na criação de neologismos. Em diferentes obras, o filósofo apresenta o grau zero da língua – instante do neutro e da suspensão da concepção fenomenológica na qual a consciência nomeia e concede significação aos objetos. Em *O grau zero da escrita*, a escritura é possibilidade de articular livremente a linguagem para compreender o sussurro que precede qualquer enunciação. Confesso não ter encontrado palavra ou sentido ao estranhamento que teimo e tento aqui descrever. Optei pelo termo *emaltema* considerando que pode representar a “imagem de uma palavra construída muito antes de ser inventada” (BARTHES, 2004, p. 17).

Distante de qualquer etimologia, o termo me ocorreu por um sussurro da linguagem, por sua condição inefável, ao circular seguidamente, dia após dia, nos transportes públicos e nas ruas de São Paulo. A troca involuntária de olhares entre os passageiros lembrava algumas descrições do encontro de antropólogos, quando avistavam pela primeira vez seus nativos, bem como a dificuldade que possuíam em travar algum tipo de contato ou sociabilidade com eles. Desnortado e estranhando todos aqueles que, sem finalidade específica, me direcionavam olhadelas que pareciam infligir as ordens da consciência, mesmo porque nada falavam, recusei-me prontamente a nomear este estranhamento: a tarefa de atribuir nomes por si só já se opõe à suspensão do sujeito e afirma a intencionalidade do que a fenomenologia concebe como o Ser.

No entanto, percebi que aquilo a que me arrisco a chamar de *emaltema* silencia a linguagem em vez de apresentar uma verdade semântica e remete ao que Barthes designa como “estremecimento da Natureza e do sentido” (BARTHES, 2009, p. 119), próprio do estranhamento-torpor originário diante do outro e do mundo. A intencionalidade da consciência é antecedida pelo desconhecimento selvagem, destituído de qualquer significado ou significante. A linguagem não nos é natural, senão o seu inverso: desconhecimento e ausência de signos. É no estranhamento-torpor que o homem alcança seu estado de natureza. Por isso, o estranhamento é estágio pré-político, neutro.

Ao compreender com Saussure que os códigos são arbitrários, fugi à desordem da linguagem e criei outro termo sem etimologia certa ou significação definitiva, porque me era impossível encontrá-la. Quando notamos que a sintaxe é invenção do Ser sem regulação universal – inventiva a ponto de nos conceder a sensação de realidade, mas cujo sentido apenas é construído socialmente e no âmbito de uma cultura específica, não sendo válida para outras – não tive escolha a não ser me apossar da estratégia linguística que permite elaborar o neologismo desprovido de etimologia. Estes passos

provocaram vazio linguístico como aquele descrito por Freud em relação ao seu *Unheimlich*. Não escolhi uma palavra com sentido. Julgo a *emaltema* como um ruído, capaz de se manter indeterminado para mim e para o leitor, que se aproxima do neutro ou que está à beira da linguagem.

O neutro cessa o sentido dos atos humanos. A palavra *emaltema* faz jus à neutralização da linguagem. O neologismo *emaltema* revela o grau zero da língua, instante da suspensão da concepção fenomenológica na qual a consciência nomeia e concede significação aos objetos. Em Barthes, a escritura é a possibilidade de articular livremente a linguagem para que, ao menos, ela possa se aproximar do inominável sussurro que acompanha atos verdadeiramente inconscientes e que precedem qualquer forma de enunciação. Sem outra palavra em mãos ou por falta de habilidades que nos permitam inventar palavras mais belas, escolhemos o termo *emaltema*.

Emaltema é a tentativa de polinizar o ruído ou de nomear com um termo sem sentido o que é desprovido de significação: a alteridade estabelecida *a priori* quando indivíduos desconhecidos iniciam o primeiro e inesperado encontro que nada significa, a não ser o próprio estranhar o outro, regido por sensações confusas e estupor, mas que é determinante para a passagem da ausência de semântica do mundo em direção à construção social dos símbolos e, por conseguinte, da sociabilidade.

Após esta constatação, encontrei ao menos uma semelhança fonética ou sonora do termo *emaltema* com a busca de invariantes concebidas por Jakobson e por Lévi-Strauss que fundamentam, respectivamente, noções estruturais de *fonema* e de *mitema*. Contrariamente à procura de estruturas na linguagem, nos símbolos ou nos signos, conforme a maioria dos teóricos estruturalistas, acredito que as estruturas se encontram na suspensão da própria linguagem e da intencionalidade, no instante limiar entre a Natureza e a Cultura. Este processo é incompleto porque silenciar a própria linguagem poliniza os ruídos: a *emaltema* não significa nada a não ser um estranhar; um sussurro; uma passagem do quase-nada e do inominável à intencionalidade da consciência. Trata-se de descrever uma estrutura que se encontra na condição amorfa de um sujeito desconstituído, imerso no estupor e no indizível.

A estrutura da alteridade neutra é desprovida de significados ou significantes. Sua recorrência reside na suspensão do sentido e no estado de exceção que caracteriza o rápido aparecimento do estranho ou do desconhecido. Distanciamos-nos de posturas metodológicas das ciências sociais que observam o fato ou a ação social a partir de sua generalidade, recorrência ou motivação dotada de sentido, respectivamente cunhadas por Durkheim e Weber. Tratamos de analisar o fenômeno social não por meio da norma e sim em seu limite – o instante no qual as relações sociais são estabelecidas pela ausência de linguagem.

Em seu ensaio *O Flâneur* (*apud* BENJAMIN, 1989) e em diversos de seus fragmentos sobre a modernidade, Benjamin procurou compreender a sus-

pensão da consciência na metrópole. Benjamin cita Balzac para relacionar os sentimentos do homem moderno com a vida selvagem. Vê-se que a experiência do estranhar presente nas distantes expedições é de mesma natureza ou é análoga se comparada ao trajeto do transeunte na grande cidade em meio à multidão:

[...] O olho segue os passos desse homem que caminha na sociedade atravessando as leis, as ciladas, as traições de seus cúmplices, como um selvagem do novo mundo entre os répteis, os animais ferozes e as tribos inimigas. (BENJAMIN, 1989, p. 216)

Há, no encontro entre o *eu* e o outro, os nativos e os exploradores, os nativos e os etnólogos, o homem moderno e a multidão, um estranhamento cuja estrutura parece ser comum. Nesses encontros inesperados pretendemos compreender o estranhamento. Aparentemente pouco estudado por pesquisas antropológicas, o estranhar parece ser peça-chave para a compreensão dos processos que resultam nas interações sociais entre indivíduos e povos distantes, seja no meio *urbano* seja no meio *não urbano*, fundamentando por isso o que designamos como *emaltema urbana* e *emaltema não urbana*.

Na obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1975), Engels descreve a redução do indivíduo em meio à troca de olhares diante de incontáveis *estranhos*. Ele demonstra a existência de negativa intersubjetividade dos olhares que ocorre na cidade londrina do século XIX. O indivíduo é acuado diante das massas pelos esbarrões que freneticamente lhe são impostos pela maré de trabalhadores nas ruas, o que faz despertar o sentimento de repulsa diante dos demais. Engels narra a incapacidade dos estranhos da cidade de promover o reconhecimento um do outro:

Uma cidade como Londres, onde se pode vagar horas a fio sem se chegar sequer ao início do fim, sem proximidade do campo, é algo realmente singular. Essa concentração colossal, esse amontoado de dois milhões e meio de seres humanos num único ponto, centuplicou a força desses dois milhões e meio [...] Mas os sacrifícios [...] que isso custou só mais tarde se descobre. Quando se vagou alguns dias pelas calçadas das ruas principais [...] só então se percebe que esses londrinos tiveram de sacrificar a melhor parte de sua humanidade para realizar todos os prodígios da civilização, com que fervilha a sua cidade; que centenas de forças, neles adormecidas, permaneceram inativas, e foram reprimidas [...] O próprio tumulto das ruas tem algo de repugnante, algo que revolta a natureza humana. Essas centenas de milhares de todas as classes e posições, que se empurram uma às outras, não são todos os seres humanos com as mesmas qualidades e aptidões, e com o mesmo interesse em serem felizes? [...] E no entanto, passam correndo uns pelos outros, como se não tivessem nada em comum, nada a ver uns com os outros; e, no entanto, o único acordo tácito entre eles é o de que cada um conserve o lado da calçada à sua direita, para que

ambas as correntes da multidão, de sentidos opostos, não se detenham mutuamente; e, no entanto, não ocorre a ninguém conceder ao outro um olhar sequer. Essa indiferença brutal, esse isolamento insensível de cada indivíduo em seus interesses privados avultam tanto mais repugnantes e ofensivos quanto mais estes indivíduos se comprimem num exíguo espaço. (ENGELS, 1989, p. 114-5)

A *emaltema urbana* caracteriza-se pelo isolamento do indivíduo no meio da multidão. Paradoxo que faz com que o estranho permaneça intacto e sem significados, mantendo-se sob a condição de estranho. Seu caráter único a ser desvendado, ou sua *aura*, parece não existir para os outros. O desdém generalizado da grande cidade não conduz somente à perda da aura do estranho, produz naturalização da condição de choque na qual a capacidade de procurar reconhecer o outro é exaurida; isto é, a *emaltema*, ou estranhamento, é naturalizada, de sorte que o estado de exceção da consciência vira norma.

Se Engels não foi leitor de Poe ao menos compartilhou com ele, e com outros pensadores de seu tempo, sentimento recorrente nas andanças do homem moderno pela cidade. Não há dúvidas de que Poe no conto *O homem na multidão* (POE, 1993) inaugurou na literatura a descrição da moderna inquietação, constante e cotidiana, em relação ao outro quando nos deparamos com os olhares daqueles que, a todo instante, desejam não ser observados. A *emaltema* na cidade dá-se pelos incontáveis sujeitos estranhos que aparecem no campo de visão do outro sujeito e pela permanência do silêncio entre todos. Walter Benjamin, baseando-se nesse conto de Poe, revela o caráter permanente de mistério e de dúvidas em relação às possibilidades de aversão ou empatia diante do estranho nas grandes cidades “onde ninguém é para o outro nem totalmente nítido nem totalmente opaco” (BENJAMIN, 1989, p. 46).

Poe identifica e associa o ritmo acelerado dos sujeitos que circulam nas grandes cidades ao olhar gélido direcionado aos que buscam, sorrateiramente, esquivar-se do caminho traçado pelo outro, ao que prende a atenção dos indivíduos, de modo passageiro, como os esbarrões corporais ou os choques de olhares fortuitos. A percepção da brevidade de nossas relações, diante das massas de estranhos, leva a crer que em nossa sociedade o outro, sem que queiramos ou tenhamos planejado qualquer ação a respeito, é esquecido com a mesma velocidade com a qual nos é apresentado. Trata-se de característica lapidar da *emaltema* urbana: a permanente suspensão da consciência intencional.

Olhava os transeuntes em massa e os encarava sob o aspecto de suas relações gregárias. Logo, no entanto, desci aos pormenores e comecei a observar, com minucioso interesse, as inúmeras variedades de figura, traje, ar, porte, semblante e expressão fisionômica.

Muitos dos passantes tinham um aspecto prazerosamente comercial e pareciam pensar apenas em abrir caminho através da turba. Traziam as sobancelhas vincadas, e seus olhos moviam-se rapidamente; quando davam algum encontro em outro passante, não mostravam sinais de impaciência; recompunham-se e continuavam, apressados, seu caminho. Outros, formando numerosa classe, eram irrequietos nos movimentos; tinham o rosto enrubescido e resmungavam e gesticulavam consigo mesmos, como se sentissem solitários em razão da própria densidade da multidão que os rodeava. Quando obstados em seu avanço, interrompiam subitamente o resmungo, mas redobravam a gesticulação e esperavam, com um sorriso vago e contrafeito, que as pessoas que os haviam detido passassem adiante. Se alguém os acotovelava, curvavam-se cheios de desculpas, como que aflitos pela confusão.

Nada mais havia de distintivo sobre essas duas classes além do que já observei. Seus trajes pertenciam àquela espécie adequadamente rotulada de decente. Eram, sem dúvida, nobres, comerciantes, procuradores, negociantes, agiotas – os eupátridas e os lugares-comuns da sociedade –, homens ociosos e homens atarefados com assuntos particulares, que dirigiam negócios de sua própria responsabilidade. Não excitaram muito minha atenção. (POE, 1987, p. 131)

Poe, segundo Benjamin, traduz nitidamente a selvageria que predomina na metrópole moderna. O estado selvagem remete à suspensão da consciência. No rápido instante em que os olhares se entrecruzam, as normas sociais parecem ter sido diluídas porque o outro perde o sentido. O estranho é indeterminado e essa condição prolonga-se indefinidamente ao longo da vida de um transeunte. A *emaltema* urbana parece conduzir ao fim à política. Tem-se aqui o estágio pré-político no qual guerra ou paz inexitem e a empatia parece confundir-se com a aversão diluindo-se ao nada. Por ser neutro, o pré-político – estágio selvagem do homem na grande cidade – remete ao dilaceramento da própria política. Como explicar o fenômeno que faz das ruas espaço no qual se aglomeram sujeitos que se estranham e se mantêm em silêncio de modo natural? Por que o espaço público, local em que questões coletivas deveriam ser desenleadas, se transformou no cenário de não reconhecimento do outro e de emudecimento generalizado?

O menor choque ou o esbarrão imprevisto com o *outro* são motivos suficientes para a repulsa, mesmo que ela seja manifestada pela silenciosa troca de olhares. Benjamin revela o automatismo do homem na grande cidade, que padroniza seu comportamento ao ritmo da modernidade de modo a se manter numa posição muito discreta no ambiente inóspito e pouco confortável, que é representado pelo fenômeno das multidões: “O texto de Poe torna legível a verdadeira relação entre selvageria e disciplina. Seus transeuntes se comportam como se, adaptados à automatização, só conseguissem se ex-

pressar de forma automática. Seu comportamento é uma reação a choques [...]” (BENJAMIN, 1989, p. 126).

A perda da aura do estranho da grande cidade, assim como a permanência do pré-político, pode ser relacionada às reflexões de Simmel, presentes em *As grandes cidades e a vida do espírito*. Para Simmel, trata-se da tragédia de nossa cultura. O *meio não urbano*, o campo, corresponde à permanente tranquilidade e à lentidão do ambiente caracterizadas pela escassez de contatos com outros estranhos, o que ao menos permite o reconhecimento do estranho e a superação da *emaltema*. A cidade remete ao ritmo acelerado das ações dos homens, desde seu sistema de alimentação, de estudos e da vida familiar, fatores que impedem interação entre estranhos e promove a incapacidade dos sujeitos em controlar plenamente a própria consciência e seus sentidos. O estado psíquico dos transeuntes descritos por Simmel recorda estágio de semiconsciência no qual a existência da paisagem e os indivíduos que a compõem estão sob o estado de exceção.

O fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades das grandes cidades é a *intensificação da vida nervosa* que brota da mudança acelerada e ininterrupta das impressões interiores e exteriores. [...] o intervalo ríspido no interior daquilo que se compreende com um olhar, o caráter inesperado das impressões que se impõem. Na medida em que a cidade grande cria precisamente estas condições psicológicas – a cada saída à rua, com a velocidade e as variedades da vida econômica, profissional e social – ela propicia, já nos fundamentos sensíveis da vida anímica, no *quantum* da consciência que ela nos exige em virtude de nossa organização enquanto seres que operam distinções, uma oposição profunda com relação à cidade pequena e à vida no campo, com ritmo mais lento e mais habitual, que corre mais uniformemente de sua imagem sensível-espiritual de vida. Com isso, se compreende sobretudo o caráter intelectualista da vida anímica do habitante da cidade grande, frente ao habitante da cidade pequena, que é antes baseado no ânimo e nas relações pautadas pelo sentimento. Pois estas lançam raízes nas camadas mais inconscientes da alma e crescem sobretudo na calma proporção de hábitos ininterruptos [...]. É-lhes comum a pura objetividade no tratamento de homens e coisas, na qual uma justiça formal frequentemente se junta com uma dureza brutal [...] as pessoas fundamentam-se nas suas individualidades, enquanto que as relações de entendimento contam os homens como números, como elementos em si indiferentes, que só possuem um interesse de acordo com suas capacidades consideráveis objetivamente [...]. (SIMMEL, 2005, p. 577-8)

A cidade transforma todos os cidadãos em estrangeiros, todos estranhos uns aos outros. Simmel parece transitar entre a falta de significado e o significado atribuído ao outro. Sintetiza os resultados políticos da *emaltema* urbana em outro ensaio sobre *O estrangeiro*. A suspensão da consciência e

do significado atribuído ao outro conduzem ao distanciamento entre os sujeitos, à perda da aura do estranho: “a distância nas relações significa que o próximo está remoto, e o ser estrangeiro ou o estranho, contudo, seria aquele que se encontra mais perto do distante [...]”.¹⁰ A solidão no meio da multidão promove contradição insuperável da *emaltema* urbana: a distância espiritual, pois ninguém “[...] se sente tão solitário e abandonado como precisamente na multidão da grande cidade [...]” (SIMMEL, 2005, p. 585). Simmel e Poe concordam quanto ao caráter efêmero dessa forma de interação dos estranhos. Consideram esse processo como resultado da abundância de estímulos nervosos que criam sentimentos de antipatia e de desejos frustrados de reconhecimento daqueles que aparecem no campo de visão e apetezem o desejo ou a repulsa a outrem.

As descrições de Simmel datam da primeira década do século XX. Elas expressam o estranhamento como forma limiar do existir inconsciente do homem diante de milhares de estranhos e da vida burguesa, mecanizada por suas relações sociais. Simmel também se refere à inquietação produzida no interior dos transportes coletivos. Obrigados a olharem-se uns aos outros contra sua própria vontade, os indivíduos promoveram novas habilidades do aparelho sensorial: olhar sem visão e som esvaziado e inaudito, o qual Baudelaire certa vez designara como “burburinho silencioso”. Os locais públicos ocupados pelas massas tornam-se deserto ao homem moderno; ambiente adverso à sua pessoa, pois está cercado de olhares que fingem não o ver. Simmel concebe que a urbanização consolidou a transformação das capacidades cognitivas e sensoriais do homem. Com o desenvolvimento do capital, as relações espaciais e temporais diluíram formas tradicionais de convívio o que promoveu a redução espiritual da intersubjetividade e também a inquietante distância que é mantida com os outros nas ruas mesmo que estejam a um palmo de nossa face. Enquanto nas pequenas cidades o interesse pelo conhecimento do estranho sobrevive com maior intensidade, nas grandes cidades esse desejo de conhecê-lo foi substituído pelo desdém diante de sua presença. A condição de estranho, o estado de exceção da consciência, tornou-se fenômeno social comum ou naturalizado.

Quem vê sem ouvir fica muito mais inquieto do que quem ouve sem ver. Eis algo característico da sociologia da cidade grande. As relações recíprocas dos seres humanos nas cidades se distinguem por uma notória preponderância da atividade visual sobre a auditiva. Suas causas principais são os meios públicos de transporte. Antes do desenvolvimento dos ônibus, dos trens, dos bondes do século XIX, as pessoas não conheciam a situação de olhar reciprocamente por minutos, ou mesmo por horas a fio, sem dirigir a palavra umas às outras. (SIMMEL *apud* BENJAMIN, 1989, p. 36)

¹⁰ SIMMEL, Geog . O estrangeiro. Disponível em: <http://www.academia.edu/5665145/SIMMEL_O_estrangeiro_Trad_Koury_rbsedez05>. Acesso em: 6 de Maio de 2011.

Se, por um lado, o sentimento do homem diante do *estranho* pode produzir a repulsa, por outro, esse sentimento compartilha simultaneamente a verve de um desejo imediato e silencioso de conhecê-lo, de torná-lo familiar. Baudelaire, em seu poema *A uma passante*, apresenta a suntuosidade de uma senhorita desconhecida que cruza seu caminho em meio à multidão. Ele a deseja intensa e instantaneamente como se fosse o grande amor de sua vida. Ao caminharem em direções contrárias, trocam profundos olhares que atravessam suas almas, porém a penetração é breve, para que os dois jamais sejam vistos novamente:

A rua ensurdecadora num alarido rugia em torno.
Alta, magra, de luto, dor majestosa,
Passou uma mulher, com a sua mão suntuosa
Levantando, balançando do vestido seu contorno.

Ágil e nobre, com as suas pernas de gata.
Eu bebia crispado e esquisito como um falcão
No olhar, céu lívido que germina um furacão,
A doçura que fascina e o prazer que mata.
Um relâmpago ... a noite! Fugidia beleza,

Cujo olhar me fez de repente nascer outra vez,
Só te reverei na eternidade com certeza?
Longe, bem longe: tarde demais! Nunca talvez!
Não sei para onde ela foge, não sabe aonde vou,
Ó você que eu teria amado, ó você que não ousou!

(BAUDELAIRE)

A *emaltema* urbana corresponde a este drama que acompanha o cidadão diariamente. Ao visualizar uma bela moça, Baudelaire relata desejos, gana silenciosa por conhecê-la. Surge o prazer e a atração pelo encanto e pela beleza que coincidem com a redução espiritual do sujeito. De súbito, advém o choque, anticlímax causado igualmente hoje pela imposição de ter que se dirigir a outro lugar, pela necessidade de desembarque na próxima estação de metrô ou de ônibus; castra-se qualquer possibilidade de amá-la mais uma vez e eternamente. Essa forma de estranhamento é comum entre aqueles que percorrem a cidade. A nitidez da feição e a beleza de outrem fogem à memória para, em seguida, não serem mais lembradas. Trata-se de *perda da aura* do estranho. Benjamin ao ler o poema de Baudelaire expressará uma forma de amor à última e não mais à primeira vista.

O *Tempo recuperado* procurou suspender o fluxo temporal e torná-lo estranho ao leitor. Na narração de Proust está presente a concepção de *implexo*. O neutro e o implexo comungam a indeterminação. Segundo Derrida, o implexo representa

(...) o que não pode ser simples [...], a não presença, não consciência, alteridade retraída no brotar da fonte, envolve o possível do que todavia não é, a virtual capacidade do que presentemente não é em ato. [...] O implexo não é atividade. Tudo ao contrário. É capacidade [...]. (DERRIDA, 1989, p. 343-4 – Tradução nossa)

A intenção de Proust é “[...] isolar e imobilizar (na duração de um relâmpago) o que jamais apreendera: uma fração de tempo em estado puro [...]”, o que hoje se assemelharia ao recurso da câmara lenta. Ao frear o instante, ou diluir a temporalidade, a narração proustiana é conduzida ao estado de exceção, compreendido como o limiar, o momento no qual a hesitação paralisa o indivíduo, e sequer nos é dado perceber o que é consciente ou inconsciente em nossas ações. Mais adiante, o autor das *Recherches* relata a proeza alcançada: “[...] Um minuto livre da ordem do tempo recriou em nós, para senti-lo, o homem livre da ordem do tempo [...]”. A *emaltema* suspende a intencionalidade. Nisso reside seu parentesco com o implexo, o próprio neutro.

Balzac e Valéry comparam a condição de nossa civilização ao estado de selvageria. Mas se trata de selvageria que não é dada pela guerra, mas pelo silêncio de todos contra todos. Selvageria que representa o emudecimento coletivo anunciador de conflito iminente, porém evitado. Balzac, em *A Casa Nucingen*, anuncia a multidão como esconderijo de criminosos que se transformam em nada quando diluídos em meio às massas. A *emaltema* urbana está relacionada ao receio que os outros causam por brevíssimos instantes:

[...] existem atos arbitrários que, de indivíduo a indivíduo, são criminosos, mas que, estendidos a uma multidão qualquer, ficam reduzidos a nada, como uma gota de ácido prússico que numa tina de água se torna inócuo. (BALZAC, 1952, p. 642)

O estado selvagem em Valéry corresponde ao isolamento da subjetividade em meio à coletividade. O estado de natureza é dado pela repentina imobilidade da consciência e do corpo. Trata-se do *estupor-thauma*, a predominância do sem sentido e a indeterminação sobre o mundo e os outros. Benjamin descreve esse isolamento do próprio eu consigo mesmo como condição de confronto que separa o sujeito da natureza e o aproxima da mecanização de seus atos. Quando se estranha o outro, desperta-se o choque, a tensão entre o medo e o horror, o limiar entre a ansiedade e o desdém, mas que é rapidamente deixado de lado pelo transeunte, que segue seu percurso em direção oposta ao estranho para jamais o avistar novamente. A instantânea repugnância é seguida pela normalidade dos passos maquinais dos transeuntes. Benjamin descreve o estranhamento como a imagem de descargas de uma bateria que ao mesmo tempo imobiliza e ilumina átimos de percepção visual sobre os outros. A consciência é imobilizada, estremecida, alcança o neutro,

constituindo troca de olhares repentinos e sucessivos que petrificam a percepção, como as alterações visuais causadas pelo caleidoscópio.

[...] Valéry, possuindo uma acurada visão da síndrome da “civilização”, assinala um fato pertinente. O habitante dos grandes centros urbanos – escreve – incorre novamente no estado de selvageria, isto é, de isolamento. A sensação de dependência em relação aos outros, outrora permanentemente estimulada pela necessidade, embota-se pouco a pouco no curso sem atritos do mecanismo social. Qualquer aperfeiçoamento deste mecanismo elimina certas formas de comportamento, certas emoções. O conforto isola. Por outro lado, ele aproxima da mecanização os seus beneficiários [...]. O mover-se através do tráfego implicava uma série de choques e colisões para cada indivíduo. Nos cruzamentos perigosos, inervações fazem-no estremecer em rápidas sequências, como descargas de uma bateria. Baudelaire fala do homem que mergulha na multidão como em um tanque de energia elétrica. E, logo depois, descrevendo a experiência do choque, ele chama esse homem de “um caleidoscópio de consciência [...]”. (BENJAMIN, 1989, p. 124)

A *emaltema* é variação do neutro descrito por Barthes. O que se pode observar nele, e nos autores que descrevem o estranhamento que ocorre no *meio urbano*, é a presença de uma estrutura comum. A razão consolidou os alicerces da cidade moderna, da divisão social do trabalho e das relações sociais. Ainda que os atos dos indivíduos sejam considerados racionais no meio urbano, eles convivem paradoxalmente com o torpor diante do outro. Com a racionalidade da vida moderna, a modernidade dispôs de instantes sucessivos nos quais a percepção cessa; e o pensamento e os sentidos encontram-se na condição neutra. Para além de mera relação de alteridade entre o *eu* e o *outro* encontramos nas ruas um fato social limiar que designamos como *emaltema* urbana. Trata-se de fenômeno que ocorre diante das multidões ou simplesmente dos estranhos aos quais podemos direcionar um breve e único olhar. A *emaltema* representa a desconstrução social da realidade.

A leitura da fenomenologia sobre o estranhamento urbano é distinta do neutro. A fenomenologia de Husserl concebe a intencionalidade da consciência que objetiva o mundo: concede significados às coisas. A condição da consciência é estar sempre alerta e vigilante no processo de reconhecimento do mundo. Peter Berger incorpora pressupostos de Husserl e analisa o fenômeno do estranhamento na grande cidade sem considerar a suspensão da consciência. Ao contrário, afirma sua permanência, o controle de si, o ato intencional de passagem do desconhecimento rumo ao conhecimento do espaço e dos demais sujeitos. Em *A construção social da realidade* (BERGER, 1973), Berger observa o estranhamento sob a óptica fenomenológica que destoa das descrições dos literatos e cientistas sociais estudados acima. Berger não reconhece a suspensão do sujeito, mas sua constituição em meio à multidão. Isto significa dizer que a consciência, como o *Cogito* cartesiano,

está em constante movimento para o domínio e invenções de significados sobre a natureza; portanto a consciência intencional revela-se como consciência sobre o domínio de objetos e de outros indivíduos. A fenomenologia relaciona a consciência à vigília; o neutro a aproxima do sono, do grau zero. Pela noção de estranhamento de Berger, há na cidade grande familiaridade com o *thauma* grego quanto à constituição da consciência e da construção de significados. Talvez Berger não esteja acostumado a caminhar em ruas repletas de transeuntes e prefira o automóvel. Esquece-se de que a cidade é a morada do sono, do neutro. Sem captar o neutro, a fenomenologia condena a consciência à perpétua intencionalidade e ao domínio do espaço. Berger retira o homem do estranhamento em vez de o investigar em câmera lenta, no estágio de suspensão do *cogito* ou diluição do sujeito. Nas multidões, *ergo sum*, tem-se a segurança da consciência de si, afirma o autor. No neutro, não sou, portanto, há *emaltema!*

[...] Isto acontece mesmo numa situação tão “pouco significativa” como viajar num trem diário para um trabalho. O indivíduo pode não conhecer ninguém no trem nem falar com qualquer pessoa. Apesar disso, a multidão dos companheiros de viagem reafirma a estrutura básica da vida cotidiana. Pela conduta global os viajantes retiram o indivíduo da tênue realidade do estremunhamento matinal e demonstram em termos indubitáveis que o mundo é constituído de homens sérios, que vão ao trabalho, de responsabilidade e horários, da New Haven Railroad e do *Times* de Nova York. Este último, evidentemente, reafirma as mais amplas coordenadas da realidade individual. Do boletim meteorológico até os anúncios de “precisa-se”, tudo lhe segura de que está, de fato, no mundo mais real possível. Concomitantemente, afirma a condição menos que real dos sinistros êxtases experimentados antes do café matinal, a forma estranha de objetos supostamente familiares, depois de acordar de um sonho perturbador, o choque por não reconhecer a própria face no espelho do banheiro, a indizível suspeita, um pouco mais tarde, de que a mulher e os filhos são estrangeiros misteriosos. Grande número de indivíduos susceptíveis a estes terrores metafísicos conseguem exorcizá-los até certo ponto no curso de seus rituais diários rigidamente executados, de modo que a realidade da vida cotidiana está pelo menos cuidadosamente estabelecida na ocasião em que saem pela porta da rua. Mas a realidade começa a ser completamente segura somente na comunidade anônima dos viajantes de trem. Chega a se tornar maciça quando o trem entra na Grand Central Station. *Ergo sum*, pode murmurar o indivíduo para si mesmo, e caminhar para o escritório inteiramente acordado e seguro de si. (BERGER, 1973, p. 199)

A cidade como morada do sono e do neutro. A vigília é sua inquilina, o sono, seu invasor. A *emaltema* é forma de estranhamento que escapa à intencionalidade da fenomenologia. A *emaltema urbana* lembra Ulisses, personagem descrito na *Odisseia* de Homero, que anuncia a vida do transeunte

moderno. Ele amarra-se ao mastro de sua nau a fim de não ceder ao desejo que o desconhecido, estranho e admirável canto das sereias poderia lhe causar. Algo semelhante ocorre com os estranhos que, ao acaso e momentaneamente, se deparam e se encantam um diante do outro, sentem-se acuados, prendem-se a seu silêncio e desviam os olhares porque temem qualquer movimento daquele que se mantém como incógnita.

Referências

- BALZAC, H. *A Casa Nucingen*. Porto Alegre: Globo, 1952, 1954. p. 642
- BARTHES, R. *El susurro del lenguaje*. Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 2009. p. 119.
- BARTHES, R. *O grau zero da escrita*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas III*. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BERGER, P. *A construção social da realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BLANCHOT, M. *A conversa infinita 3*. Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2010.
- CHKLOVSKI, V. A arte como procedimento. In: TOLEDO, D. (org.). *Teoria da literatura: formalistas russos*. Porto Alegre: Globo, 1973.
- DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*. Trad. Carmén Gonzáles Marín. Madrid: Catedra, 1989.
- ENGELS, F. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. Anália C. Torres. Porto: Afrontamento, 1975.
- FREUD, S. Lo siniestro. In: *Obras Completas*. Trad. Luis Lopes-Ballesteros de Torres. Madrid: Editora Nueva, 1973. Tomo III, p. 2488.
- GALÁN, P. C. La admiración como origen de la filosofía. In: GALÁN, Pedro Cerezo. *Convivium*, 15. Barcelona, 1961. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76236>>. Acesso em: 2 de julho de 2012, p. 9.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- POE, E. A. *O homem na multidão*. Trad. Dorothee de Bruchard. Porto Alegre: Praula, 1993.
- SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. Trad. Leopoldo Waizbor]. In: MANA. 11(2):577-591. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2005, p. 583. [versão on-line] <http://www.scielo.br/pdf/mana/v11n2/27459.pdf>. Acesso em março, 2010.
- SIMMEL, G. *O estrangeiro*. Disponível em: <http://www.academia.edu/5665145/SIMMEL_O_estrangeiro_Trad_Koury_rbsedez05>. Acesso em: 6 de maio de 2011.

A INTOLERÂNCIA DE SEMPRE E A DE HOJE: UMA LEITURA PSICANALÍTICA

PEDRO DE SANTI

Introdução

Os pavios andam especialmente curtos de alguns anos para cá. A simples menção a um termo que possa vir a ser interpretado de forma ofensiva por alguém, ainda que sem esta intenção no contexto em que foi usado, gera uma reação forte de recusa. Esta defesa é feita, aliás, sob o argumento da empatia com relação a cada um que possa se sentir ofendido. Ironicamente, a busca por empatia pode fazer a intolerância à expressão do outro voltar pela porta dos fundos. Nas redes sociais, muitas pessoas caçam qualquer coisa que possa ser posta em evidência para atacar o “outro lado” e expressam seu gozo ao conseguir fazê-lo. Já a expressão e as publicações do “outro lado” são sempre consideradas ofensivas e irracionais, gerando furor e desejo de aniquilamento.

O policiamento raivoso imposto ao outro não tem a contrapartida da autocrítica, no entanto. A agressividade e a ofensa que partem da própria pessoa dificilmente são percebidas ou, no máximo, são justificadas numa narrativa de defesa. Aquele que se sente violentado pelo outro se considera liberado para exercer sua própria violência. Parece bastante claro que tais atitudes reativas mútuas só podem levar a uma escalada de intolerância e ódio. A intolerância acompanha as relações humanas; ao mesmo tempo, pode-se perceber que há momentos ou contextos culturais nos quais ela parece maior ou menor. Por alguns motivos, que exporei adiante, considero que vivemos um momento especialmente recrudescido de intolerância. Neste capítulo, meu objetivo é explorar algumas hipóteses psicanalíticas para a compreensão de algumas formas da intolerância. Meu objetivo é operar uma reflexão psicanalítica alinhada em três ideias-chave: (a) parto de uma concepção sobre a relação entre a intolerância e a formação do Eu: em sua formação, ele

se afirma na diferença com relação a um outro, vivido inicialmente como hostil; (b) abordo também a mobilidade das fronteiras estabelecidas entre o Eu e o não Eu; (c) a partir desta dinâmica predominantemente individual, passo a uma análise das condições psicossociais para a tolerância ao outro: é na instituição de uma intermediação simbólica entre o Eu e o Outro que pode haver uma condição de convivência mais tolerante. Procuro aplicar os desenvolvimentos iniciais numa reflexão sobre a Operação Lava Jato e um artigo de Ana Paula Cortat, chamado “Antes, podia”. Abordo, por fim, um livro recente de Amós Oz: *Como curar um fanático*.

A intolerância e as fronteiras do Eu

“Tolerar’ significa aceitar, suportar. Seu negativo – a intolerância – é psicologicamente uma reação defensiva do Eu. Uma afirmação da própria identidade e expulsão do que pareça ameaçador a ela. É uma prevenção ante a iminência de um trauma (SANTI, 2005). Trata-se de uma sensibilidade alérgica. Pode-se imaginar, então, que a intolerância é própria de um Eu forte, mas não. Um Eu forte é, para a psicanálise, aquele que se faz flexível e busca por soluções de compromisso entre as forças em ação; ele se deixa afetar e se transformar e se permite cair e se perder, pois confia que poderá se recompor: “E para o Eu será possível evitar a ruptura em qualquer direção, ao deformar a si mesmo, permitir danos à sua unidade, eventualmente até se dividir ou partir” (FREUD, [1924], 2011, p. 182).

Em sua rigidez, o Eu intolerante denuncia seu terror à dissolução: sua insegurança. Assumimos a hipótese, a partir desta perspectiva, de que a intolerância pode ser a marca de uma identidade ainda em construção, precisando se assegurar e se reassurar a cada instante; ou, ainda, a marca de um Eu traumatizado, que experimentou excessos que puseram em risco sua integridade. Mesmo por este caminho, que busca certa empatia na compreensão da intolerância, dificilmente alguém intolerante atrai simpatia, uma vez que aquele Eu reativo busca se impor sobre o outro, a quem procura desqualificar (ou mesmo aniquilar).

A intolerância tende à violência e ao isolamento da pessoa em si ou em seu grupo identitário. A condição humana faz de nós seres relacionais, de misturas, conflitos e compromissos: a intolerância gostaria de se abster desta confusão e “sujeirada” humana. O que é nossa origem num ato sexual senão a arte da mistura? Mas a intolerância busca ser asséptica e ascética: pura e acima do mundano.

Não nascemos tendo de início um Eu (FREUD [1931], 2010). Ele é precipitado pela percepção, por parte da criança, de que há vazios, espaços e discontinuidades entre a própria experiência e a daqueles de quem vêm o cuidado e afeto básicos. Em termos teóricos, a desfusão com a figura materna (quem quer que exerça a sua função). Só há um Eu quando há um não-Eu,

um Outro. Os “nãos” emitidos pelo outro e pelo Eu demarcam as fronteiras onde um acaba e outro começa. É difícil dizer não a quem amamos ou àquele de quem dependemos, pois ao fazê-lo, damos prova de descontinuidade e de frustrar as fantasias de fusão e identidade. Temos, então, medo do abandono ou do ataque do outro.

A criança, provavelmente, vive mergulhada em experiências e sensações intensas de prazer e desprazer. Naturalmente, o Eu busca reter tudo o que lhe dê prazer e segurança; e repudia e busca evitar tudo o que for mau. Numa formulação clássica de Freud, o Eu inicialmente se identifica com o bom e projeta o mau: Eu é bom, não-Eu é mau. Assim, a vida humana é dependente e ancorada num outro desde sua origem e como sua condição, mas sua primeira representação do outro tende a ser a de um inimigo que frustra e ataca: a fonte de todos os males. Ao longo, da vida, o outro poderá ocupar inúmeros outros lugares, como amoroso ou colaborador

Para outra psicanalista, Melanie Klein, a experiência infantil mais primitiva não conhece o vazio: sua experiência seria uma “aquisição” que requer certa maturidade: “(...) nos primeiros meses de vida, a ansiedade é predominantemente vivenciada como um medo de perseguição” (KLEIN, 1991, v. 3, p. 41). De início, ora a criança vê um outro bom (mãe boa, seio bom), fonte de todas as satisfações; ora, em momentos de frustração e dor, vê um ser mau. O mundo infantil é sempre animado (no sentido de preenchido por presenças) e quando a luz do quarto se apaga na hora de dormir, ele não fica vazio: cessado o “input” de estímulos ambientais, a consciência é invadida por fantasias, em grande parte, destrutivas e persecutórias.

Na maior parte das vezes, ao longo de seu desenvolvimento/amadurecimento, o Eu se dá conta de que aquela cisão entre o absolutamente bom e o mau não existe; ele passa a poder integrar parcialmente seus aspectos mais destrutivos (negativos) e reconhecer valor no outro. A mesma mãe que vem e atende é a mãe que vai ou demora a vir. Aqui surge a experiência do vazio: nem tudo de mau ou bom que acontece tem um “sujeito”. Mas esta aquisição é sempre incompleta e sujeita a regressões em situações de força emocional (quando se mexe com nossa família, time de futebol, posições políticas...). O Outro vivido como mau, inimigo ou concorrente poderá ser visto também como amoroso, parceiro, acolhedor. O fim das idealizações que fazemos sobre nós é também o fim da idealização do Outro: nem um nem outro absolutamente bom ou mau, onipotente ou impotente.

Voltando à Klein, nesta condição, a criança passa a se sentir culpada. Ela se dá conta de que aquele ser frustrante e violento que odiou é o mesmo a quem ama e que lhe dá amor. O Outro é visto agora não como parte (boa ou má), mas como um ser total. Da culpa sentida pelos ataques desferidos, pode nascer o desejo de reparar os estragos produzidos e, adiante, o sentimento de gratidão por aquele ser. Reparação e sentimento de gratidão: temos aqui uma das versões para a origem da condição de empatia pelo outro:

se eu sofro ante o ataque, o outro também deve sofrer ante meus ataques (KLEIN, 1996). Como premissa do processo de identificação, somos capazes de sentir apenas nossos próprios sentimentos e, quando crianças, vemos o outro apenas como objeto de interesses ou instrumento para se alcançar fins. É também uma aquisição do amadurecimento conceber que o outro também tem uma consciência e pode sofrer; não somos “um” com ele; ele não existe para nos satisfazer. Ele é, de fato, outro ser. É preciso aprender isto: compreender que o outro também sente como eu, não é uma experiência imediata.

Vale dizer que o limite de nossa compaixão ou relação para com o outro tem este limite, ainda de ordem narcísica. Só conseguimos ter empatia ou compaixão (dois termos derivados de *pathos*, como compartilhamento dos mesmos sentimentos) se conseguirmos nos ver na situação em que o outro se encontra (se fosse comigo...). O outro que não nos concerne e que passa por algo que não concebemos que possa se dar conosco não nos comove. Em suma, haveria uma relação direta entre a necessidade de autoafirmação (e só necessita quem não tem) e a intolerância ao outro.

As fronteiras cambiantes do tolerável

Nesta segunda parte do capítulo, a questão da intolerância de uma perspectiva psicanalítica permite refletir sobre a mobilidade contínua das fronteiras entre o que é ou não tolerável. A divisão Eu/não-Eu, tal como vimos na primeira parte, não é clara ou definitiva e sofre transformações constantes. Uma situação relatada em meu consultório será o ponto de partida.

Um homem na faixa de seus 20 anos recentemente se tornou vegetariano. Naturalmente, ele enfrenta alguns desafios novos em sua vida social: em alguns ambientes é difícil encontrar opções que atendam ao seu vegetarianismo. Esta dificuldade o perturba cada vez mais, a ponto de fazê-lo deixar alguns lugares, ofendido. De um lado, ele entende que tem o direito de escolher ser vegetariano e que os demais têm o direito de fazer suas opções de hábito alimentar; de outro, ele passou a considerar verdadeiramente errado comer carne e passa a se irritar com quem o faça. Agora, ele passa a ter ímpetos de discutir com todos para convencê-los a mudar de hábito. Neste caso, o outro estaria alienado de uma realidade cruel e seria algo fundamentalmente bom corrigi-lo de um mau hábito. Ainda refletindo, diz que não chega ao ponto de ser vegano, pois come ovos e queijo. Ou seja, ele considera que também não faz o que é certo até o extremo, embora esteja tentando melhorar.

O paciente está em momento de passagem e reacomodação em seus valores; em período de viva reflexão, sofre com os ajustes, atritos e “traduções” que deve fazer de seus valores anteriores. Certas ideias que incorporavam seu Eu como naturais passam a ser vistas como vergonhosas, constrangedoras. Algumas delas não terão mais direito de cidadania em sua mente e, afi-

nal, serão reprimidas. Ele está às voltas com sua identidade e com mudanças em suas próprias fronteiras. Ao fazê-lo, evidencia que temos fronteiras que nos dão limite e nos diferenciam dos outros, mas também que as fronteiras são convenções e não substâncias imutáveis. O limite Eu/não-Eu não é simples ou estável. É dentro de um jogo de forças complexo que fronteiras se estabelecem e se acomodam; mas esta acomodação tende a ser provisória e sempre sujeita a reacomodações, conforme as forças envolvidas também se transformam. Identidades são a crença na permanência de algo idêntico a si mesmo ao longo do tempo.

Esta crença tende a ser ilusória, ao ignorar o cabo de guerra múltiplo dentro do qual constantemente estamos. As tentativas de se manter apegado a identidades que já não dão conta das demandas atuais geram o sofrimento neurótico (“apesar de mim, estou mudando”; assim uma paciente se apresentou há alguns anos); ou, até no limite, levam a um estado delirante (que tem uma referência emblemática do filme clássico *O crepúsculo dos deuses* (*Sunset Boulevard*, 1950). Nossa segunda hipótese é a de que o próprio Eu seria assim uma espécie de partido de centro, procurando encontrar soluções de compromisso entre as forças envolvidas. Uma colcha de retalhos com contradições e incoerências internas, numa dada configuração de fronteiras. Esta unidade instável cria ainda um campo de exclusão – o reprimido – que cobra seu preço e acaba por vazar de alguma forma. O que está para lá das fronteiras não deixa de ser real, passa a ficar fora do controle do Eu e acaba por vazar, de forma disruptiva. Além disso, tudo o que vier de encontro ao Eu e remeter associativamente ao reprimido provocará uma forte reação de repulsa.

Encarar o próprio desejo reprimido estampado no outro é algo fortemente ameaçador. Para a psicanálise, a sensação de nojo atesta exatamente isto: o contato com um objeto que gera uma forte excitação, mobiliza um desejo; sendo este objeto inaceitável ao conjunto representativo que constitui o Eu naquele dado momento, a excitação terá seu sinal trocado de atração para aversão. Algo que não tocasse algo muito profundo em nós causaria indiferença, não aversão. Na medida em que aquilo que é aceitável pessoal ou socialmente se transforma, há uma tradução: coisas aceitáveis num dado momento podem passar a ser repudiantes em outro e vice-versa. Dentre certas definições do que é tolerável ou não, hoje, aqueles que são mais velhos com frequência podem dizer a expressão: “antes, podia”. Ao longo do tempo, piadas ou preconceitos arraigados socialmente, ao ponto de terem se tornado invisíveis, tornam-se agora inaceitáveis. Isto não se dá necessariamente num sentido de ampliação ou progresso, mas no sentido de criar novos espaços de possibilidade do que seja aceitável, em detrimento de outros. Novas definições do que é normal se impõem, de forma conjuntural.

Os vetores do jogo de forças sociais podem gerar um campo relativamente estável, mas que vai sendo repuxado pela variação das forças que

sobre ele atuam. Embora haja um discurso muito difundido pela aceitação progressiva da diversidade de comportamentos, etnias e gêneros, não estamos vivendo de fato uma simples ampliação de possibilidades e espaços, mas sim um redirecionamento, com a criação de novos campos de inclusão e exclusão. Pessoas que viam suas opções oprimidas por uma ordem vigente anterior não querem simplesmente ter direito a voz, mas o direito de tolher as vozes que lhes oprimam. O cobertor é curto para cobrir uma área, outra fica descoberta. E é óbvio que aqueles que tinham espaço e voz veem seu território invadido e reagem em protesto, buscando retomar a posição anterior.

Este é o protesto embutido no *Antes, podia*. Ana Paula Cortat (2015) publicou um artigo com este nome na revista *Meio & Mensagem*. O artigo foi muito difundido no meio e problematiza a linguagem arcaica e inaceitável que permanece corrente na publicidade, quando muitos setores da sociedade se transformaram. Eis sua conclusão:

Ainda estamos olhando para o que fazemos acreditando que não deixamos resíduos na sociedade. Será que precisamos de leis que nos digam que não podemos sexualizar crianças? Estimular a violência contra mulheres? Estimular ou legitimar qualquer tipo de fobia? Ainda usamos o acaso, a ignorância, a não intencionalidade para justificar nossa falta de contato com a realidade e nossa falta de consciência. Não dá mais. Chega. Definitivamente, isso não pode. (CORTAT, 2015)

Importantes transformações culturais trouxeram o imperativo de preservar identidades e não as submeter a formas de opressão que nos pareciam, pelo poder do hábito, naturais. O século XXI tem sido o cenário de lutas acirradas por parte de grupos identitários que, a cada movimento, afetam outros grupos – agora tomados como conservadores – que se veem ofendidos ou invadidos e reagem proporcionalmente a seu sentimento, retroalimentando a invasão e gerando ódio. Isto se dá pelo simples fato de cada entidade existir e ocupar espaço, mesmo que não haja uma intenção provocativa; o que por vezes também acontece, é claro. Nossa simples existência já nos coloca em posição de afetar o outro, e vice-versa. Não há dúvida de que haja algo de positivo nestas afirmações de si e na recusa por aceitar opressão, mas passamos a pagar o preço do atrito gerado por isto. Para que não corrêssemos o risco de ofender ninguém, por outro lado, precisaríamos nos anular ou nos fechar.

Este é o problema daquela meta politicamente correta de procurar prevenir que uma expressão possa vir a ofender alguém. Como ninguém está disposto a se aniquilar, grupos cada vez mais fechados se formam, evitando expor os conflitos, procurando se “purificar” e não se misturar. Esta direção gera feudos e mônadas e não uma comunidade mais plural: um aglomerado de individualidades avessas umas às outras. Isto não é convívio com a diversidade: é a vitória da intolerância.

A tolerância mútua depende de mediação social

Vimos até aqui, em termos básicos, como as origens da tolerância possuem relação com a própria constituição do Eu, assim como com as mudanças que as fronteiras entre o Eu e o não-Eu sofrem. Passemos agora a estender a questão para uma dinâmica de relação grupal, desde uma perspectiva psicanalítica. Ao longo da vida, a dinâmica inicial da formação da mente com a cisão Eu/ bom-Outro/mau se replica na formação dos grupos familiares e de pertinência. A convivência em grupos onde encontramos acolhimento, proteção ou amizade gera atritos normais. É difícil lidar com a ambivalência afetiva: amamos e odiamos ao mesmo tempo as mesmas pessoas. E o mecanismo para preservar aqueles que amamos de nosso ódio é, uma vez mais, a projeção da agressividade em outros grupos.

Estar em um grupo e falar mal de outros grupos é um forte componente de coesão. Criamos intimidade, cumplicidade, afirmamo-nos como superiores e conseguimos “queimar” nossa hostilidade interna voltando-a para fora. Assim, cada entidade identitária (pessoa, família, tribo, grupo de trabalho, esporte, religioso, etc.) afirma-se ante e anti um outro grupo, depósito projetivo de todos os males. Nossas imperfeições e insuficiências, a frustração com o mundo que não se dobra aos nossos desejos, tudo é atribuído à ação incompetente ou malévola do grupo adversário. Damos forma antropomórfica ao vazio e ao infortúnio.

Freud forjou a expressão “narcisismo das pequenas diferenças” para descrever como elegemos nossos inimigos privilegiados. Eles são escolhidos por identificação: alguém de nosso tamanho e parecidíssimo conosco:

Certa vez discuti o fenômeno de justamente comunidades vizinhas, e também próximas em outros aspectos, andarem às turras e zombarem uma da outra, como os espanhóis e os portugueses, os alemães do norte e os do sul, os ingleses e os escoceses etc. Dei a isto o nome de “narcisismo das pequenas diferenças”. (FREUD, 2010, v. 18, p. 81)

Não nos afirmamos ante alguém muito maior ou menor do que nós mesmos, mas ante semelhantes. Meu líder encarna meu Eu ideal: onipotente e perfeito como um dia se acreditou ser, até a realidade se impor e criar uma noção de nossos alcances e limites (FREUD, 2011, v.15, p. 91). Os membros do grupo se irmanam justamente por compartilharem a idealização ao mesmo objeto.

Este é o caminho do convívio social e das negociações, em medida motivadas pelo medo do abandono e da solidão. São os pactos sociais descritos por Freud e Hobbes (ENRIQUEZ, 1990), por exemplo. Para ambos, aliás, a primeira motivação para o convívio social é o medo de morrer. A consciência de nossos limites e o destino inevitavelmente mortal da pura luta por nos

impormos em busca de poder e prazer. Para a psicanálise, isto é instituído pela função paterna, no complexo de Édipo. A criação do laço simbólico é correlata ao fim da idealização de si e do outro, com o nascimento do vazio e da condição de relação real com o outro. É por este caminho que nos descolamos dos processos primários de busca por prazer e entramos no caminho da experiência política. Renúncia ao prazer imediato, inclusão no laço social, garantias básicas de proteção por parte do grupo, caminhos disponíveis para prazeres possíveis. O processo é frustrante para quem se acreditava onipotente; além disso, deixa restos reprimidos e paga-se o preço por eles sob a forma de neurose.

Para que este processo se consuma, é necessário que a posição simbólica se instaure com autoridade e justiça: todos devem ser iguais perante a lei para que o pacto funcione para indivíduos que, a princípio, querem tudo para si. Os indivíduos todos devem ser iguais entre si, mas todos querem ser dominados por um só. Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e um único, superior a todos eles – “esta é a situação que se acha realizada numa massa capaz de subsistir” (FREUD, 2011, p. 83). De uma situação primitiva de domínio por um ser mais forte, passou-se à instituição da instância simbólica que intermedeia as relações entre os membros do grupo. A autoridade provém da condição de que ela se mostre justa e impessoal e cada um possa confiar nela. Quando a autoridade falha, quem ocupa o lugar de poder muitas vezes apela para o autoritarismo, ou seja, para a força. A autoridade se ancora no simbólico, o autoritarismo no imaginário e no real. Assim, o acesso à dimensão simbólica proporciona um distanciamento relativo da experiência imediata, o que produz um efeito ambivalente: de um lado “perdemos o paraíso” da crença em certezas e onipotência; de outro, ficamos a salvo da onipresença persecutória de um outro maléfico. Sofremos com a falta, mas nela desfrutamos do privilégio da solidão.

Nossa terceira hipótese se apresenta aqui: caso haja, no exercício da força, característico da função paterna, a suspeita de que ela não esteja agindo de acordo com o que é justo e válido para todos, aquela força será vivida como pura violência e exercício de gozo sádico. Aquele que a sofre não irá renunciar ao seu prazer imediato em função de um pacto simbólico, mas estará sob uma situação de terror. A figura paterna sem autoridade simbólica e agindo de acordo com seu interesse não irá operar uma castração simbólica, mas sim uma mutilação real; não exercerá a função paterna, mas a de mãe má persecutória (SANTI, 2004).

Penso que esta tensão pode ser acompanhada na Operação Lava Jato: do que se trata? De uma tentativa inédita de rever a cultura de corrupção arraigada do país ou de uma perseguição arbitrária a um grupo específico? Trata-se de arbítrio jurídico ou de uma arbitrariedade policial? Autoridade ou autoritarismo? Estamos procurando a construção de um novo pacto social ou nos vingando do Partido dos Trabalhadores, que ousou chegar

ao poder? Mesmo que se trate do primeiro caso, aqueles que são acusados e não veem autoridade no processo procurarão desqualificá-lo e atacá-lo, procurando fazer com que pareça o segundo caso (perseguição, como na expressão recorrente: “vazamento seletivo de informações do processo”).

Penso que há uma séria crise de autoridade simbólica; inclusive porque é um negócio seguro buscar defeitos e falhas morais nos outros. Como instaurar um termo simbólico compartilhado? Quando, no fim dos anos 1970, o antropólogo norte-americano Christopher Lasch (1982) forjou a expressão “cultura do narcisismo”, imaginou-se que se tratasse de uma referência à nossa vaidade e individualismo. Mas, para a psicanálise, há muito mais implicado nisso: justamente numa falha do processo edípico numa dimensão social e na permanência de um modo mais primitivo de experiência. Como nova hipótese, aqui se encontram os dois processos: de um lado, o individual de passagem do narcisismo (renúncia às fantasias de onipotência) e entrada no mundo da falta e do desejo; de outro, o processo social de ultrapassagem de um estado de individualismo bruto para um pacto social, mediado por uma instância simbólica (FREUD [1930], 2010, p. 62). Operado o complexo de Édipo, entramos no mundo da cultura e dos prazeres possíveis: passamos a sofrer com o sentido de falta e insatisfação, mas adquirimos o benefício da capacidade de estarmos sós. Onde não se instale a falta, operada pelo que chamamos de castração simbólica, ficamos entregues a um excesso de presença, com idealizações de figuras acima de qualquer possibilidade de falha ou crítica e à mercê de inimigos odiosos a nos perseguir.

Socialmente, vivemos uma forte crise nesta instauração do simbólico. Ante a falta de confiança numa instância simbólica, qualquer um que procure se afirmar como autoridade a demandar por renúncia às nossas idealizações será percebido como um ser autoritário e agressivo. Esta presença será vivida como algo que quer cortar meu prazer, suspeitar de minhas referências, ferir meu narcisismo; mas só o meu, não o dos outros, meus adversários. Com a dificuldade de que alguém ocupe uma posição de distanciamento e intermediação simbólica reconhecida por parte significativa da sociedade, as figuras de autoridade são vividas como “autoritárias”, perseguidoras.

Neste capítulo, tenho procurado sustentar a ideia de que a capacidade de tolerância entre as pessoas depende de uma intermediação simbólica social. Sua ausência entrega cada um a um sentido de desproteção, defesa e persecutoriedade. A desautorização das instâncias simbólicas parece ser uma receita segura para a formação de milícias coesas, fanáticas e, portanto, violentas. Com a corrosão destas e de demais figuras de autoridade, parece restar um “cada um por si”. E fanáticos de lado a lado se aglutinam em tom de guerra, e planejam suas manifestações. Militantes a militar ganham novo ânimo.

Centrar as atenções no “nós contra eles” nos ajuda a todos a mantermos afastada uma realidade bem mais dura e difícil. Da mesma maneira,

em estado de guerra e na urgência em se garantir a própria sobrevivência, não é possível pensar, fazer autocrítica ou qualquer coisa do gênero. Talvez haja até uma convivência coletiva em se manter o estado de urgência. Todos ficam poupados do doloroso exercício de refletir sobre si e sobre as próprias formas com que estão implicados nas situações de crise.

No campo político, os grupos partidários majoritários hoje no Brasil (que tanto se comparam em apontar a corrupção um do outro, e são incapazes de uma autocrítica, atribuindo qualquer acusação a eles como “motivação política”), há trinta anos viviam sob o pacto da Nova República, contra inimigos em comum. Paradoxalmente, com a vitória daquela causa, passaram a se digladiar intolerantemente pelo poder. O resultado foi o esgarçamento daquele pacto simbólico, o que, ao que tudo indica, contribuiu para nosso regime de guerra e intolerância. Com isto, aliás, a “Velha República” ressurgiu. Tudo leva a crer que só ante um novo medo ou ideal em comum e reconstituição de um pacto simbólico poderíamos sair do impasse em que nos encontramos. Isto independente dos atores do pacto social anterior que, aparentemente, perderam em boa medida a representatividade popular. A tolerância mútua também é constituída pela mediação simbólica social.

“Como curar um fanático”: notas finais

Nesta parte final do capítulo, vale uma menção ao livro de Amós Oz: *Como curar um fanático*, lançado ao final de 2015, no qual o autor estabelece algumas ideias que dialogam fortemente com os desenvolvimentos anteriores sobre a questão da intolerância: aqui se encontram a questão da cisão Eu/não-Eu, a ameaça representada pelo Outro, a tensão das fronteiras e a necessidade de estabelecimento de intermediações simbólicas. A adesão do fanático a ideias e valores que lhe são sagrados torna-o um intolerante em potencial.

Segundo Oz (2015), hoje o embate mais importante não se dá entre esquerda/direita, machismo/feminismo, Israel/Palestina ou qualquer outra polaridade de identidade cultural ou ideológica. O embate crucial é contra os fanáticos, existentes transversalmente em qualquer grupo identitário. É a certeza absoluta do fanatismo que o leva à arrogância de buscar “salvar”, “educar” ou, caso falhe na missão, aniquilar quem não compartilhe de seus valores. Da mesma forma, qualquer um que aponte críticas à posição do fanático é visto como um inimigo que o quer destruir; o que o torna objeto legítimo de ódio. Se eu tenho certeza, quem pensa diferentemente de mim não é apenas diferente, mas errado. Pode soar como “relativismo” a opção por abstrair o mérito intrínseco de cada lado de um conflito. Mas não se trata de pregar o “relativo”, e sim de focar a atenção nas formas de “relação” com o outro. Meu foco, portanto, não está colocado no que é ou não tolerável, mas em analisar como nos relacionamos com quem se apresenta como outro.

O fanatismo não permite acordo ou compromisso: como ele só repousaria na eliminação da diferença, o que é improvável, ele impõe um interminável e infrutífero “nós contra eles”. Há formas de relação com o outro que se baseiam em alguma capacidade de autocrítica e capacidade de compreender a posição do outro (empatia). Com esta premissa, Oz trata da delicadíssima relação entre Israel e Palestina: como israelense, ele é capaz de conceber que o conflito não se dá entre um lado certo e um errado, mas entre um certo e outro certo, desde a perspectiva de cada um. Isto não o torna menos israelense e defensor de suas posições.

O tema das palestras de Amós Oz me parece o mais atual e necessário possível, quando tantos grupos buscam, em sua válida autoafirmação, calar aqueles por quem se sentem oprimidos. Sofrer ou ter sofrido a opressão parece fornecer uma “cota” de revide violento, o que simplesmente inverte a direção da violência, realimentando-a. Pregar a liberdade de expressão ou a aceitação da diversidade não pode se reduzir a pleitear a aceitação da própria expressão, mas sim estar disposto a brigar pela expressão de pessoas e ideias com as quais não me identifico e, mesmo, discordo.

Os remédios propostos pelo livro parecem singelos, mas vão à raiz da questão: curiosidade e humor. Fanáticos não possuem um ou outro, assentados que estão sobre sua verdade e causa messiânica de salvar o mundo, que funciona como fetiche, como já vimos. Trata-se da instauração de uma mediação simbólica. A curiosidade já implica uma atitude de abertura e interesse pelo novo e pela diferença, na consciência de que aquilo que é sabido não é tudo. E o humor implica um distanciamento do imediato, a capacidade de não se levar plenamente a sério, a capacidade de reflexão (sobretudo naquele tipo de humor no qual rimos de nós mesmos). E é com uma boa dose de humor irônico que Oz diz que o fanático é o verdadeiro altruísta: ele pensa mais nos outros do que em si.

Contra o fanatismo, o caminho parece ser a busca por mediações e compromissos, o que implica renúncias. Oz toma o caminho de Freud em suas concepções sobre nossos conflitos psíquicos e como lidamos com eles. Ante o sofrimento e a frustração, qualquer um pode ter o impulso de aniquilar aquele que lhe pareça o responsável por nossos limites. Ambos os autores sabem que, afinal, a alteridade não pode e não deve ser aniquilada. Mesmo o eventual desaparecimento do outro não restituiria a onipotência fantasiada originalmente pelo Eu.

Para Oz e Freud, viver dói e é na companhia dos demais humanos igualmente frustrados e em conflito que conseguimos criar uma condição para suportar e desfrutar a vida. Alguma meta consistente em comum pode nos irmanar.

Em conclusão ao trabalho sobre o livro de Oz, restou uma dúvida irônica: pela própria definição de Amós Oz, o projeto de curar um fanático não teria então ele mesmo uma inspiração... fanática?

A intolerância é uma forma de desaguar nossa agressividade e frustração; é também uma forma de nos apegarmos a ideais perante a realidade que não cede ao nosso desejo e nos informa, a todo instante, que há um outro em nós. Um outro que repudiamos e expulsamos sobre os outros a quem, por isto, sentimo-nos autorizados e liberados para atacar. E isto se torna mais agudo quando não acreditamos contar com alguma instância de justiça ou mediação para regular as relações. Procuramos desenvolver uma linha argumentativa na qual se parte da intolerância como defesa de um Eu em formação ou acuado, em busca de uma delimitação entre o Eu e o Outro; neste movimento de fronteiras movediças, projetamos sobre o outro tudo o que há de mau para que possamos nos identificar com o que seja bom.

Chegamos a uma dimensão propriamente política na qual trabalhamos a ideia de que é imprescindível uma mediação simbólica entre o Eu e o Outro, um distanciamento relativo que nos preserve da experiência primitiva de estarmos sendo atacados pelo outro. Assim, surgem as noções de justiça, empatia e humor como antídotos à intolerância.

Quando pensamos em intolerância, pensamos na intolerância dos outros, naquela que sofreremos. Acorados em nossa onipotência infantil imperfeitamente superada, reclamamos ser tolerados, termos mais espaço e voz. Nesta dimensão, não nos percebemos no próprio jogo do poder, ao ocupar espaços e constranger o outro. Só nos damos conta da violência deste jogo quando sofreremos a invasão ou a perda de lugar debitada a um outro. Uma reflexão só merece este nome se formos capazes de nos incluir nela, e não apenas falarmos com distanciamento, supostamente objetivo, das fraquezas dos outros.

O grande desafio mental é identificarmos nossos próprios pontos cegos e sagrados: a intolerância que exercemos. O que temos adiante é a necessidade de seguirmos nos confrontando e estudando questões relativas à identidade e à alteridade em nosso ambiente contemporâneo, às modalidades que a vida política assumirá, às composições que os conflitos e jogos de força assumirão. Nosso trabalho de reflexão é vivo e combate os fanatismos quando retorna às nossas relações humanas e as transformam.

Referências

CORTAT, A. P. *Antes, podia. Meio & mensagem*. Disponível em: <https://grupodeplanejamento.com/2015/11/06/artigo-antes-podia-por-ana-cortat/> Acesso em março de 2016.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FREUD, S. (1930). O mal-estar na civilização. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1921). Psicologia de massas e análise do eu. In: *Edição standard brasileira*

das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. vol. 15 (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. (1924). Neurose e psicose. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. vol. 16 (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KLEIN, M. (1921-1945). Amor culpa e reparação: e outros trabalhos. In: *Obras Completas de Melanie Klein*. vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Notas sobre alguns mecanismos esquizóides. In: *Obras Completas de Melanie Klein*. vol. 3, 4. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

OZ, A. *Como curar um fanático*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SANTI, P. L. R de. A paranoia como crise da autoridade: ou, não é só porque você é paranóico que não tem ninguém lhe perseguindo. *Psyche* (São Paulo), v. 8, n. 14, p. 123-146, dez. 2004 . Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382004000200008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 set. 2016.

_____. Consumo e desejo na cultura do narcisismo. *Comunicação, Mídia e Consumo*, (São Paulo) v. 2, n. 5, p. 173-204, nov. 2005.

_____. *Eu e o outro na cidade. Ensaios psicanalíticos*. São Paulo: Zagodoni, 2016.

AS LIGAÇÕES SEM FIO NO CONSUMO CONTEMPORÂNEO.

Análise da relação do sentimento de solidão na sociedade do consumo desenfreado

CAROLINA PETERS FERRÃO / PEDRO DE SANTI

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) tomou como exemplo o surgimento de uma nova categoria na sociabilidade contemporânea, aquela de espaços “públicos, mas não civis”, cuja principal característica “é a dispensabilidade de interação”. Neste contexto, as mídias sociais tornaram-se esses espaços “públicos, mas não civis”.

Bauman, na obra *Vida para consumo*, destaca que a internet criou “espaços que estabelecem as ligações que conectam os seres humanos e se erguem as cercas que os separam” (2008, p. 19), mas, ao mesmo tempo, gerou também um afastamento nas relações presenciais entre os sujeitos. Diminuindo o distanciamento do alcance tanto das relações quanto do consumo e aumentando o espaço que se estende entre os indivíduos.

Esse espaço se alonga até no modo como a geração atual consome: esta possui maior subjetividade e valores simbólicos, além de não ser mais necessário o contato direto entre o transmissor e o receptor. Com isso, “no caso da subjetividade na sociedade de consumidores, é a vez de comprar e vender os símbolos empregados na construção da identidade” (BAUMAN, 2008, p. 23). O que remete aos aspectos simbólicos das relações materiais encontrados no “fetichismo da mercadoria” de Karl Marx, que ignora a interação humana por trás do movimento das mercadorias, e essas passam a ter um valor simbólico atribuído aos valores subjetivos da sociedade.

Assim, partindo do pressuposto de que todos consomem, é necessário compreender a lógica e a definição do consumo, pois existem várias definições diferentes dependendo da área de atuação. As definições abordadas ao longo deste capítulo estão relacionadas com a definição de consumo de-

rivada do marketing, da sociologia e da psicologia. Logo, para analisar o consumidor, sua consciência e sua necessidade, é primordial compreender os valores simbólicos e como as relações se constroem sob uma perspectiva material.

Com isso, entender o sujeito contemporâneo, como Jurandir Freire Costa analisa, é aprofundar-se nos sintomas exibidos por ele, que a seu ver são “o desconforto em viver, a ansiedade crônica, a apatia, a depressão permanente, as agressões ao próprio corpo e a compulsão consumista” (FREIRE COSTA, 2004, p. 10). Essa análise possibilita identificar qual a origem das organizações simbólicas, que, nesse caso, é possível perceber que os indivíduos possuem muitos anseios que são supridos por válvulas de escape, como, por exemplo, o consumismo. A partir desta percepção, é necessário identificar a distorção da necessidade e a provável perda da identificação do desejo que é envolvido pela falta. Desse modo, o desejo se propaga pela busca de uma imagem e um estilo de vida ideal, que narcisicamente se propaga pela mídia, criando com isso a necessidade de manter algo sempre contínuo e inatingível. Logo, o indivíduo passa a acreditar que ele é a imagem construída pelas suas aquisições e se volta para a busca pela perfeição. Assim, o sujeito consome não apenas objetos/serviços, mas o próprio corpo; “na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar” (BAUMAN, 2008, p. 20). Com isso, tornam-se reféns dos seus desejos, e passam a consumir a si mesmos, distanciando-se do outro e criando uma nova relação que vai contra a construção da sociedade. Isso faz com que a semelhança dos objetos de consumo e dos consumidores não seja por acaso, como visto no trecho da obra de Bauman:

Os encontros dos potenciais consumidores com os potenciais objetos de consumo tendem a se tornar as principais unidades na rede peculiar de interações humanas conhecida, de maneira abreviada, como “sociedade de consumidores”. Ou melhor, o ambiente existencial que se tornou conhecido como “sociedade de consumidores” se distingue por uma reconstrução das relações humanas a partir do padrão, e à semelhança, das relações entre os consumidores e os objetos de consumo. (BAUMAN, 2008, p. 19)

A partir da compreensão de que os seres humanos são movidos por interações sociais e que o consumo deriva das relações de trocas que ocorrem desde os primórdios da humanidade, a nova forma de consumo, que é virtual, traz consigo uma forma inovadora de relação social. As relações por “rede”, que transformaram o contato em imagens, possibilitando a criação de um imaginário inalcançável, associado sempre à perfeição. Essa forma de se relacionar com o externo, dentro de toda forma de instituição na sociedade, é também implementada na cultura. Com isso, o indivíduo se vê cada vez mais cercado de estímulos que passam um sentimento de preenchimen-

to, e ao mesmo tempo geram uma maior dificuldade de se ficar sozinho. Pois a sensação de estar vivenciando a vida dos outros e de expor a sua pela internet faz com que o contato interno se torne algo mais doloroso e menos acessível.

Para tal compreensão, é preciso entender que a cultura humana se desenvolveu de maneira somática, e os comportamentos sociais são regulados pelos hábitos. Logo, isso possibilitou o sentimento de solidão quando os sujeitos não se relacionam uns com os outros. Assim é comum, em um mundo de muitos, para os indivíduos contemporâneos a ideia de ter tudo em mãos e ao mesmo tempo não ter nada concreto, gerando uma nova demanda que é suprida pelo consumo (FREIRE COSTA, 2004). A partir disso, a fala de Walter Benjamin, em um de seus textos, caracteriza a vida subjetiva atual:

O vestígio é o aparecimento de uma proximidade, por mais distante que esteja daquilo que o deixou. A aura é o aparecimento de uma distância, por mais próximo que esteja daquilo que a suscita. No vestígio, apossamos-nos da coisa; na aura, ela se apodera de nós. (BENJAMIN, 1994, p. 226)

O ser social é provido do passado e do presente: o vestígio engloba as percepções do passado, e a aura verifica os pensamentos da construção do futuro, que distancia as relações dos indivíduos sociais. O mesmo ocorre com a reorganização dos aspectos tradicionais, que são conhecidos e ao mesmo tempo incorporados nas gerações futuras, sendo apoderados pelas construções das inovações dos momentos. As inovações modificam também as conexões e os meios de comunicação, logo, interferem no núcleo da sociedade, que são as relações sociais. Os seres sociais são tomados pela necessidade de consumir o que lhes é ofertado, e o que seus olhos têm de ver diariamente, incitados ao novo, sem a proximidade do entendimento (FREIRE COSTA, 2004).

A respeito da relação social e do consumismo, é possível perceber que o consumo se torna um ambiente de base da construção subjetiva, tomando como perceptiva norteadora “a ideia de que os impulsos, fantasias e a própria identidade pessoal não sejam substâncias puras, naturais ou inatas, cuja expressão legítima seria distorcida pela cultura” (SANTI, 2011, p. 30). Logo, a ideia de consumo pode ser entendida como uma procura de objetos mais legítimos e originais na forma de desejo. Neste sentido, a percepção de cultura de massa e a indução trazida por ela trouxeram uma construção nova de sociedade, assim como a transposição das ideias de maneira mais enfática e persuasiva. Logo, os sujeitos sociais passam a buscar o reconhecimento do outro e o sentimento de fazer parte de um grupo, que hoje esses grupos, muitas vezes, são virtuais. Com isso, os indivíduos buscam o sentimento de completude atrelado ao prazer, que pode ser encontrado no consumo. Como em uma frase de Christian Ferrer, na obra *Consumo de espetáculos e felicidade obrigatória: técnicas e bem-estar na vida moderna*: “Queremos extrair

das imagens uma cota de magia e, por causa dessa fé que depositamos na boa vontade do visível, o mundo se renova dia a dia” (2010, p. 178). Assim, a citação remete à alienação ocorrida por conta dos estímulos visuais e sensoriais que retiram a conexão e a vivência do indivíduo, na qual as mudanças acabam ocorrendo dia a dia sobre as telas e não mais sobre seu mundo real. Logo, a revolução cultural modificou a maneira como o indivíduo se relaciona e se posiciona diante o mundo, passando a ter hoje à sua frente sempre uma tela, que o conecta ao distante e o desconecta do presente.

Desde a Modernidade, o consumo se apoia na subjetividade humana. Como abordado pelo autor Pedro de Santi, em sua obra *Desejo e adição nas relações de consumo* (2011), o consumo, a partir de uma perspectiva psíquica do ser, é um fenômeno complexo que envolve o comportamento, a economia e a dinâmica social. Assim, para tal análise é preciso compreender que consumo não é apenas a aquisição de bens, produtos ou serviços, mas também de relações, da mídia, do ar e até da comida. Logo, o consumo é o lugar de colocação das questões existenciais mais básicas do homem contemporâneo. Na mesma direção, diz Bauman:

Os encontros dos potenciais consumidores com os potenciais objetos de consumo tendem a se tornar as principais unidades na rede peculiar de interações humanas conhecida, de maneira abreviada, como “sociedade de consumidores”. Ou melhor, o ambiente existencial que se tornou conhecido como “sociedade de consumidores” se distingue por uma reconstrução das relações humanas a partir do padrão, e à semelhança das relações entre os consumidores e os objetos de consumo. (BAUMAN, 2008, p. 19)

Existem vários tipos de subjetividade fundamentadas no início da Modernidade, dentre elas, a subjetividade reflexiva. Esta subjetividade inicia-se com a perda de referência do homem no Renascimento, e com isso, o homem é entregue a si mesmo, como único ponto de apoio. Nesse vazio, ele possui a obrigação de construir para si mesmo um sentido na vida. Dessa maneira, é gerada uma angústia quanto ao modo de conduzir a própria vida, sobre as pressões das normas sociais e os preceitos de certo e errado. Nesse modelo reflexivo, o homem adquire sua própria autoconsciência e se tem como objeto de reflexão, na qual cria a vontade e a possibilidade de transformar a si mesmo. Com isso, melancolia, ansiedade, ironia e solidão são características dessa forma de subjetividade que surgiu no Renascimento (SANTI, 2011).

Os seres neste estado de subjetividade reflexiva são o que a psicanálise denomina neuróticos, o que no senso comum são considerados “pessoas normais”. São sujeitos sociais que possuem conflitos internos, sofrimento psíquico, mas são relativamente capazes de encontrar um lugar para si em um mundo com poucas referências externas. Assim, esses seres entram em monólogos internos, construindo um mundo de fantasias e valores. Logo, quando o indivíduo entra em contato com seu semelhante, ele tende a iden-

tificar sua referência no outro; porém, “A violência não provém apenas da negatividade, mas também da positividade, não apenas do outro ou do estranho, mas também do igual” (BYUNG-CHULAN, 2014, p. 15). Isso faz com que o igual também gere vazios e uma contradição dentro do indivíduo que busca sempre ser reconhecido.

Essas duas temporalidades se opõem entre sociedades tradicionais e modernas. Na sociedade tradicional, os esquemas coletivos e sociais dão conta da experiência humana. Já nas sociedades modernas, há o surgimento do sujeito moderno, que se crê livre, centro do mundo, dono de um mundo interior rico e único; vê-se como um prestador de serviços e fonte de força de trabalho, mas com direito a uma vida privada e inviolável. O sujeito contemporâneo consome a si mesmo; por meio das mídias sociais, ele cria um espaço de poder se formular e se mostrar para o outro dentro da sua própria subjetividade. O consumo nas relações sociais é derivado de uma necessidade de encontro do seu eu individual e de mostrar ao outro o eu que o indivíduo cria de si mesmo. Isso gera a percepção de um mundo sustentado sobre a noção de sujeito.

Assim, a partir da Modernidade, os seres humanos buscam por meio da subjetividade alcançar a liberdade e a reflexão. O “eu” quebra todos os seus laços tradicionais e passa a pretender viver em busca de sua realização pessoal (SANTI, 2011). Essa necessidade de sentir-se livre e ao mesmo tempo estar em busca de uma realização pessoal relaciona-se com a hiperatividade que impede que o sujeito tome contato consigo mesmo, pois, estando sempre em ação, o sujeito se torna vulnerável à sensação de solidão. Ao não tomar contato com o seu “eu” próprio, as relações com os outros acabam se tornando as relações consigo mesmo, e quando o outro não está mais presente, o vazio se torna algo insuportável:

Eu não só vejo simplesmente o outro, mas eu próprio sou o outro e “o outro torna-se igualmente eu” (...) No tornar-se menos do eu, desloca-se o peso do seu eu para o mundo. (BYUNG-CHULAN, 2014, p. 7)

Logo, o mundo contemporâneo é constituído por uma necessidade de que tudo seja instantâneo, do acesso até a obsolescência. Dessa maneira, as experiências se tornam mais voláteis e não estruturadas. Tudo envelhece muito rápido; é uma velocidade atordoante da circulação, da reciclagem, da acumulação e substituição voltados ao maior ganho, seja ele em uma empresa, como forma de lucro, ou pessoal, na qual o indivíduo se sente na vantagem ou sob alguma vantagem (SANTI, 2011).

Na contemporaneidade existe uma diminuição nas restrições do desejo e na obediência até então encontrada na Modernidade. Com isso, a nova cultura impõe ao sujeito contemporâneo um imperativo de gozo imediato, gerando com isso os vícios e as compulsões que criam um novo modelo de consumo:

Um mecanismo de defesa característico da perversão: a recusa. Ela implica uma divisão da mente em duas atitudes dissociadas: uma delas entra em contato com informações e limites dos dados da realidade; a outra desqualifica as consequências daqueles dados de realidade e autoriza a pessoa a fazer valer seus desejos de forma imediata. (SANTI, 2011, p. 95)

Logo, a recusa é uma maneira do sujeito mesmo consciente do motivo de sua aquisição e da forma que ela é feita, às vezes cobrando preços abusivos ou então formas de pagamentos que enganam o cliente, desqualificam um dado da realidade para justificar sua compra. Como é o caso do pagamento “a prazo sem juros”, no qual os juros já estão embutidos no preço e esse não muda para o pagamento a vista e mesmo o cliente, ciente disso, adquire o produto e legitima a realização do seu desejo seja ele qual for (SANTI, 2011).

Assim como a recusa, os vícios também legitimam suas ações associadas ao seu desejo por meio da fala, “Eu paro quando quiser”, mesmo que essa afirmação não seja verdadeira. Mas são essas falas que fazem com que a pessoa se permita a continuar seu vício, podendo esse ser em drogas, consumo ou qualquer outro tipo. No caso do consumo, as ofertas são sempre uma justificativa para ter um gasto extra e poder obter aquele objeto de desejo, mesmo que esse não seja necessário ou realmente esteja com um preço bom, a aquisição se torna algo necessário para a construção simbólica do sujeito social. Esses tipos de comportamento fazem parte do vício e geram uma falsa sensação de controle para o indivíduo.

Através de cartões de crédito, parcelamentos “supostamente” sem juros, facilidade de compra pela internet e coisas assim desenvolvem a sensação de onipotente, de que podemos ter acesso ao que quer que se queira imediatamente. (SANTI, 2011, p. 99)

O homem contemporâneo é o sujeito do crédito e do consumo compulsivo, voltado ao gozo instantâneo, ele deixa de pensar no futuro, como no caso do homem moderno descrito por Freud e Weber, e se estrutura conforme seus desejos. “Pelo computador, onde quer que se esteja, pode-se adquirir bens de consumo do mundo inteiro, de passagens aéreas à reserva de hotel, etc.”. (SANTI, 2011, p. 99). O indivíduo parece perder seus limites e condições de autocontenção e se torna dependente de uma estrutura externa que lhe dê contornos. Só o limite do crédito pode conter este impulso.

A compreensão dos vícios e das adições é algo muito estudado na psicanálise e na psiquiatria. Entre os vícios, é possível encontrar uma dinâmica em comum. Sua compulsividade e dependência estão atreladas a comportamentos repetitivos, plenos de ansiedade e que ocupam grande parte da energia do indivíduo. A partir dessa compreensão, foi possível encontrar

novos vícios, como a compulsão alimentar, em internet, sexo, ginástica, trabalho, consumo, entre outros.

Os jovens se mostraram pragmáticos, focados no momento presente. É nesse sentido que o uso do termo “sonho” parece inadequado. A ideia é mesmo a de que os jovens são muito concretos e imediatistas, pouco sonhando. Eles estão preocupados em ultrapassar as barreiras da necessidade primária. A inclusão no universo profissional é uma preocupação primária. (SANTI, 2011, p. 103)

Os jovens vivem ligados ao mundo pela internet, o que possibilita uma maior acessibilidade e traz também um isolamento. A internet mudou os mecanismos de comunicação e relacionamentos, interferindo no modo como o sujeito se comporta dentro da sociedade. Para o homem contemporâneo, existem dois mundos: o virtual e o concreto, que às vezes se misturam, mas na maioria das vezes se distinguem tanto na sua maneira de interagir como de se expressar. Isso faz com que seja possível que o indivíduo tenha personalidades distintas nos dois espaços: o virtual e o físico. A criação de um perfil virtual abriu portas para que os sujeitos criem personagens deles mesmos. Essa necessidade de criar um novo perfil de si mesmo parte do desejo de controle do eu.

Ao analisar o significado do ciberespaço para os homens, parece que o digital fluido, em constante mutação, nunca se estabiliza. Mas esse próprio pensamento é paradoxal em si, pois a velocidade de transformação é em si mesma uma constante da cibercultura: “A dificuldade de analisar concretamente as implicações sociais e culturais da informática ou da multimídia é multiplicada pela ausência radical da estabilidade neste domínio” (BAUMAN, 2008). A aceleração é tão generalizada e imediatista que até os mais “ligados” não acompanham todas as transformações desse espaço construído pelo coletivo, que possui sempre a manifestação de um “outro” ameaçador. Que faz com que todos se encontrem em maior ou menor grau de desapontamento dentro desse espaço virtual e frenético de informações, já que ninguém pode participar ativamente da criação das transformações do conjunto de especialidades técnicas, nem mesmo seguir essas transformações de perto: “É o processo social em toda sua opacidade, e a atividade dos outros que retornam para o indivíduo sob a máscara estrangeira, inumana da técnica” (LEVY, 1999).

A base do funcionamento do desejo parte de uma experiência de desconforto, inquietude e falta; essas sensações acabam se conectando a um objeto que tem seu acesso ou posse fantasiada como a que possui o poder de dar fim ao incomodo. Com isso, o objeto se torna desejado e ansiado como forma de solução. Quando o prazer é conquistado, ao longo do tempo esse se arrefece e tende a não poder mais ser obtido da mesma maneira, seja ela por meio de um objeto ou uma ação, que agora é acessível.

Desse modo, novas inquietudes nascem, requerendo novos desejos que se deslocam de objeto ou ação para outra, tornando-se um ciclo sem fim. A sensação do fim do sofrimento nunca se esvazia, pois uma nova insatisfação sempre é criada no lugar da então conquistada. O desejo é construído por meio de um jogo de forças que buscam compromisso. No caso dos vícios ou compulsões, essas mudanças ocorrem com maior frequência, aumentando a velocidade com que o sujeito tem de ter novamente essa sensação de conquista do desejo (SANTI, 2011): “Eis aqui um dos grandes desafios da contemporaneidade: aprendermos a nos mover sem nos perdermos em meio a tantas vias de acesso” (SANTI, 2011, p. 107).

O sujeito social encontra no ciberespaço um lugar seguro, sem amarras nas relações e possível de ser controlado por ele. Nesse espaço, ele não precisa devolver olhares, pode examinar o outro à vontade, sem requerer uma troca de olhares. Mas o inverso também ocorre com ele e, assim, ele se torna produto e objeto novamente. Os sites de relacionamento estão crescendo cada vez mais, e quando os indivíduos se encontraram frente a frente, carne e osso, eles descobrem que os olhares devem ser devolvidos e que eles, os sujeitos, também são objetos.

Essa técnica de comunicação – a virtual – é mais bem compreendida se entendemos como se iniciou esse desejo de se relacionar com o outro por meios não físicos: no século XVII, com o uso de técnica postal em proveito da distribuição de indivíduo para indivíduo distante. Assim, o correio, como sistema social de comunicação, conecta-se com a ideia de prestigiar as práticas de valorização da liberdade e de expressão individual. O que faz com que uma corrente cultural transforme o significado social das técnicas de comunicação e estimule a evolução técnica organizacional:

Entrar na web para escolher/comprar um parceiro segue a mesma tendência mais ampla das compras pela internet. Cada vez mais pessoas preferem comprar em websites do que em lojas. Conveniência (entrega em domicílio) e economia de gasolina compõem a explicação imediata, embora parcial. O conforto espiritual obtido ao se substituir um vendedor pelo monitor é igualmente, se não mais. (BAUMAN, 2008, p. 27)

Um encontro face a face exige o tipo de habilidade social que pode ser mais difícil para certas pessoas. As relações sociais são construídas por diálogos e trocas de olhares, que expressam particularidades do “eu” de cada um. Dessa maneira, quando não olho o outro nos olhos, como é o caso das relações virtuais, o sujeito toma seu eu interior de volta para si, tornando-o invisível e inescrutável. A partir dessa linha de pensamento, Bauman aborda três “tipos ideais”: o consumismo, o da sociedade de consumidores e o da cultura consumista, que servem como instrumentos da análise da realidade social. O consumo é algo que fazemos todos os dias, podendo ele se encaixar em três esferas distintas: da necessidade (como água, ar e comida), social/

cultural (que está relacionado as tradições, ao aprendizado e aos estudos) e o consumo do mercado (que é prosaico, rotineiro e sem muito planejamento).

Se reduzido à forma arquetípica do ciclo metabólico de ingestão, digestão e excreção, o consumo é uma condição e um aspecto permanente e irremovível, sem limites temporais ou históricos. (BAUMAN, 2008, p. 38)

Logo, o fenômeno do consumo tem raízes tão antigas quanto os seres vivos. Ele apenas foi se adaptando conforme sua época, o que faz ser possível perceber que o consumo é algo contínuo. Por toda a história, as atividades de consumo oferecem um suprimento constante de “matéria-prima”, que possibilita uma variedade de formas de vida e padrões de relações inter-humanas que podem ser moldadas. Logo, com as mudanças no espaço de produção e de aquisição dos produtos, os seres humanos passaram de coletores, com a “revolução paleolítica”, para um modo de estocagem e em seguida de excedente. Com isso, foi surgindo o consumismo, que é quando a capacidade de querer, desejar, ansiar por algo, do ser humano, baseia-se em experimentar várias vezes a emoção da aquisição desse objeto/serviço desejado. Assim, a ação se dá como um fim em si, o sujeito não está em busca da aquisição, mas da ação da compra (BAUMAN, 2008).

Bauman, em sua obra *Vida para consumo*, cria abstrações que tentam apreender a singularidade de uma configuração composta de ingredientes que não são absolutamente singulares para poder descrever o modelo do “consumismo”, da “sociedade de consumidores” e da “cultura de consumo”. A partir dos “tipos ideias” de Bauman, o autor diz que o “consumismo” é um tipo de arranjo social resultante da reciclagem de vontades, desejos e anseios humanos rotineiros, permanentes e, por assim dizer, “neutros quanto ao regime”, transformando-o na principal força propulsora e operativa da sociedade. Essa força coordena a reprodução sistêmica, a integração e a estratificação sociais, que faz com que os indivíduos desempenhem um papel nos processos de autoidentificação individual e de grupo.

De maneira distinta do consumo, que está relacionada a necessidades e ocupações dos seres humanos, o consumismo é um atributo da sociedade. Que é adquirido quando a capacidade profundamente individual de desejar e almejar é tal como a capacidade de trabalho na sociedade de produtores, destacada dos indivíduos e reciclada/ reificada numa força externa que coloca a “sociedade de consumidores” em movimento e a mantém em curso como uma forma específica de convívio humano. Ao mesmo tempo, também estabelece parâmetros específicos para as estratégias individuais de vida que são eficazes e manipulam as probabilidades de escolha e conduta individual (BAUMAN, 2008).

Já a “revolução consumista” está atrelada à investigação do que os indivíduos humanos “querem”, “desejam” e “almejam”, e como as substân-

cias das vontades, desejos e anseios mudam no tempo. Hoje, essas motivações estão atreladas ao conforto e ao respeito que a apropriação e a posse de bens garantem ao sujeito social. O qual está inserido em uma sociedade comprometida com a causa da segurança estável e da estabilidade segura, que baseia seus padrões de reprodução a longo prazo em comportamentos individuais criados para seguir essas motivações.

A instabilidade dos desejos e a insaciabilidade das necessidades, assim como a resultante tendência ao consumo instantâneo, de seus objetos, harmonizam-se bem com a nova liquidez do ambiente em que as atividades existenciais foram inscritas e tendem a ser conduzidas no futuro previsível. (BAUMAN, 2008, p. 45)

Por fim, a era consumista mostra um “espaço livre”, amplamente estendido, um tipo de espaço vazio do qual o consumidor líquido-moderno, inclinado a *performances* solo, fazendo com que o sujeito social precise sempre de mais e nunca tenha o bastante. Desse modo, a sociedade pode ser um estratagem para tornar acessível a seres humanos endemicamente morais uma vida autocentrada, autorreferencial e egoísta. Logo, a vocação consumista baseia-se, em última instância, nos desempenhos individuais.

No ciberespaço, as pessoas buscam *status*, número de seguidores, que simbolicamente representa estar integrado e mais do que isso, ser influente. Assim como no espaço real, no virtual as relações sociais são construções dos valores simbólicos, que são consumidos consciente e inconscientemente prospectando uma perspectiva material. A quantidade passou a importar mais do que o vínculo que a pessoa tem com quem ela interage no ciberespaço. Seu objetivo passa a ser ter uma rede maior de conexões e principalmente de curtidas.

Nas relações virtuais, o sujeito pensa estar sobre maior controle, podendo escolher quando, o quê e onde mandar uma mensagem para uma outra pessoa. Porém, esse controle é limitado. Com o estímulo do mecanismo instantâneo, quando a pessoa não recebe a resposta imediatamente, ela começa a ficar ansiosa, a criar mil suposições para não ter obtido a resposta e, com o passar do tempo, o indivíduo começa a se sentir ignorado, rejeitado e sozinho. A solidão no ciberespaço está diretamente relacionada ao exagero do gozo pelo instantâneo.

O sentimento de solidão muitas vezes se confunde com o sentimento de não conseguir estar consigo mesmo, com a falta de compaixão do indivíduo com ele mesmo. Voltado sempre para o outro e para novas criações, não apenas materiais, mas da própria criação do seu *self*, faz com que o sujeito não saiba mais quem ele realmente é. O desconhecimento de si traz consigo a falta que se transforma em vazio e que por sua vez gera o sentimento de solidão. Essa solidão busca o tempo inteiro ser preenchida, consumindo relações, gozando de experiências e também por meio de aquisições. Essa

forma de consumo se transforma em um ciclo vicioso, no qual o adicto acaba nem sabendo mais qual é sua dependência, pois ele não se conhece mais. Busca sempre obter mais e cobrir um espaço que não necessita ser coberto, apenas precisa ser descoberto. As pessoas pararam de conhecer, de saber o que dá prazer a elas, e passam apenas a fazer, a estar ativas sempre e a se conectarem o máximo possível. A conexão possibilita a entrada no mundo e na casa dos sujeitos sociais, e o que vem como informação e influência se transforma num enorme desafio à autoridade familiar.

A performance humana é envolvida pelo fenômeno midiático, formando uma nova ponderação cultural. Nas mídias sociais, existe uma intensa observação da atuação humana, por isso, ao mesmo tempo em que a mídia se molda para seus usuários, o oposto também ocorre, e os indivíduos se moldam a ela. A sensação de poder compartilhar os momentos vividos é ambígua: ao mesmo tempo em que o ser humano gosta de se expor e de ter atenção do outro, o sentimento de estar sendo observado por meio das mídias, aumenta e traz a necessidade de sempre estar mostrando o melhor de si.

Logo, uma das conclusões que se obteve é de que as formas relacionais, preponderantemente por conta das novas tecnologias, transformaram-se, adequando-se ao movimento das inovações. O que faz com que estas mudanças não sejam necessariamente boas ou ruins, apenas mudam a maneira de como os sujeitos se relacionam. Isto se impõe principalmente aos Millennials que cresceram acompanhando essas transformações. Assim, são sujeitos da transição. Segundo Bauman, esta metamorfose é marcada pela liquidez das relações, dos sentimentos e da vida em geral. Com isso, o dinamismo traz a pressa e a inovação como uma urgência por destaque. Desse modo, não é apenas a matéria que se inova, mas essa liquidez respalda em uma revolução identitária, pelo medo de ser retardatário dentro da sociedade. Dentro desse mundo cada vez mais ativo, o ócio passou de um momento de reflexão essencial para boas ideias, para um momento vago e sem qualidade, vinculado à preguiça e à falta de ação. Essa ativação está constantemente estimulando o homem, não permitindo que este apenas transite. Logo, os espaços de transição se tornam espaços permanentes, como no caso do ciberespaço, aumentando a necessidade do gozo imediato e a dificuldade de lidar com o vazio.

Referências

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BENJAMIN, W. *Kafka*. Trad. e introdução Ernesto Sampaio. Lisboa: Hiena Editora, 1994.

BYUNG-CHULHAN. *Sociedade do cansaço*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

COSTA, J. *O vestígio e a aura*. Rio de Janeiro: Gramond, 2004.

FERRER, C. Consumo de espetáculos e felicidade obrigatória: técnicas e bem-estar na vida moderna – Coletânea: *Ser feliz hoje*. (Organizada por João Freire Filho). Rio de Janeiro: FGV, 2010. file:///C:/Users/Carolina/Downloads/Pesquisa-2016.pdf

LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

SANTI, P. *Desejo e adição nas relações de consumo*. São Paulo: Zagodoni, 2011.

_____. Para onde se vai quando se ingressa na realidade virtual?: Contribuição psicanalítica para a compreensão da subjetividade contemporânea. In: *Simpósio Nacional da Abciber X*, 2017, São Paulo. *Simpósio*. São Paulo: Escola de Comunicação e Artes da Unip, 2017. p. 1-10.

VIDA E TRABALHO: REFLEXÕES SOBRE ÉTICA E CULTURA BRASILEIRA

FRED LUCIO

Os problemas mais profundos da vida moderna brotam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência frente às superioridades da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida.

(Georg Simmel)

Apresentação

Os acontecimentos que marcam a eclosão da chamada Era Moderna provocaram uma série de transformações no ambiente intelectual, cultural, social e econômico no continente europeu, com grande impacto até hoje sobre nossa vida (JAIME & LUCIO, 2018, p. 23-8). Certamente, uma de suas mais fortes criações foi o Capitalismo, que, muito mais do que um sistema econômico, se constituiu como um *ethos* cultural, gerando valores que orientam sentidos para as pessoas, organizando suas vidas (WEBER, 1917 [2004]; BELL, 1978). E um desses valores, sem dúvida, é o trabalho: desde o nascimento nossa família constrói e organiza nossa vida tendo como horizonte final o trabalho que exerceremos e que ocupará um papel visceral na definição de nossa própria identidade.

Tomando como referencial o debate sociológico, a construção do trabalho no sistema capitalista pode ser compreendido num sentido bastante preciso e específico: como ação exclusivamente humana, é concebido como gerador de valor de uso, construtor da subjetividade e de relações sociais. Nas palavras de um clássico intérprete do Capitalismo, o filósofo e economista Karl Marx:

O trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. (...) Ao atuar (...) sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. (...) Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. (...) Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural, seu objetivo (...). (MARX, 1983, p. 149-50)

Seguindo em sua análise, Marx define, então, o trabalho como produtor de relações sociais, de valor e como fator definidor da condição do indivíduo no interior da sociedade e no seu sistema produtivo:

(...) o processo de trabalho, como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais. (MARX, 1983, p. 153)

O grande problema é que no processo de construção do Capitalismo, a organização do sistema produtivo levou a uma ruptura entre o sentido subjetivo (dado pelo trabalhador, sujeito do processo) e o sentido objetivo (conferido pelas relações de mercado) ao resultado do trabalho e, consequentemente, a todo o processo de trabalho: este passa a assumir um caráter social, definindo um significado completamente *alheio* ao que deveria ser conferido pelo sujeito que o produziu. Uma vez que o resultado do trabalho (o produto gerado) entra nas relações de mercado (de simples produto, vira mercadoria) e passa a ser consumido por outrem, este significado se perde na coletividade. Ocorre, portanto, um esvaziamento do sentido subjetivo do trabalho que é subsumido por aquele sentido objetivo, conferido pelas relações sociais (e as econômicas – de produção e de mercado – em particular). Para o sujeito do processo, a motivação íntima do seu trabalho – seu desejo mais profundo e, consequentemente, seu significado – é radicalmente transformado e esvaziado. Desprovido de subjetividade, esvai-se parte significativa de sua própria identidade.

Na análise feita pelo filósofo alemão, ao alterar substantivamente a relação do trabalhador com o resultado do seu trabalho, este mecanismo (típico do Capitalismo) cria o mecanismo de exploração da força de trabalho de milhares de pessoas que, ao se objetificarem nesta relação, constroem um

processo de desumanização do próprio trabalho (tal como descrito acima). Aí subjaz um elemento importante para a construção do conceito sociológico de alienação no autor, que não será aqui desenvolvido por escapar ao foco deste texto, mas que fica como referência.

O universo do trabalho assim concebido revela, em meio a tantas e instigantes contradições, um aspecto interessante: a dificuldade que, em geral, algumas pessoas encontram em conciliar sua vida profissional com um projeto mais amplo de realização pessoal. Em particular no contexto da sociedade brasileira.

Tomando como princípio esta relação sujeito/objeto no universo do trabalho, o objetivo deste capítulo, aberto à saudável prática do livre-pensar, é apresentar, a partir de uma leitura da Filosofia e das Ciências Sociais, uma reflexão sobre a Ética do Trabalho¹¹ como forma de contribuição aos estudantes universitários que se preparam para uma vida profissional cada vez mais exigente e complexa. Visando chamar sua atenção para o que pode se tornar um grande problema no que diz respeito ao comprometimento das pessoas com a atividade que executam e à qual passam a dedicar parte considerável de suas vidas: insatisfação, infelicidade, desencontros, frustrações. Sob a óptica das Ciências Sociais, o texto pretende ajudar a se pensar sobre qual o lugar do trabalho na vida das pessoas, e de que maneira compreender alguns aspectos da cultura brasileira no que se refere ao tema, poder ajudar a entender melhor esta relação.

Breves considerações sobre a Ética

Antes de prosseguirmos, no entanto, um esclarecimento conceitual é importante de acordo com um dos vieses escolhidos para este texto. O termo Ética, por ser de uso frequente no senso comum, está sujeito a imprecisões e incorreções quando se pretende torná-lo um jargão específico de uma área do saber: a filosofia, como é o caso aqui. Sendo um dos temas mais complexos e trabalhados pela história do pensamento ocidental, a despeito de sua diversidade de acepções e perspectivas de enfoque, sobre sua definição, é importante ter em mente uma distinção importante, que pode ser checada em qualquer compêndio filosófico introdutório ao tema:

1. Uma primeira abordagem é a da ética considerada como sendo “o conjunto de regras, princípios ou maneiras de pensar que orientam

¹¹ É importante ressaltar a distinção entre falar de uma “Ética do trabalho” e uma “Ética no trabalho”. Este último aspecto se refere às discussões circunscritas à esfera organizacional a respeito das várias dimensões das relações que ocorrem no mundo do trabalho tanto no ambiente interno quanto externo das organizações. O que aqui se chama de “Ética do trabalho” são os aspectos éticos (no sentido mais pleno e lato do termo – cf. infra) envolvidos quando se pensa o trabalho e suas relações com o indivíduo.

– ou pretendem certa autoridade para orientar – as ações de um grupo particular” (SINGER, 1994, p. 4). Ou, mais simplesmente, “os princípios morais específicos de uma tradição, grupo ou indivíduo”, como sintetiza *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (AUDI, 1999, p. 284). Concretamente, é o parâmetro que nos orienta a julgar o que é certo ou errado em uma ação (afirmando ser ético ou anti-ético). Quando for utilizada neste sentido, a palavra será grafada com “e” minúsculo.

2. Uma segunda é a de considerar a Ética como um estudo sistemático sobre os princípios morais e os valores que regem um determinado sistema de atitudes e condutas. Em outras palavras, “uma reflexão sobre como nós devemos viver; o que faz com que uma ação seja correta e não errada; sobre quais deveriam ser os nossos objetivos...” (SINGER, 1994, p. 3). Poderíamos sintetizar como sendo a área da Filosofia que se dedica ao *estudo filosófico da moralidade* (AUDI, idem). Quando for utilizada neste sentido, será grafada com “E” maiúsculo.

Neste último sentido, a Ética adquire um caráter de ciência (ABAGANANO, 1983) – ou, mais apropriadamente, área de saber – que, por sua vez, foi tratado ao longo da história da Filosofia segundo duas concepções fundamentais. A primeira é aquela que considera a Ética tanto como a ciência do *fim* último para o qual a conduta dos homens deve ser orientada, quanto a que estuda os *meios* (fins imediatos) para atingir esse fim. Aqui a relação entre os meios utilizados para se chegar a determinado fim é deduzida da própria *natureza humana* (ABAGANANO, 1999, p. 360). A segunda é aquela que, diversamente da primeira, considera a Ética como a ciência do *móvel* da conduta humana; ou seja, aquilo que não é determinado pela sua essência, estando, portanto, na esfera do contingente. Aqui estão em jogo os motivos ou as causas da conduta humana ou das “forças” (internas ou externas) que a determinam (idem).

Em outro trabalho (LUCIO, 1996), propus uma abordagem que na verdade é uma extensão da primeira, relacionando a criação e a consolidação dos valores que orientam a construção da ética ao campo cultural. Isso possibilitaria que fossem ampliadas algumas das perspectivas das questões postas quando se pretende discutir o tema com relação ao universo do trabalho, tomando o indivíduo/sujeito como referência: a da ética tomada como um sistema de normas e condutas para se atingir um fim específico e idealizado, pautadas em valores que derivam da esfera cultural na qual está inserido o indivíduo e/ou o grupo considerado. Neste sentido, o sistema cultural deve ser tratado como a base que fornece o parâmetro para a definição dos juízos a serem formulados em uma avaliação Ética das condutas de uma forma geral. Esse procedimento é decisivo para uma efetiva tomada

de decisões em qualquer processo de escolha, bem como na responsabilização por atitudes. Em contrapartida, os indivíduos/sujeitos – substratos para a existência do sistema cultural – são considerados unidades autônomas, detentoras de vontades, desejos e valores próprios e que, para seu perfeito exercício, precisam conhecê-los da maneira mais consistente possível. E aí é possível pensar o gerenciamento dos necessários conflitos que surgem entre os valores da coletividade e os valores do indivíduo. Esta é uma perspectiva que aproxima estas reflexões de uma abordagem propriamente antropológica do tema.

Na medida em que tem como propósito estabelecer um parâmetro a ser alcançado e uma “régua” para medir o quão próximo ou distante se está deste objetivo, uma reflexão sobre a ética deve necessariamente comportar uma dimensão utópica (LUCIO, 2006, p. 75). Esta perspectiva nos leva a

(...) falar sobre coisas que poderiam ser diferentes de como são; daqueles valores considerados como sendo ideais e que, embora cultuados, muitas vezes estão distantes da realidade vivida pelas pessoas; da concepção idealizada sobre o Bem, a Justiça, a Felicidade; sobre o fim último das ações humanas. Afinal, como definiam os primeiros filósofos da Grécia Clássica – criadores da Ética como uma área sistemática de estudo – o grande objetivo dos “*homens de bem*” deve ser, em última instância, a busca do bem-estar, da boa-convivência coletiva, em suma, da felicidade à qual todos estão destinados mas que só pode, e deve, ser alcançada na realização plena de uma sociedade justa.(...) Para que isso fosse possível, o ser humano deveria ordenar seus desejos e paixões individuais, buscando educá-las, por meio do exercício de uma racionalidade universal. A esse exercício, os gregos chamavam de construção de uma “*estética da existência*”, mais apropriadamente, uma ética. (LUCIO, 2006, p. 75-6)

Para esses filósofos, falar de ética, portanto, é falar sobre um estilo de vida, um modo de existência pautado por um princípio primordial: a busca verdadeira da felicidade que implicava, não só uma realização pessoal, mas principalmente, a realização do indivíduo inserido em um grupo. A ética, neste sentido, teria, portanto, simultaneamente, um caráter coletivo e individual.

Como se observa, este caráter utópico contribui para que estejamos sempre em busca do aprimoramento, realizando continuamente uma das marcas da condição humana: podermos ser finitos em nossa natureza, mas infinitos em nossa busca pela perfeição.

Para alguns dos principais filósofos helênicos – e aqui evoco prioritariamente Epicuro –, a fim de que isso fosse possível, deveria ser bastante nítida a necessidade de se estabelecer uma diferença entre os fins últimos das ações humanas e alguns fins mais imediatos (condição para se atingir aqueles), os quais frequentemente são confundidos com os primeiros. E mais: para

que se saiba distinguir com mais rigor uns dos outros, é preciso que os homens sejam livres. Liberdade, na visão epicurista, implicava saber discernir entre os desejos que temos, quais são realmente nossos e quais nos foram incutidos de fora, mas que passamos a assumir como nossos. Não que esses últimos não possam existir em nós, mas somente seremos livres (e felizes) se soubermos as reais razões que nos levam a tomar esta ou aquela decisão, o que implica, em última instância, saber quais os reais motores que impulsionam nossas escolhas.

Trabalho e profissão: construção de sentido

Tal dimensão utópica resguarda um quê de poesia e lirismo, sem o qual a vida humana estaria fadada à esterilidade típica da mediocridade que o cotidiano mecânico, característico das grandes cidades, tenta nos impingir. E isso se manifesta de maneira muito forte na dimensão do trabalho. Particularmente no trabalho como concebido acima (ou seja, considerado no contexto das relações de produção capitalistas), aquele desprovido de sentido, de subjetividade, além de ser mecânico, sistemático, repetitivo e extenuante a que muitos indivíduos são submetidos nas grandes cidades, ambiente produtivo por excelência do Capitalismo.

Construir sentido, afirmando subjetividade ao aliar prazer e labor, parece, à maioria dos comuns mortais, uma fantasia quase inacessível. Uma utopia mesmo. O que, como já exposto, não é uma realidade rara, uma vez que o mecanismo que engendra este fenômeno está no âmago do sistema. E isso ficou ainda mais hipertrofiado na sociedade da velocidade, do excesso e da repetição intensos.

No que diz respeito ao processo de escolha de uma carreira profissional, aqueles que lidam com ensino superior (em particular nos cursos voltados mais fortemente para “o mercado”) constatam, com grande preocupação, certo esvaziamento da capacidade que parte considerável dos estudantes têm demonstrado em assumir um vínculo entre a carreira que escolhem e sua própria realização pessoal. Como se houvesse um fosso entre suas vidas e o trabalho que realizam. Ou, ainda, como se este último fosse algo apartado daquela, que acaba por se transformar em uma realidade árdua e dolorosa que deve ser assumida como a parcela de sacrifício que se deve fazer para (sobre)viver. E com a educação voltada para o mercado (a chamada “profissionalizante”) não é diferente. Assim como o trabalho, também a formação universitária muitas vezes parece desprovida de sentido subjetivo, ficando desconectada da vida do sujeito nela imerso.

Repensar seu lugar de sujeito nesta sociedade (e no sistema produtivo), resgatando esse vínculo é fundamental caso haja uma preocupação mínima com algum bem-estar que seja mais consistente na vida dessas pessoas. Isso para não falar em realização pessoal e felicidade de uma maneira mais am-

pla e consistente, com um significado profundo para este indivíduo/sujeito, particularmente no mundo do trabalho.

O resultado desse processo é que, com muita frequência, o mundo do trabalho é repleto de pessoas que, se não são propriamente infelizes, não se sentem efetivamente realizadas em uma dimensão crucial e vital para sua existência. Pessoas que quando não são amargas, são bastante apáticas e indiferentes no seu universo de trabalho. Muitos são os estudos que trazem indicadores que apontam para esta realidade.

Considerado a partir de uma perspectiva bem simplória, porém contundente, o problema assume proporções ainda mais dramáticas se pensarmos que boa parte de nossa existência consciente (pelo menos 50%) é gasto em função do nosso vínculo com o trabalho.¹² Sobre esse fenômeno cada vez mais comum, um dos aspectos importantes que deve ser considerado é o grande estresse que o jovem sofre ao “escolher” um trabalho, ou mais apropriadamente, uma carreira. Essa pressão pode ser manifesta de múltiplas maneiras (muitas vezes simultâneas): exigências e dificuldades de mercado; pressões familiares (afirmativas: “Gostaria muito que meu filho fosse um grande Médico!”, ou negativas: “Tal carreira não dá camisa a ninguém!”); influência de modismos, etc.

Um filme que se tornou referência sobre o assunto é *Sociedade dos Poetas Mortos* (1989), do cineasta australiano Peter Weir. Inserido no contexto daquela que é uma das mais expressivas sociedades burguesas da contemporaneidade, os Estados Unidos, cujo valor central é a ética do trabalho, do sucesso e da produtividade, a trama se passa num tradicionalíssimo colégio que prepara jovens para ingressar nas melhores universidades do país, nas carreiras mais tradicionais e promissoras para a realização desses seus valores centrais: médicos, advogados, economistas, etc. Parte considerável dos jovens está ali não por convicções próprias, mas induzida por suas famílias que se orgulham do alto investimento financeiro no “futuro bem-sucedido” de seus filhos. Nesse ambiente, surge um professor de literatura (simbolicamente, um ex-aluno que vivenciou todo esse processo e regressou com a determinação de contribuir para fazer diferença), John Keating, interpretado pelo ator estadunidense Robin Williams, que traz uma perspectiva diferente daquela apresentada pela rigidez do colégio e pelos próprios valores da sociedade capitalista estadunidense: *Carpe diem! Seize the day! Aproveitem*

¹² O que se chama aqui de “existência consciente” é o período em que passamos fora do estado de repouso. Idealmente, podemos dividir o dia de um indivíduo em três partes iguais: 1/3 para o sono, 1/3 para o trabalho e 1/3 para a realização de outras atividades. Se tomarmos os 2/3 da “existência consciente”, temos que, sua maior parte, sem sombra de dúvidas é gasta no trabalho propriamente dito ou com atividades a ele vinculadas. Isso ainda fica mais forte se considerarmos que, com o advento das novas Tecnologias de Informação e Comunicação (assim como sua portabilidade) os indivíduos são colocados quase que o tempo todo em contato com o trabalho (e-mails, aplicativos de comunicação, redes sociais digitais, etc.).

o dia! Um professor que, incorporando os princípios epicurianos e utilizando seu amor pela literatura e pela poesia, provoca nos estudantes um olhar crítico sobre a própria realidade, fazendo-os procurar o verdadeiro sentido naquilo que fazem, assim como os valores presentes naquilo que escolhem, levando-os a refletir sobre os sentidos que darão às suas vidas. Com a persuasão das verdades simples e contundentes presente na arte (e na poesia em particular), Keating exorta os estudantes a resgatarem sua subjetividade por meio de seus desejos mais profundos. No melhor estilo rousseauiano, rompendo a apatia de um ambiente completamente sem vida, os jovens encontram no retorno à natureza (as reuniões do grupo são feitas numa caverna, à luz de velas), a perspectiva típica atribuída aos “bons selvagens americanos”: a finalidade da vida é viver! Um trabalho, uma carreira só faz sentido se fizer parte desta vida.

Não lemos e escrevemos poesia porque é moda. Lemos e escrevemos poesia porque fazemos parte da raça humana. E a raça humana está impregnada de paixão. Medicina, Direito, Administração, Engenharia, são atividades nobres, necessárias à vida. Mas a poesia, a beleza, o romance, o amor são coisas pelas quais vale a pena viver. (*Sociedade dos Poetas Mortos*)

Não tarda muito para que os conflitos entre os interesses, desejos e sonhos pessoais desses jovens com a realidade que se lhes apresenta comecem a produzir dramas existenciais fortes. Afinal, a tradição é um peso coletivo que tenta impor-se com toda a sua carga sobre o indivíduo, freando seu movimento rumo ao novo e buscando massacrar qualquer perspectiva de manifestação da subjetividade. A família e a escola são dois fortes instrumentos para que o grupo social consiga lograr êxito nesta empreitada. Não raro, o indivíduo sucumbe a esta pressão, apagando-se como sujeito.

O ápice do drama acontece com o suicídio jovem Neil Perry (vivido pelo ator Robert Sean Leonard), cujo desejo mais profundo e sonho de vida era ingressar na dramaturgia e ser um grande ator. Sonho que ele descobre no seu período interno no colégio e que acende nele a chama de um futuro com perspectiva, com sentido. Sonho duramente reprimido pelo pai que, quando o descobre atuando como protagonista (aclamado pelo público) da peça *Sonhos de uma noite de verão* (de Shakespeare), retira-o do colégio e anuncia que vai enviá-lo a um colégio militar. Neil é tomado por um terror com esta perspectiva sombria de um futuro sombrio logo após ter descoberto um sentido maior para sua vida. A euforia da descoberta do teatro é substituída pela disforia da perspectiva da carreira militar imposta pelo pai, Neil, então, faz a escolha cabal: o suicídio.

Entre as várias possibilidades de reflexão que o filme nos traz fica esta pergunta: qual o sentido da nossa vida, da nossa carreira, do nosso trabalho? Que papel nosso grupo social (especialmente família e escola) deve exercer

sobre nossas escolhas? O que faremos de nossa vida e qual o papel do trabalho (e da carreira) nesse processo?

Mesmo considerando os contextos em que as escolhas profissionais sejam feitas num ambiente menos repressor do que o abordado pelo filme, outro tópico relevante sobre a relação trabalho/vida diz respeito aos limites e às reais condições e oportunidades que as pessoas têm para concretizar suas convicções profissionais (principalmente nos casos em que ela ocorre). Finalmente, porém não menos importante, a eventual falta de uma boa formação fundamental e consistente tende a limitar o próprio processo de escolha. Tudo isso sem mencionar o fato de que em geral não se sabe filtrar o que é, de fato, o desejo real do indivíduo, e o que é um desejo que brota de sua relação com o mundo em que vive.

Para pensarmos em uma ética mais apropriada ao exercício do trabalho e sua relação com a vida das pessoas, uma distinção entre duas perspectivas precisa ser feita: a primeira delas é aquela entre fins imediatos e fins últimos nos processos de escolha; a segunda, intimamente vinculada à primeira, entre uma concepção de trabalho e uma outra, a da profissão.

Com respeito à primeira distinção, é fundamental que as pessoas se questionem sobre seus reais desejos e projetos para sua vida como um todo, o que, fatalmente as levaria a estabelecer uma separação do que se quer como perspectiva de vida, os fins últimos, e quais são os degraus que é preciso galgar para se chegar lá, os fins imediatos (PESSANHA, 1997). Na sala de aula, como exemplo, costumo lançar a seguinte questão aos estudantes: “Por que trabalhamos?” ou “Por que você escolheu este curso?”. E a resposta incontente (com suas devidas variações) é: “Para ganharmos dinheiro!”. Ora, isso revela certa ausência de uma perspectiva mais aprofundada da visão que as pessoas têm do seu próprio trabalho. A preocupação com o bem-estar material, revelada pela ideia de “ganhar dinheiro”, engloba totalmente o que deveria ser a principal preocupação (no sentido de que é a mais densa e está no fundamento da busca pelo dinheiro) que é uma perspectiva de vida, o bem-estar e a felicidade dessas pessoas. Afinal, para que queremos ganhar dinheiro? Em vez desta pergunta, quando interpelados sobre o fato da superficialidade, parte significativa dos jovens praticamente a inverte: “Mas como seremos felizes se não tivermos dinheiro?”. Essa lógica pouco profunda, imediatista e com valores inversos impera com uma assombrosa força nos vários ambientes de trabalho nos quais já investiguei, e frequentemente é trazida para o universo da sala de aula, muitas vezes sob a forma de angústias, insatisfações e amargura com relação ao ambiente de trabalho.

É bem verdade que nos últimos 15 anos, como consequência da revolução de valores provocada pela crescente onda de sustentabilidade, eco ativismo, reflexões sobre diversidade, consumo consciente, etc., um movimento importante vem se difundindo entre uma parte significativa da juventude: o minimalismo. Trata-se de um crescente grupo de pessoas (em sua gran-

de maioria jovens) que começou a rever os padrões de acúmulo de bens e de consumo e, conseqüentemente, redefinindo os valores orientadores para suas vidas. Com isso, vem questionando o “ganhar dinheiro” como sendo o valor mais importante para se pensar e definir uma carreira profissional e, conseqüentemente, o trabalho.¹³

Menos. Para mais liberdade, propósitos, espaço, tempo, saúde (física e mental, principalmente) e dinheiro. Essência, prioridades, o que for mais verdadeiro. O restante é excesso, volume e peso. E principalmente, distrações. (MINIMALISMO: um documentário sobre as coisas realmente importantes)

Outro aspecto da questão é o que diz respeito à baixa consciência profissional que é comum nos vários ambientes de trabalho. Em enquetes feitas em sala de aula, durante muitos anos, foram muito poucas as pessoas que se referiram a si próprias como “profissionais”, ao passo que a maioria se identificava como “trabalhadoras”. A questão que nos interessa aqui é que, ao construir a categoria “profissionais”, as pessoas demonstravam uma maior consciência do vínculo que deveria ser estabelecido entre o trabalho que desenvolviam e a sua própria perspectiva de vida, o que já não ocorria quando as pessoas se identificavam como “trabalhadoras”. O que costuma subjazer a esta visão é a ideia de que estavam realizando uma tarefa para a qual qualquer pessoa poderia ser designada; e mais, hoje faziam aquilo, mas amanhã poderiam estar desempenhando outra função qualquer. E isso, no ambiente corporativo, é muito comum.

Em uma entrevista ao programa Vox Populi da TV Cultura, em 1982, Elis Regina foi indagada por um cidadão comum, cuja pergunta havia sido gravada pela produção do programa nas ruas de São Paulo: “Elis, se você não fosse cantora, o que você seria?”. Sentada no estúdio, do alto de sua carreira já consagrada, ela pensa e, muito calmamente, responde:

Eu seria uma péssima professora primária, porque eu estava me preparando pra isso. Mas eu ia ser um horror. Provavelmente seria expulsa pelo Ministério da Educação e Cultura por incompetência. Ou falta de afinidade com o cargo. E eu, provavelmente, se não fosse cantora, não seria a pessoa que eu sou. Que eu acho que é muito mais importante do que a profissão que eu tenho. (VOX POPULI, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=a6qJL6MwE5s>)

Esta fala evidencia a consciência de um sujeito que orientou sua vida articulada com a sua profissão (e, claro, com seu trabalho). É um *continuum*.

¹³ Esta perspectiva pode ser conferida no documentário “Minimalismo: um documentário sobre as coisas realmente importantes”, do diretor Matt D’Avella.

Embora imersa nas relações de mercado e suas tensões, revela que se torna menos difícil lidar com o natural e inexorável estresse oriundo do trabalho quando se enxerga (e se vive) o seu sentido subjetivo pleno.

A Ética, portanto, tomada no sentido maior considerado no princípio deste capítulo, pode ser um instrumento importantíssimo para se pensar esse tipo de questão, auxiliando as pessoas a agirem de forma mais consciente, proporcionando-lhes um instrumental para que, ao escolher uma carreira, uma profissão, escolham e definam um estilo de vida bem condizente com seus desejos mais íntimos e com sua identidade de sujeito.

A cultura brasileira e a ética do trabalho

Essa exploração dos trópicos não se processou, em verdade, por um empenhimento metódico e racional, não emanou de uma vontade construtora e enérgica: fez-se antes com desleixo e certo abandono. Dir-se-ia mesmo que se fez apesar de seus autores (...). (BUARQUE DE HOLANDA, [1936] 2016, p. 61)

O que o português vinha buscar era, sem dúvida, a riqueza, mas riqueza que custa ousadia, não riqueza que custa trabalho. (Idem, p. 72)

Para finalizar as considerações deste capítulo, gostaria de fazer uma breve reflexão sobre este tema inserido no contexto da cultura brasileira. À parte toda esta questão subjetiva que se discutiu previamente, existe uma dimensão cultural que não se pode menosprezar. Sendo o universo do trabalho pensado a partir do referencial do Capitalismo (lógica na qual estamos inseridos) e sendo este, como se disse, mais que um sistema econômico, um sistema cultural, é preciso ter estes referenciais para se pensar qual o lugar simbólico do trabalho na construção da cultura brasileira e como isso, de certa maneira, está relacionado ao indivíduo. Na minha leitura, creio ser este um aspecto crucial para se compreender, entre outras coisas, quais são os valores que nós evocamos e que orientam nossas escolhas e ações com relação ao trabalho.

É comum os brasileiros se autoatribuírem certa aversão ao trabalho como uma característica cultural. Construimos uma imagem mundialmente conhecida por certo culto ao ócio, à preguiça e à obtenção de ganhos sem que se despenda esforços para consegui-los. Exemplos fartos desse imaginário estão em nossa literatura (da qual o anti-herói Macunaíma é um emblema), em nossa música, em nosso cinema. A epígrafe de Sérgio Buarque de Holanda que encima esta conclusão é um exemplo típico. O grande problema é que esta lógica é constantemente confrontada com a lógica do produtivismo da sociedade de mercado, provocando uma tensão latente entre o que efetivamente somos e o que gostaríamos de ser.

Num capítulo que se tornou referência sobre o tema do clássico *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque nos oferece uma chave interpretativa importante e, à época (1936), bastante original. Baseado na matriz teórica weberiana e no conceito de tipo ideal (WEBER, 1999), recorrendo à construção das hoje conhecidas categorias do *aventureiro* e do *trabalhador*, dois tipos ideais weberianos, o historiador discorre sobre uma relação bem própria do brasileiro com a racionalidade econômica do capitalismo. Jaime & Lucio assim sintetizam a análise do historiador paulistano:

Para o primeiro, relacionado ao nobre católico português (cuja ética religiosa enxergava na oração e na contemplação a via privilegiada da salvação), o trabalho é tido como um peso, um mal necessário, um descaminho para Deus. Não à toa, foi o castigo recebido por Adão e Eva ao serem expulsos do paraíso. Trabalha-se porque é necessário, mas não se cultiva nem se constrói um espírito de disciplina, de planejamento e de dedicação ao trabalho. Se puder atingir seu objetivo de ganhar muito sem fazer muito esforço, o aventureiro certamente escolherá esse caminho. Ao contrário, o tipo ideal do trabalhador, identificado com o burguês protestante anglo-saxão, herda da sua ética religiosa o sucesso no trabalho como principal sinal de ser um eleito, um escolhido por Deus para a salvação. Assim, cria-se uma cultura do trabalho como valor e uma racionalidade para se atingir o sucesso pretendido: organização, planejamento e dedicação. (JAIME e LUCIO, 2018, p. 200)

O curioso é que, ao mesmo tempo em que, no imaginário cultural, há uma desvalorização do trabalho metódico e sistemático, incorporando o modelo aventureiro, dados de órgãos oficiais indicam exatamente o contrário. A esse respeito, ainda segundo os autores,

No campo das relações de trabalho no Brasil, por exemplo, essa falta de disciplina, planejamento e organização traz uma consequência importante: dados da OCDE e da OIT revelam que o brasileiro trabalha mais e produz menos, comparado a alguns povos como o americano, o japonês, o francês, o italiano, o suíço, o alemão, o norueguês, o dinamarquês ou o belga. Nacionalidades que, no nosso imaginário, são desenvolvidas porque trabalham muito. Isso, na verdade, indica uma falta de racionalização e otimização do trabalho. Trabalhamos muito, mas rendemos pouco no que fazemos. (Idem, p. 200)

O que acontece é que, embora trabalhe muito, o brasileiro vê bem menos valorizado o fruto deste trabalho, como indicou o *Conference Board* em 2017, uma organização estadunidense que reúne mais de 60 países pesquisados.¹⁴

¹⁴ Dados disponíveis em <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2015/05/1635927-1-trabalhador-americano-produz-como-4-brasileiros.shtml>

Na verdade, o que não se criou aqui foi a cultura do trabalho sistemático, intensivo, organizado e focado na produtividade e nos resultados, como numa sociedade burguesa clássica. E isso levou a uma distorção da nossa relação com o trabalho como sendo uma “aversão”, quando na verdade é a identificação de sua falta de sentido: se trabalho muito e não vejo o resultado do meu esforço, por que deveria trabalhar? E, como é muito comum acontecer, se desejo atuar em uma área que me remunera menos ainda (artes, educação, esporte, etc.), o que devo fazer? É como se, culturalmente, vivêssemos a mesma tensão que se manifesta no âmbito do indivíduo/sujeito. Isso é muito curioso porque, como sabemos, não temos lá grande orgulho dos nossos próceres (geralmente artistas e jogadores de futebol), pois gostaríamos de ter os “heróis” clássicos das sociedades burguesas: grandes cientistas, pensadores, estadistas. Um dado bastante interessante que é desconhecido do grande público e é ilustrativo deste argumento: apenas dois brasileiros receberam da rainha Elisabeth II o título de Cavaleiro da Armada Real Britânica (que lhes dá o direito de serem chamados de “Sir” pelos nobres ingleses): Pelé e Gilberto Freyre.

Some-se a isso o fato de que, erroneamente, alguns atribuem esta característica de aversão ao trabalho sistemático à nossa forte herança indígena. Este aparente paradoxo frequentemente gera distorções nas interpretações sobre a relação do brasileiro com o trabalho. Em maio de 2014, o jornal Folha de São Paulo publicou uma matéria baseada em uma entrevista do sociólogo italiano Domenico de Masi (notabilizado pelo livro *O ócio criativo*), para falar sobre seu então mais recente livro intitulado *O futuro chegou* (2014) – que dedica um capítulo inteiro ao Brasil –, de modo simpático e positivo, o pensador sugere essa ideia, afirmando que:

Os índios não trabalhavam. Não era necessário. Tudo estava na natureza. Não precisavam nem se vestir, porque o clima era bom. O brasileiro herdou do índio esse senso de ócio. (MIOTO, 2014)

Embora esta ideia não esteja explícita em seu livro, na entrevista o autor deixa claro a sugestão de que a cultura brasileira teria herdado dos povos indígenas o desprezo pelo trabalho.

Dois pontos importantes precisam ser esclarecidos a esse respeito. O primeiro é que, se formos ao texto do próprio livro, constata-se que a argumentação de De Masi está fundamentada, na verdade, na análise do historiador Boris Fausto de que os povos indígenas brasileiros

(...) tinham uma cultura incompatível com o trabalho intensivo e regular e mais ainda compulsório, como pretendido pelos europeus. Não eram vadios ou preguiçosos. Apenas faziam o necessário para garantir sua subsistência, o que não era difícil em uma época de peixes abundantes, frutas e animais. Muito de sua energia e imaginação era empregada nos rituais,

nas celebrações e nas guerras. As noções de trabalho contínuo ou do que hoje chamaríamos de produtividade eram totalmente estranhas a eles. (FAUSTO, 2004, p. 45)

A esse respeito, Sérgio Buarque já nos chamava a atenção para o fato de que:

É curioso como algumas características ordinariamente atribuídas aos nossos indígenas e que os fazem menos compatíveis com a condição servil – sua “ociosidade”, sua aversão a todo esforço disciplinado, sua “imprevidência”, sua “intemperança”, seu gosto acentuado por atividades antes predatórias do que produtivas ajustam-se de forma bem precisa aos tradicionais padrões de vida das classes nobres. (FAUSTO, 2004, p. 45)

Não era propriamente uma aversão ao trabalho, mas ao trabalho sistemático e imposto para produzir para outrem por ser trabalho escravo. Esses argumentos nos indicam que esta característica (de certo culto ao ócio) seria, então, muito mais uma herança da nobreza lusitana do que propriamente da nossa matriz indígena, como aponta também o escritor austríaco Stephan Zweig (2009).

Reiterando a antiquada visão idílica do “bom selvagem” e da “natureza exuberante”, idealizada e romântica, como portadora de benesses e facilidades, presente em vários mitos (contemporâneos ou clássicos) do nosso mundo ocidental, embora a intenção do sociólogo italiano seja a de elogiar o ócio brasileiro, não deixou de cometer um grande equívoco guiado por este estereótipo. A teoria de De Masi está inserida num rol de críticas ao sistema capitalista – em particular, ao mundo do trabalho – e suas consequências para a construção do homem moderno. Desta forma, parte da ideia de que é necessário pensar nos espaços de descanso, da contemplação e do “nada fazer” como parte integrante do processo produtivo e até mesmo como forma de redistribuição da mais-valia gerada. Isso, sem dúvida, é importante e, na verdade, é a defesa que ele faz desta característica da cultura brasileira. Ainda que para esse autor o ócio possa ter uma conotação positiva, como algo necessário, sua fala pode levar a reiterar certos preconceitos e estereótipos com relação aos ameríndios.

Os povos indígenas trabalhavam e trabalham muito. Não obstante, a ausência de sistematicidade e racionalidade produtiva na perspectiva indígena vem do fato de que essas culturas são conhecidas por não terem uma mentalidade cumulativa, por compreender que a mesma natureza que satisfaz suas necessidades, satisfará as gerações futuras. Por isso, não trabalham para acumular bens. Consequentemente, o tempo despendido no trabalho geralmente é bem menor quando comparado ao das sociedades de mercado. Isso não faz dos ameríndios sociedades mais ou menos atrasadas; apenas sociedades que escolheram gastar seu tempo em outras atividades, uma

vez que trabalham o suficiente para viver. Esta lógica cultural não demanda grandes investimentos em instrumentos, tecnologia ou mecanismos industriais que “aumentem” a produtividade. Entretanto, isso não significa que não se dê muito duro nas lavouras, nas caçadas, nas coletas e nas demais atividades, como o artesanato e, antigamente – como bem demonstra Florestan Fernandes (1970) – na guerra. A esse respeito, é interessante rever a perspectiva posta pelo antropólogo estadunidense Marshall Sahlins (2004) em sua análise da sociedade da afluência. Nesse texto, que é referência na antropologia econômica, o autor reflete sobre o fato de que há duas maneiras de satisfazer facilmente as necessidades humanas: produzir muito ou desejar pouco. E quando se deseja pouco, é muito mais fácil construir a sensação de satisfação. Esta é também a perspectiva adotada por Darcy Ribeiro em sua obra sobre a formação do povo brasileiro (1996).

Por sua vez, foi a nobreza lusitana (por oposição à emergente classe burguesa) que sustentou verdadeiramente uma cultura avessa ao trabalho, como é tão bem analisada por Max Weber em sua *Ética protestante*, e trazida para a interpretação do Brasil pelo *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (como mencionado supra). Para esse grupo social, ao contrário dos ameríndios, deseja-se muito. Demasiado. Mas a satisfação deste desejo quase insaciável por coisas é obtida pelo trabalho alheio, via escravização. Nesse sentido, como afirma Buarque de Holanda, nossa construção simbólica de aversão ao trabalho seria, diferentemente do que sugere Domenico de Masi, muito mais uma herança lusitana do que propriamente indígena.

De qualquer maneira, ao que tudo indica, a ideia de um “ócio nacional”, de certa forma idealizada por De Masi, está mais para uma construção simbólica, uma ilusão, do que para uma realidade. Como valor que orienta uma perspectiva cultural, poderíamos classificá-la como um mito, na medida em que tem sua força e eficácia simbólicas muito presentes em nosso imaginário e em nosso cotidiano. Nesse sentido, pode funcionar como uma alternativa aos valores burgueses clássicos do produtivismo capitalista, que tanto peso traz sobre o indivíduo (como discorrido na primeira parte deste texto). Assim, pode-se encontrar na proposta analítica de Domenico De Masi uma perspectiva bastante interessante que consiga oferecer um caminho alternativo possível para a busca subjetiva de um sentido pleno para o trabalho, e que escape ao peso da lógica produtivista naqueles pressupostos que formaram historicamente a relação da cultura brasileira com o trabalho sistemático, regrado e extremamente organizado, um dos pressupostos fundantes do Capitalismo.

Referências

ABAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Mestre Jou. 1983.

AUDI, R. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd. ed. New York: 1999.

BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil – edição crítica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BELL, D. *The cultural contradictions of capitalism*. New York: Basic Books, 1978.

DE MASI, D. *O futuro chegou*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2014.

FAUSTO, B. *História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Edusp, 1970.

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

LUCIO, C. F. Ética empresarial. *Coleção Tópicos Atuais em Administração*. Vol. 8. Campinas (SP): Editora Alínea, 1998.

_____. Filosofia, ética e administração de empresas. In: KUAZAQUI, E. (org.). *Administração para não administradores*. São Paulo: Saraiva, 2006. p. 41-94.

KARL, M. Processo de trabalho e processo de valorização. In: *O capital*. V. I, tomo 1. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.149-163.

MIOTO, R. Sociólogo Domenico de Masi elogia “ócio” dos brasileiros em novo livro. *Folha de São Paulo*, 21/05/2014. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2014/05/1457495-sociologo-domenico-de-masi-elogia-ocio-dos-brasileiros-em-novo-livro.shtml>. Acessado em 30/07/2018.

PESSANHA, J. A. M. As delícias do Jardim. In: NOVAES, A. (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 57-86.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAHLINS, M. A sociedade afluyente original. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, 11(2):577-591, 2005.

SINGER, P. (ed.). *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell, 1994.

WEBER, M. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, G. (org.). *Weber – Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais*. vol. 13. São Paulo: Ática, 1999, p. 79-127.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZWEIG, S. *Brasil: país do futuro*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

EU E O OUTRO NO TRABALHO: ORA FALANDO SEM PARAR, ORA MUDOS, ORA SEM SERMOS ESCUTADOS, MAS JUNTOS. JUNTOS?

VICTOR DE LA PAZ RICARTE MARTINEZ

Introdução

Na escola, na universidade, no clube, na igreja, em qualquer outra associação e mesmo em família, escolhemos com quem queremos estreitar relações, aproximar-nos; com quem teremos a menor interação possível e até mesmo com quem não queremos mais contato. Os *meetups*, movimentos orquestrados por meio das redes sociais para chamar pessoas com mesmo interesse convidando-as a ir a determinado espaço e local para se conhecerem, trocarem ideias e compartilhar experiências, é um exemplo da necessidade humana de conversar e estar confortavelmente em contato com o outro.

No ambiente profissional muda a dinâmica interacionista e emocional. Trabalhamos, em geral, com pessoas que não escolhemos, por vezes, com algumas que não gostamos, mas que precisamos estar juntos, e nos relacionarmos com maior frequência, mais até que com familiares. Soma-se que para o desenho da carreira o melhor local é restrito a algumas organizações impactando a flexibilidade de escolha.

Atualmente, o trabalho tornou-se um rito de passagem para o adulto, configurando-se como tema central na vida com pesos afetivos e emocionais típicos dessa configuração. Em um primeiro encontro social a conversa, em geral, começa com perguntas como:

O que você faz?

Você trabalha com o quê?

Onde você trabalha?

O que fazemos com a dedicação ao nosso trabalho tornou-se o “cartão de visitas”, uma identidade primária. Como diz Grey (2010), o trabalho expressa aquilo que somos e apaga outras coisas daquilo que somos. E a

quase totalidade de nós realiza o labor *em* e *para* organizações, representando, assim, um espaço social intensamente presente na subjetividade das pessoas.

Além de ser um espaço de exercício profissional, Costley, Santana-Melgoza, & Todd (1993) afirmam que as organizações dominam a vida moderna, pois somos educados em organizações, nós as buscamos para reposição material de nossas necessidades, procuramos para melhoria da saúde e em muitos outros aspectos da nossa vida. As organizações, sejam pequenas, médias, grandes ou imensamente globais, influenciam as pessoas sobre como se vestir, alimentar-se, quais devem ser as aspirações, os valores, as atitudes, e como e para onde serão as próximas viagens, os cuidados consigo e com a família, impactando em quase todos os aspectos da vida social. Organizações são instâncias produtoras de sentido e produto social.

Ser profissional em uma organização de trabalho traz demandas distintas de outras instâncias pessoais e exige uma dinâmica comunicacional peculiar. Na família, você sabe como e o que falar, e já espera qual será o andamento da conversa; na balada, o jogo é outro, e no trabalho temos aspectos de poderes diferentes de outros espaços.

Trabalho

Sair de um grupo não é fácil. Romper com família, amigos, grupos religiosos e outras tribos representa sofrimento, indecisões, risco de perda de significado e de autovalorização. No trabalho, há o agravante do atendimento às necessidades fundamentais pelo dinheiro recebido. Em uma sociedade de trabalho precarizante, em que as vagas são flutuantes, ter trabalho e remuneração constantes ficou mais difícil. Trabalhar ou não pode significar novas identidades, novo papel social. Permanecer no trabalho pode demandar um esforço emocional para ser visto como atraente, competente, pertencente ao *in-group*: “Esse é dos nossos!”

“Ser um deles” exige uma forma de comunicação típica de um grupo. E no mundo das organizações e do trabalho não é diferente, mesmo que cada organização tenha seu estilo de interações comunicacionais. E ainda mais quando se pensa em culturas. Em um estudo sobre tomada de decisão em dois grupos – americanos e asiáticos do sul –, Kim & Kim (2015) observaram que enquanto ocidentais, pela abordagem individualista, tendem a ver situações contraditórias como conflitantes, ilógicas e dissonantes, devido à lógica aristotélica de “é isso ou aquilo, é A ou B” em que um argumento contradiz o outro; asiáticos do sul, pela perspectiva coletivista, visam manter a harmonia dentro do grupo, em que dois elementos contraditórios são complementares, controlam-se mutuamente, podem coexistir harmoniosamente, tolerando as contradições ancorados na dialética pura (*Naïve dialecticism – dialética inocente, ingênua*). Assim, ocidentais veem na contradição uma de-

manda de solução, enquanto os asiáticos, uma flutuação esperada e cíclica em que um lado sobreporá ou trocará de lugar com cíclicos momentos.

Diante de situações conflitantes frequentes que envolvem outras pessoas, o diálogo torna-se um imperativo para lidar com questões que não dependem somente de si. Na próxima seção, trazemos um recorte, pela proposição de Bohm (2005), do que representa um diálogo na interação humana.

Diálogo, para Bohm

Em tom bem humorado, Bohm (2005) comenta que o que se entende por diálogo é, muitas vezes, divagação. Para ele, diálogo significa corrente de significados e não falas entre duas ou mais pessoas, implicando que há, inclusive, diálogo interno quando alguém se presta à autorreflexão sobre os significados que carrega, suspendendo decisões imediatas.

No diálogo, entretanto, há um compartilhamento de significados que pode implicar ressignificação de pressupostos básicos: o que é a vida, o trabalho, qual o significado da religião, etc. Para Bohm (2005), a pressuposição, percebida pelas falas e atitudes, é opinião, por isso ela é carregada de emoções quando desafiada. Todo mundo tem uma ideia de como a vida deve ser, preceitos religiosos, políticos, sociais sobre como se comportar, etc. E as opiniões são crenças pessoais e únicas, forjadas pelo *background* histórico, familiar, social, político, etc. São as SUAS experiências e reflexões sobre esses acontecimentos. As pressuposições podem tornar-se suposições, algo meramente além da opinião. As suposições imbricam algo defensável, por isso muitas vezes com potencial de violência. “É a verdade!”. A opinião do outro pode abalar as suposições em que uma pessoa se identifica.

Para dialogar, deve-se suspender as pressuposições, não as julgar como boas ou más, como sua construção pessoal. O mesmo sobre as dos outros. Refletir sobre as próprias pressuposições e as dos outros pode manter ou ressignificar a própria opinião e a ação do grupo. Abrir espaço para aprender consigo próprio e com o outro. Dialogar é, portanto, dar tempo para perceber o que se passa nas mentes, sem qualquer conclusão ou julgamento (BOHM, 2005).

Mais rápido atalho é chegar a uma resposta, podendo entrar no jogo a vaidade de influenciar o argumento do outro. A discussão, nessa abordagem, não é diálogo, pois um ator está tentando ganhar do outro. O que alguns chamam de negociação, aqui, é entendido como estágio inicial para as coisas começarem a andar. No diálogo não se objetiva ganhar do outro, pois a pessoa pode questionar seus pressupostos e aí se ganha em reflexividade e conhecimento. Nem o convencer ou o persuadir estão presentes como processo do diálogo, Bohm (2005) argumenta. Tentar que o outro pense como você, “ganhá-lo” na argumentação ou na posição social, pode ser uma violência simbólica.

Mas é difícil ouvir algo contrário ao seu pressuposto profundo: a rea-

ção, em geral, vem carregada de emoção. Ao ouvir uma opinião ultrajante, e propor-se uma escuta ativa, a pessoa suspende, voluntariamente e com esforço, o julgamento, e coloca-se na perspectiva do outro, com o pressuposto do outro. Começa-se a falar em empatia. Essa também é uma forma de autoconhecimento e de revelação. “Então eu penso assim? Putz!”.

É difícil ser agente de diálogo em uma sociedade competitiva, que valoriza os *winner*s e os perfis de dominância como *ser extrovertido, opinar com frequência, ser visto para não ser esquecido*, entre outros ditames para uma gestão da impressão no jogo profissional no mundo corporativo atual. Ser assertivo, na ideia de dizer aquilo que sente e pensa no momento certo, para a pessoa certa e da melhor forma, é muito difícil. Ouvir os outros remete à possibilidade de deslocar-se de uma identidade fragilmente construída, mas confortável, e muitas vezes propagada nas instâncias cotidianas.

Esse é um dos desafios do diálogo: sair de uma zona de conforto para entender o outro lado, na óptica alheia. Mas isso, de acordo com o perfil pessoal, contexto, necessidades e personalidade, pode levar a uma acomodação, ou mesmo a uma subjugação. Ouvir o outro, entender os pressupostos dele pode encorajar a opressão de uma pessoa mais convincente, eloquente, persuasiva, que tenta imputar sua opinião. Os papéis e *status sociais* também são fatores que interagem nesse microcosmo. Se João se opuser a Maria, pode ser desligado do grupo.

Bohm (2005) entende que o sentimento de pertença a um grupo se dá também por esse compartilhamento de significados, por expressar e ouvir os pressupostos que orientam e reorientam o grupo. Porém, no entendimento de que o diálogo é o cimento da sociedade, como postula Bohm (2005). Há também o risco da homogeneidade, da dificuldade de se abrir ao diferente, de propor novas soluções de *backgrounds* distintos. Uma das estudiosas mais reconhecidas por sua contribuição ao mundo do trabalho, Kanter (1993), afirma que o grupo homossocial – em que há uniformidade de pensamentos, modos de interação, visão de mundo – apresenta uma anestesia que impede a criatividade, pois todos os membros se assemelham tanto que se torna impossível divergir da leitura de problemas do mundo. E como expressar divergências em ambiente avesso ao diálogo? Por outro lado, grupo com muitas opiniões divergentes podem levar ao caos e à dissolução. Ou seja, em ambas as situações há espaço para anestesia, bem como para despertar para a criatividade na imaginação de novas possibilidades.

Caminhando com a afirmação de Bohm (2005) sobre o diálogo como cola social, como agir em espaços altamente competitivos como os do mercado de trabalho atual?

A expressão das pessoas pode trazer novas informações, abalar o *status quo*, direcionar a outro movimento. Para que estimular a livre expressão? Esse parece ser um desafio em papel de liderança em qualquer espaço social, mas aqui enfocaremos o mundo do trabalho e, em especial, das organizações.

Voz em grupos de trabalho

Tido por estudiosos como trabalho seminal sobre a atenção da voz do empregado, Hirschman (1970, p. 30) define voz na organização como “qualquer tentativa de mudança de um estado desagradável, feita por uma pessoa ou em grupo diretamente à gestão (...), ao invés de sair da organização”.

E quais as mudanças que, pela voz, propõem os empregados? Conforme Marchington (2010, p. 233-234), o sistema de voz apresenta três direções: (1) para participação nas tarefas; (2) para solução de problemas e (3) como queixas acerca de tratamento justo. Enquanto as duas primeiras direções apontadas por Marchington (2010) podem ter maior receptividade no mundo corporativo, por intentar solucionar assuntos da organização, a terceira pode ser postergada se não impactar diretamente os resultados do negócio, embora traga consequências em gestão de pessoas, como sabotagem, absenteísmo, desligamento da organização, entre outras.

Além do ambiente de trabalho, Boxall & Purcell (2011) entendem que a voz pode ser direta e indireta, compreendendo-as não somente a tarefa, como demonstrado no quadro 1.

Quadro 1. Tipos e sistemas de voz nas organizações para Boxall e Purcell.

		Sistemas de voz		
		Centrada no poder	Centrada na propriedade	Centrada na tarefa
Tipos de Voz	Direta: mais informal e presente na relação empregado-gerente, ou em decisões grupais sobre problemas na organização.	<i>Surveys; Newsletter; e-mail; intranet</i>	Encontros com a direção ou com gestores	Grupos semi-autônomos; de melhoria contínua; círculos de qualidade
	Indireta: gerentes lidando com representantes dos empregados, como o sindicato.	Negociação coletiva; Comitês de trabalhadores	Cooperativa; opções de voto dos empregados	Melhorias na tarefa

Fonte: Adaptado a partir de Boxall & Purcell (2011, p. 161-169).

Segundo esses autores (*Ibidem*, 2011), os tipos não são mutuamente excludentes; pelo contrário, as evidências mostram que os resultados podem ser mais poderosos quando esses sistemas operam concomitantes. A classi-

ficação dos sistemas de voz mostra que a voz não é direcionada somente à tarefa, mas compreendida como veículo diante da empresa como propriedade ou disputa de poder.

A voz pode ser usada para favorecer o falante mais que à justiça de um grupo ou de uma pessoa. Qual resultado se quer? Qual o conteúdo da fala? A quem beneficia: ao falante, à organização, a ambos? Como uma pessoa mais introvertida se expressa? Fazendo parte de um coro? Pelo Quadro 1, instiga-se a invisibilidade (ou inaudibilidade) às vozes dos trabalhadores sobre os tratamentos pessoais recebidos, privilegiando-se a voz (e audição) ao que interessa à produtividade e à integridade da organização.

Além do face a face, alguns subsistemas de voz são: portas-abertas, procedimentos de queixas, caixa de sugestões, círculos de qualidade, intranet, e-mail, encontros de grupos, linha direta e votação anônima, pesquisas, etc. que podem ser adotados pela organização (BRINSFIELD; EDWARDS; GREENBERG, 2009, p. 17; BOXALL; PURCELL 2011, p. 166; DYNE; ELLIS, 2009, p. 54; LIND; KULIK, 2009, p. 152). Entretanto, mais que oferecer ferramentas para uso da voz, é importante entender a dinâmica da voz nas organizações. Expressar-se implica obter respostas, mesmo que haja ausência dessa última. O falante, ou agente da voz, pode melhorar ou denegrir uma imagem perante uma ou várias pessoas, pois não se sabe facilmente qual será a reação, se de apoio ou de retaliação, e o que resultará desse episódio.

Ashford, Sutcliffe & Christianson (2009, p. 177) compreendem que o falar nas organizações pressupõe três fatores: o risco pessoal, as delicadas considerações políticas e as dinâmicas interpessoais. Mas por que as pessoas falam nas organizações, o que as motiva a correr esse risco? Ainda com os mesmos autores (2009, p. 178-180), pode-se entender como estimuladores da voz para as pessoas nas organizações:

- apresentar uma ideia a tomadores de decisão com o objetivo de gerar uma mudança, seja ela real ou percebida;
- reforçar a instrumentalidade de sua voz, como o grau de influência que os falantes percebem nas decisões tomadas após sua fala; e
- a identidade pessoal, como o uso da voz, para reforçar a narrativa de si mesmo como cuidador, inteligente, leal entre outras identificações positivas.

Dyne & Ellis (2009, p. 38-39) propõem o termo *voz defensiva* como expressões verbais nas quais os empregados fazem reclamações e críticas como resposta ao sentimento de serem abusados ou tratados injustamente, objetivando benefício próprio e autoproteção. Diferencia-se, assim, da voz que visa melhorias no ambiente de trabalho da organização ou que almeja prejudicar outras pessoas, pois a voz defensiva, em geral, advém como rea/

ções diante do excesso de atividades e de expansão de responsabilidades, nas quais há sentimento de redução de liberdade pessoal e de controle sobre a própria vida.

Ressalta-se, aqui, uma interface entre voz, identidade e diversidade. Falar envolve a narrativa de como o indivíduo se vê (identidade pessoal), como o outro o vê (identidade social e diversidade) e como isso pode afetar as relações humanas. Percebe-se que são lados de uma mesma moeda: riscos e oportunidades ao se falar. O reconhecimento ao falante não necessariamente será visto como algo positivo. Mais uma vez, são as condições ambientais, a sensibilidade das pessoas envolvidas e o contexto que farão a agência do que se pretende na comunicação.

Conforme Ashford, Sutcliffe, & Christianson (2009, p. 177-188), os estudos sobre voz privilegiam a percepção do empregado e seu uso da voz, esquecendo do líder também como falante na organização. Nessa literatura, o papel do líder é quase sempre destacado positivamente pela abertura às ideias. Reforçam esses autores que os líderes têm duas características principais: a capacidade de influenciar pessoas, ao produzir mudanças, e a de promover sentidos ao criar uma cultura. Assim, ao dar respostas aos subordinados, eles têm a oportunidade de orientar a direção de suas organizações, atendendo algumas questões e outras não; assim como modelar a compreensão de um sentido dentro das organizações, ao determinar como o assunto é construído e comunicado.

Mais comumente alocados na literatura como receptores da voz organizacional, Ashford, Sutcliffe, & Christianson (2009, p. 191-4) entendem que os líderes são agentes da fala cujas repercussões são distintas:

- com pares, seja os de mesma posição hierárquica ou da mesma categoria profissional, há a possibilidade de ser visto como incompetente;
- com os subordinados, há seletividade dos assuntos a serem comunicados. Devido ao poder do cargo, as mensagens verbais e não verbais são acompanhadas de perto e carregam múltiplos sentidos pelos subordinados, desde serem entendidas como desafios ou como críticas; e
- com o público externo, a voz do líder para além dos muros da organização pode dar credibilidade, atrair maior atenção de investidores e consumidores à empresa e projetar melhor a imagem da organização na mídia, ou o oposto disso.

Lind & Kulik (2009, p. 147-8) relatam que os líderes não oferecem oportunidades de voz (e de escuta) se acharem que o resultado da tomada de decisão tende a ser positivo, na presunção de saberem o que os empregados querem e como reagirão. Por outro lado, ao imaginarem resultados negativos, eles tendem a abrir espaço àqueles empregados com forte relação com

a organização ou àquelas pessoas que manifestam insegurança em uma situação complexa.

Tidos como censores em alguns ambientes, e em outros como facilitadores, os gestores ocupam uma posição central para a formação de um ambiente favorável à voz. Um contexto de trabalho não é receptivo à voz quando o empregado percebe limitações para sua expressão, tiver medo de represálias, ou enxergar pouca utilidade no engajamento da voz. Já como posturas gerenciais tidas como favoráveis, são a acessibilidade, o contato e a abordagem, sem prevalência de *status* como distinção de poder. Também, entendem-se como funções de liderança criar um ambiente psicológico de segurança à expressão, um contexto suportivo para que os empregados se sintam confiantes de que não sofrerão riscos ao se exporem; promover um clima favorável de justiça, onde não haja tratamento desrespeitoso ou abusivo e se perceba a redução das diferenças de *status*, além de fornecer *feedback* para uma gestão mais participativa (ASHFORD; SUTCLIFFE; CHRISTIANSON, 2009, p. 196; LIND; KULIK, 2009, p. 15; TANGIRALA; AMANUJAM, 2009, p. 209-210).

Edwards & Greenberg (2009, p. 289) asseveram que, obviamente, os empregados não podem falar sobre todos os assuntos todo o tempo, porque as organizações poderiam ser caóticas e desorganizadas; mas é importante, entretanto, identificar sob quais condições os empregados se sentem seguros expressando importantes questões, informações e opiniões.

Prover abertura à voz pode não ser tarefa fácil para o gestor. Ashford, Sutcliffe, & Christianson (2009, p. 188-189) levantaram três vieses cognitivos dos gestores que dificultam a voz e o diálogo:

- Confirmação só do que se entende como fácil implementação e bloqueio do assunto desconhecido ou desafiador;
- Crenças de que empregados só têm interesses em si próprios e não são confiáveis; de que os gerentes sabem mais e melhor e de que discordar é ruim; e
- Falácia da centralidade, exemplificado na frase “se fosse importante, eu saberia”, sugerindo que por ser gerente tem conhecimento maior sobre assuntos organizacionais.

Além desses vieses cognitivos, Ashford, Sutcliffe, & Christianson (2009, p. 190-191) apontam que os líderes, em sua ascensão profissional, acabam criando outros, como a falta de hábito de ouvir, em virtude de ser mais forte o agir e advogar que o ouvir e investigar. Por vezes, a quantidade de informações pode sobrecarregar o líder; outras vezes, alguns assuntos trazidos podem não ser críticos à organização, o que dificulta uma resposta imediata e/ou pública, ainda mais se tais assuntos forem contraditórios ou interdependentes com outras áreas da empresa.

Boxall & Purcell (2011, p. 160-182) argumentam que não há como olhar

os sistemas de voz pela óptica financeira e, sim, pela legitimidade social. Os sistemas de voz afetam o bem-estar, a produtividade do empregado e a habilidade do gerente em fazer a mudança na organização. Além de um veículo de expressão e associado à cidadania organizacional, a instituição de sistemas de voz ajuda a garantir que empresas sirvam a um público além de acionistas e proprietários.

Seria a voz um veículo para o tratamento justo nas organizações? Para Lind & Kulik (2009, p. 151-2), a voz pode criar a impressão de justiça na organização, como um substituto do tratamento igualitário. Porém, isso pode ser um artifício da gestão da impressão, ou, em outras palavras, para marcar na audiência que há espaço para a fala.

Apesar de parecer simples, possibilitar a escuta traz implicações ao ouvinte, à organização e ao falante. Demanda tempo para ouvir e fazer considerações, mesmo que a custo financeiro quase zero (para os que advogam que tempo é dinheiro, conversar pode representar custo salarial e de produtividade, mas economia em processo trabalhista). Ainda com Lind & Kulik (2009, p. 148-50), algumas empresas oferecem subsistemas de voz, mas apresentam falhas na sua operação causando frustração e levando à síndrome do surdo-mudo, ou seja, ignorando o que está sendo dito. E, mais grave ainda, algumas solicitam a voz e os punem com base na sua expressão, alguns com retaliação, negação de promoção, de participação em treinamento, tarefas aquém da competência, ameaças, críticas, o que na esfera individual pode gerar frustração, desencorajamento e raiva. Daí a importância de uma capacidade de escuta organizacional dentro do sistema de voz, pois ouvir ou ler uma mensagem não automaticamente é sinônimo de gestão. Pode-se ouvir, mas não escutar o que as pessoas expressam; e, ao mesmo tempo, o fato de escutar (atentar ao conteúdo e tomar conhecimento do que se ouve) não necessariamente implica atender à solicitação, mas, sim, dar uma resposta ao falante. Porém, entre a fala e a escuta pode haver o silêncio.

Silêncio

Brinsfield, Edwards & Greenberg (2009, p. 4-20) conceituam voz como “a expressão de ideias, informações, opiniões ou interesses” e silêncio, como a retenção de algo que poderia ser exposto, mas não foi. Os autores mencionam que o oposto de falar não é “não falar”, pois uma pessoa pode silenciar ou engajar-se em comportamentos verbais, como mentir ou fazer comentários neutros, com a intenção de enganar outra pessoa. Por ser uma forma de comunicação, envolve uma gama de cognições, emoções e intenções, podendo ter consequências como dissonância cognitiva, apreensão, indiferença e falta de esperança. O silêncio pode, também, ser usado como “uma ferramenta de poder, agressão e dominação” (*Ibidem*, p. 16). Percebe-se um

domínio conceitual muito mais amplo e complexo que simplesmente ausência de voz (*Ibidem*, p. 27).

Em uma perspectiva individualista, Ward & Winstanley (2003, p. 1255) entendem o silêncio como “a presença da ausência de resposta, como forma de supressão, censura, autoproteção e resistência [...] que contribui para a criação de uma realidade social”. Ampliando essa perspectiva, no sentido de perceber o outro, Tangirala & Ramanujam (2009, p. 209) entendem que o silêncio pode ser uma atuação tanto para autoproteção, quanto para evitar problemas aos outros. Para Edwards & Greenberg (2009, p. 279-280), algumas razões pelas quais as pessoas permanecem em silêncio são:

- para proteger a si mesmas de ameaças, ofensas, injúrias e outros males potencialmente percebidos;
- porque elas sentem que há pouco ou nenhum ponto para falar;
- como meio de facilitar a cooperação e comportamento pró-social, ou seja, visando melhoria no ambiente;
- porque elas têm medo das consequências de falar;
- porque elas percebem que os colegas não apoiam sua posição;
- como um meio de exercitar o poder e a dominação;
- para causar constrangimento, injúria e outros malefícios e distresse nos outros.

Expressar-se verbalmente pode ser um risco, silenciar pode ser uma atitude. Para o senso comum, silenciar é não comunicar, mas de fato é uma expressão. Para Dupret (2018), o silêncio pode ser ação de apoio ou de resistência.

Pode ser proteção a si mesmo em um ambiente que não é amistoso, em que se omitir é recurso para evitar represália, impedindo o diálogo. Pode ainda ser um desejo pessoal de não participar da polifonia, da balbúrdia falatória em que muito se ouve e pouco se escuta. Em que as pessoas podem ter a sensação (alienação?) de estar se expressando, mas estão, de fato, imersas em um ambiente em que o diálogo, no sentido que se aplica aqui, não importa. Uma pessoa pode expressar-se em dada situação sobre o mesmo assunto e silenciar em outra; portanto, o silêncio e a voz são circunstanciais. E ambos sugerem uma identidade.

A lealdade é uma variável interveniente tanto na voz como no silêncio. Assim como aferido por Hirschman (1970), que empregados leais tendem a ter mais voz nas organizações, Tangirala & Ramanujam (2009, p. 215) entendem que o silêncio dos empregados muito leais pode ser um comportamento temporário e seletivo, podendo atuar como cuidadores de segredos organizacionais ou aguardando a correção ou o esquecimento com a passagem do tempo. Com relação a empregados com baixa lealdade, os autores pensam que eles recorrem ao silêncio de forma prolongada e pervasiva, tais como a negligência e o absenteísmo.

Assim como falar, silenciar envolve dimensões cognitivas e emocionais. Greenberg & Edwards (2009, p. xi-xii) argumentam que o silêncio das pessoas traz consequências trágicas, como redução de desempenho e insatisfação na esfera organizacional, assim como depressão, na individual. Por outro lado, como efeitos positivos para o silêncio, os mesmos autores (*Ibidem*, p. 279) entendem ser um recurso de juntar as informações e encorajar a diferença de opinião, permitindo reflexão sobre o passado.

No entendimento de Brinsfield, Edwards, & Greenberg, (2009, p. 25-27), a partir de uma contextualização, deve-se buscar compreender os motivos, o público e o conteúdo da voz e do silêncio nas organizações; pois, de acordo com as características do espaço social, a voz e o silêncio podem ser funcionais, inócuos ou disfuncionais. Permanecer em silêncio pode ser “uma inteligente escolha estratégica e a melhor decisão disponível em certas condições”, como, por exemplo, em questões éticas.

Voz e silêncio

Brinsfield, Edwards, & Greenberg (2009, p. 4-22) definiram três marcos principais nos estudos sobre voz e silêncio, em face do volume de informações e ainda com adição dos estudos de Hirschman (1970) e Tangirala & Ramanujam (2009), optou-se por mostrá-los categorizados, como consta no quadro 2.

Quadro 2. Percurso dos estudos sobre voz e silêncio nas organizações.

Características principais dos estudos sobre voz e silêncio nas organizações	
Primeira onda – 1970-1985: trabalhos iniciais	
Voz	Qualquer tentativa de mudança de um estado desagradável, feita por uma pessoa ou em grupo, diretamente à gestão, em vez de sair da organização.
O efeito MUM (onomatopeia para silêncio)	Resposta silenciosa diante das mensagens indesejáveis e desconfortáveis, principalmente pela diferença de <i>status</i> e poder, podendo haver distorção ou retenção de informações.
Espiral do silêncio	Crescimento e perpetuação do silêncio em conformidade com a opinião pública, ou seja, a tendência de uma pessoa a silenciar ao não perceber uma rede de apoio à sua ideia.
Segunda onda – 1985-2000: o falar como comportamento de cidadania nas organizações	
Denúncia	Expressão crítica de parar o que está errado nas organizações, diferenciando-se da voz que visa promoção positiva por meio de ideias e opiniões para melhorar o trabalho. Diferencia-se da voz porque a denúncia mira o passado e é apresentada mais vezes quando há maior lealdade à profissão diante dos erros na organização.

Discordância	Diante dos princípios organizacionais, pela expressão em canais internos da organização, nas entrevistas de desligamento, por protestos.
Voz para a justiça na organização	Como um dos veículos na promoção da justiça organizacional, visando transformar o ambiente de trabalho.
Promoção de assuntos importantes	Chamar à atenção da liderança sobre assuntos estratégicos da organização, promovendo temas que podem converter-se em agenda estratégica.
Reclamação	Intenção de expressar a insatisfação, assim como de chamar à atenção ou obter simpatia, sendo mais de caráter subjetivo, portanto, individual. Diferencia-se da promoção de ideias pelo caráter individualista mais que organizacional.
Cidadania organizacional	A voz como um recurso para melhorar o trabalho e a organização, sem se atrelar a recompensas ou punições.
Ostracismo social	Como o tratamento silencioso e proposital que ocorre quando uma pessoa é ignorada e excluída de um grupo.
Síndrome do surdo-mudo	Quando os empregados não se engajam em expressar sua insatisfação, devido: <ul style="list-style-type: none"> • às normas organizacionais não suportivas e reações gerenciais, tais como: negá-la; culpar o falante; minimizá-la; proteger a um empregado específico; retaliações ou • às características das organizações como: ser familiar, ser pequena empresa, haver dominação de gênero, localidade, entre outros fatores que podem dificultar a livre expressão.
Onda atual – desde 2000: entendendo as condições organizacionais para o silêncio e a voz	
Silêncio organizacional	Fenômeno no nível coletivo caracterizado pela retirada generalizada de informações, opiniões e questões dos empregados sobre os problemas ou assuntos relacionados ao trabalho. Também, o clima de silêncio quando os empregados percebem que falar não vale o esforço ou que correm perigo se assim o fizerem. Isso pode advir de fatores como a senioridade dos gestores, estruturas e políticas organizacionais, práticas de comunicação, características demográficas e processos de construção de sentido coletivo (<i>sensemaking</i>).
Silêncio do empregado	O silêncio tanto pode ocorrer em toda a organização como no nível das equipes. Como principais razões do silêncio, há o medo de ser rotulado ou visto negativamente, medo de prejudicar um relacionamento e sentimentos generalizados, como falta de esperança e de que falar pode ser entendido como fútil.
Abertura	Convite ao compartilhamento e à compreensão de informações.

Fonte: Elaborado a partir de Hirschman (1970); Brinsfield, Edwards, & Greenberg (2009) e Tangirala & Ramanujam (2009).

Percebe-se com a metáfora da onda que um movimento não obstrui o outro, mas carrega consigo componentes dos anteriores. Assim, se na primeira, os trabalhos visavam compreender o que se podia entender como voz e silêncio e qual seu uso nas organizações, o segundo destacava a ligação com comportamento de cidadania, seja de denúncia de irregularidades ou objetivando melhorias; culminando no momento atual com as reflexões acerca dos resultados das experiências anteriores, seja como saída ou como mudança. É importante também ressaltar o aspecto sociocultural. Esses estudos centram-se na realidade norte-americana e europeia, notadamente, Inglaterra, com contextos culturais, econômicos, sociais e políticos específicos que emolduram um entendimento que deve ser pensado criticamente para a realidade brasileira, e mesmo assim, relevando-se nossas diferenças culturais internas e contextuais.

Mais que registro histórico e evolução de estudos, o Quadro 2 visa mostrar os fenômenos de expressão comunicacional no mundo do trabalho, especificamente, nas organizações. Reconhecer a existência desses fenômenos pode ser diferencial em tomada de decisão pela liderança, um entendimento dos comportamentos em grupos de trabalhos e, individualmente, a compreensão do que se sente com a segurança de que não se está só.

Cabe relembrar, conforme exposição feita nesta revisão, os riscos de bloquear a expressão dos empregados, assim como a questão da legitimidade social, defendida por estudiosos. Dessa forma, dificultar ou inibir a expressão pode ser a contramão da cidadania organizacional e da legitimidade social da organização, que abarca as crenças e os valores dos empregados e da sociedade em que eles fazem parte, independentemente de resultados econômicos.

Como interface entre alta liderança e escuta aos empregados, em uma pesquisa com 33 empresas belgas e alemãs, Buyl et al. (2011, p. 152) concluíram que os CEOs, ou executivos da alta liderança, eram mais receptivos, ouviam mais e buscavam novas informações com as minorias quando comparados aos fundadores das organizações estudadas. Um dos entendimentos é que por terem uma trajetória em vários níveis hierárquicos, os executivos entendiam melhor a diversidade como uma fonte de informações valiosas.

Escuta

Mais que ouvir, escutar implica colocar-se de prontidão ao outro, aos sentimentos e às perspectivas dele, condição crucial da empatia. Para Carl Rogers (1981), psicólogo humanista na proposição da abordagem centrada na pessoa, estar genuinamente com o outro é difícil porque há riscos na escuta atenta, como a possibilidade de rever as próprias suposições e crenças que ancoram como a pessoa se vê e como ela acredita que se situa no mundo.

Acrescenta ainda que a atitude avaliadora e as emoções intensificadas nas conversas dificultam essa audição como condição de diálogo.

Em visão mais pragmática, Zuker (1993) credita a dificuldade de escuta à complexidade de estímulos e distrações, externas e internas; ao condicionamento de respostas sociais (*Ahnn... sim, oooh...; ahhnn, tá...tá*) que indicam a dissintonia com a pessoa ou assunto; e à filtragem em só prestar atenção àquilo que interessa e com a própria agenda pessoal.

Essa dificuldade de escutar atentamente o outro leva a um desfile de tipos de ouvintes pobres (ADLER, ROSENFELD, & TOWNE, 1989, p. 178-183) com quem convivemos no dia a dia.

Pseudoescuta: “sei, sei... Estou ouvindo”.

Monopolizador: quer expressar suas ideias e não se importa se os outros conseguem falar.

Escuta seletiva: responde somente às partes da mensagem que lhe interessa.

Emboscada: ele ouve, mas para selecionar trechos que serão usados contra você

Processador de informações: ele quer preencher todos “os vazios” da história.

Escuta insensível: tendência a não perceber que as falas revelam sentimentos e pensamentos nem sempre expressos, mas subentendidos.

Escuta defensiva: qualquer comentário é entendido como ataque pessoal.

Sabendo-se que a tipificação pode ser entendida como um recurso de humor em situações de dor, mostra-se uma alienação de si e do outro, um “tornar-nada” alguém e mesmo a si próprio, um obstáculo para um diálogo. Isso pode levar a uma *máscara do diálogo* que, na essência, são *monólogos partilhados*.

Também como um dos resultados dessas dificuldades de interação tem-se o ostracismo, em que uma pessoa é relegada ao esquecimento e ao “escanteamento” intencionais. “Ostraciza-se” por questões de rivalidade e preconceito. Como afirmam Legate, DeHaan, Weinstein & Ryan (2013), o ostracismo é doloroso tanto para quem sofre como para quem pratica a ação. O perpetrador do ostracismo, mesmo na aparente satisfação de poder e autonomia, sente-se ansioso e culpado; e o “ostracizado” sofre por não sentir pertencimento a um grupo, não ter controle sobre sua vida, apresentar baixa autoestima e atribuir significado demeritório a si mesmo.

Em tempos atuais, há o politicamente correto como um novo ingrediente da etiqueta nas conversas. Qualquer frase, atitude, ação, gesto pode ser entendido como uma ofensa a um grupo social, mesmo sem a intenção de fazê-lo ou o conhecimento prévio de que seria assim interpretado. Torna-se o politicamente correto mais uma trava para a liberdade de falas quando na

presença de extremistas, advogados ferrenhos de direitos próprios e olvidados da heterogeneidade dos grupos sociais. Dificulta-se o diálogo.

Se nas interações pessoais e próximas do dia a dia percebemos a dificuldade de realizar a comunicação por meio do diálogo, isso se acentua no jogo do trabalho e em especial no mundo político e hierárquico das organizações. A escuta organizacional (RICHARTE-MARTINEZ, 2013) é uma prontidão da organização, por meio de políticas e principalmente práticas estruturadas, de estar atento às manifestações de expressão de todos os colaboradores, não somente os ligados à alta liderança. A Ouvidoria, seção organizacional para dar respostas às falas dirigidas à empresa, tem-se prestado em sua maioria ao atendimento aos *stakeholders*, esquecendo-se muitas vezes que os empregados também fazem parte desse grupo de pessoas interessadas e impactadas pela organização.

Ouvir atentamente empregados, de qualquer nível demanda maturidade emocional de lideranças nem sempre dispostas e hábeis em dar respostas para o desenvolvimento de diálogos. Inserido na premissa de que diálogos não são seqüência de encontros, advoga-se uma abertura às opiniões das pessoas que estão no jogo corporativo e que podem contribuir com ideias criativas em cenários problemáticos, ou que podem vir a sê-los, e outros que podem criar um futuro melhor.

Na mais populosa cidade do país, que concentra polos de referência na educação, a terra de oportunidades de trabalho, ter voz na profissão implica maior risco de perder o pertencimento. Ouvir atentamente é um convite para sair do seu mundo e a possibilidade de criar outro, que demandará mais energia. Silenciar a si próprio pode ser alienação ou estratégia; silenciar o outro pode ser vaidade na demonstração de poder. Como é difícil dialogar, abrir-se a si e ao outro, seja esse outro uma pessoa à sua frente, uma ideia divergente, um fato irritante. Eu e outro na cidade, juntos, misturados, milhões e solitários.

Referências

- ADLER, R.; ROSENFELD, L.; TOWNE, N. (1989). *Interplay: the process of interpersonal communication*. New York: Saunders College Publishing.
- BOHM, D. (2005). *O diálogo: comunicação e redes de convivência*. São Paulo: Palas Athena.
- DUPRET, K. Performative silences: potentiality of organizational change. *Organization Studies*. 2018; v.0: p.1-23.
- HIRSCHMAN, A. (1970). *Exit, voice and loyalty*. Massachusetts: Harvard University Press.
- GREY, C. *Um livro bom, pequeno e acessível sobre estudos organizacionais*. Porto Alegre: Bookman, 2010.

LEGATE, N.; DEHAAN, D. R.; WEINSTEIN, N. & RYAN, R. M. Hurting you hurts me too: The psychological costs of complying with ostracism. *Psychological Science*, 2013;XX(X): p. 1-6.

JUNG-HYUN, K. & JINHEE, K. (2015). *The dynamics of polarization and compromise in conflict situations: The interaction between cultural traits and majority–minority influence*, *Communication Monographs*, DOI: 10.1080/03637751.2015.1075655

KANTER, R. M. (1993) *Men and women of the corporation*. New York: Perseus Book Group.

ROGERS, C. (1981). *Tornar-se pessoa*. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes.

TURNER, J. C. (1985). Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behavior. In: LAWLER, E.J. (ed.). *Advances in group processes*. Vol. 2, p. 77-122. Greenwich, CT: JAI Press.

TURNER, J. C. (1987). A self-categorization theory. In: TURNER, J., HOGG, M., P. OAKES, P., REICHER, S. & WETHERELL, M. (eds.). (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory* (p. 42-67). Oxford (England): Basil Blackwell.

TURNER, J. C. & OAKES, P. J. (1989). Self-categorization theory and social influence. In: PAULUS, P.B. (ed.). *The psychology of group influence* (p. 233-275). Hillsdale (NJ): Lawrence Erlbaum Associates.

CRIATIVIDADE NAS EMPRESAS E NA CIDADE: EXPLORANDO AS CONDIÇÕES PARA INOVAÇÃO NA SOCIEDADE

FLÁVIO DE MARCHI CANO / FLÁVIA FEITOSA SANTANA

Criatividade e inovação: em busca do outro

Em 1941, um engenheiro suíço chamado Georges de Mestral caminha-va com seu cão pelos Alpes e foi incomodado por inúmeras sementes de bardana que se prenderam em sua roupa e no pelo de seu cachorro. O homem estranhou a dificuldade em retirar essas sementes, que precisavam ser removidas uma a uma. Por isso, resolveu analisá-las ao microscópio e descobriu que a fixação era feita por centenas de “microganchos” que se prendiam a pequenas argolas. Isso despertou em Georges a ideia de criar um material com a mesma estrutura para juntar dois objetos de modo que se pudesse soltá-los quando desejado. No entanto, o inventor levou 7 anos para conseguir encontrar um material adequado e desenvolver o produto que ficou conhecido como VELCRO®. Hoje, a marca é a principal fabricante de fixadores com sistema de ganchos e argolas do mundo.

O exemplo acima é um relato de um processo criativo que gerou um produto extremamente inovador. Este é apenas um dos incontáveis exemplos de ideias inovadoras que transformaram o negócio de uma empresa. No entanto, uma inovação pode ser vista sob a óptica de uma ideia nova que gera um negócio novo; de uma ideia nova que transforma uma empresa existente; de um processo novo, em uma empresa existente; ou ainda como mudanças significativas nas formas de as pessoas gerir suas carreiras e suas competências no contexto social e organizacional. Além de eventualmente criar rupturas em um mercado, a criatividade é importante para a flexibilidade das organizações em períodos de tempo cada vez menores, uma necessidade cada vez mais crescente (LEAL, 2007). Essa flexibilidade também é necessária para garantir a competitividade de uma empresa durante osci-

lações no ambiente (MACHADO, 2004). A importância da criatividade no contexto organizacional também decorre do fato de que “são as pessoas que são criativas na resolução de problemas, na tomada de decisão, na pesquisa e no desenvolvimento de novos produtos, serviços ou métodos de trabalho” (BRAIA et al., 2014, p. 45). Como será visto adiante, a inovação é resultado da implementação eficaz de ideias provenientes da criatividade (RODRIGUES & VELOSO, 2013; BRAIA et al., 2014). Portanto, mesmo que a empresa tenha uma área de Pesquisa e Desenvolvimento (P&D) com o objetivo de inovar, as pessoas ainda são os agentes responsáveis por isso (MACHADO, 2004). Além disso, as organizações procuram pela criatividade do dia a dia, que não está necessariamente associada à dimensão criativa das obras de grandes artistas (BRAIA et al., 2014). Neste caso, nota-se que a criatividade se estende a todas as áreas, não se limitando a um departamento de P&D dentro de uma empresa, e é bastante relevante no cenário econômico mundial. É também importante lembrar que a criatividade e a inovação também são temas relevantes para a sociedade como um todo, e principalmente para instituições sociais, como as famílias e as escolas. Sendo assim, pretende-se aqui explorar conceitos importantes de serem compreendidos por aqueles que podem se beneficiar do melhor entendimento das condições que permitem surgir a criatividade e a inovação nos ambientes sociais.

No *ranking* “The Global Innovation Index” (WIPO, 2015) de 2015, que avalia as dimensões de inovação em 141 países do mundo, o Brasil ocupou apenas a 70ª posição. No índice, que vai de 0 a 1,00, o Brasil alcançou 0,51 ponto. Em comparação, o Chile conseguiu 0,71. O primeiro colocado no ranking, a Suíça, alcançou a pontuação 1,00. O que faz o Brasil ter um desempenho tão ruim em termos de inovação?

As respostas podem estar na perspectiva em que se analisa a criatividade e a inovação. Portanto, é necessário investigar a questão também no nível cultural. De acordo com McLean (2005), o ambiente social influencia tanto a intensidade quanto a frequência do pensamento criativo. Por ambiente social, entende-se o conjunto de características culturais e estruturais de um sistema que moldam a vida dos indivíduos participantes (JOHNSON, 1997). A cultura, que será estudada a seguir, é um fator determinante para a forma como a cognição e a motivação de uma pessoa são desenvolvidas, e define, portanto, como um indivíduo aborda a solução criativa de problemas (CHUA et al., 2015). A cultura também pode ser estudada no nível organizacional, podendo ser analisado seu papel de estímulos ou obstáculos da criatividade em uma empresa.

De acordo com Schein (2009), o papel da liderança numa organização também é fundamental para definir as condições em que a cultura da empresa se forma. Portanto, pode-se assumir que um entendimento distorcido acerca das condições propícias para criatividade e inovação em uma empresa, por parte dos gestores, pode levar a barreiras culturais que dificultam

práticas inovadoras dentro da organização. É importante destacar, no entanto, que a decisão de ser ou não inovadora é parte da estratégia da empresa e da sociedade, assim como é fundamental que as políticas públicas educacionais passem por este tema. Mas o que pode nos ajudar a desenvolver indivíduos mais criativos e sociedades inovadoras?

Cultura e criatividade: condições e processos para a inovação

Berger e Luckmann (1997), sobre a socialização de um indivíduo, apontam que o processo de conhecimento da realidade é uma construção social afunilada pela linguagem por meio de tipificações. Ou seja, ao definir uma pessoa como “homem, europeu, comprador, jovial”, são estabelecidos os modos como se deve interagir com ela. Dito em outras palavras,

(...) a linguagem tipifica as experiências, permitindo-me agrupá-las em amplas categorias em termos das quais tem sentido não somente para mim, mas também para meus semelhantes. (BERGER & LUCKMANN, 1997, p. 59)

É importante destacar que essas tipificações não são resultadas apenas das experiências vividas por um indivíduo, mas já são determinações sociais antes da existência deste. O mesmo ocorre com a objetivação da realidade, ou seja,

A realidade da vida cotidiana aparece já objetivada, isto é, constituída por uma ordem de objetos que foram designados como objetos antes de minha entrada na cena. (BERGER & LUCKMANN, 1997, p. 38)

Os autores discutem as raízes do processo de institucionalização, ou seja, o controle social. Isso ocorre uma vez que qualquer atividade humana está sujeita ao hábito, já que toda ação repetida com frequência se torna modelada em um padrão (BERGER & LUCKMANN, 1997). Isso ocorre para que o esforço de sobreviver seja reduzido, pois se evita que toda atividade do cotidiano tenha de ser repensada e reaprendida a cada dia. No momento em que esta tipificação de ações habituais passa a ser recíproca, passa a haver uma instituição. Além da reciprocidade, a institucionalização implica controle e predeterminação de quais agentes irão realizar quais tarefas. Em outras palavras, “dizer que um segmento da atividade humana foi institucionalizado é dizer que este segmento da atividade humana foi submetido ao controle social” (BERGER & LUCKMANN, 1997, p. 80). Com isso, pode-se definir instituições como estruturas estáveis e com padrões de comportamento recorrentes (HUNTINGTON, 1965).

Aqui, já é possível ter uma pista de como esse processo de construção da realidade pode afetar a criatividade em uma organização. Como driblar

a tipificação das ações habituais de modo a pensar em novas ideias? Além disso, o controle social decorrente da institucionalização também não limita o pensamento “fora da caixa”? As respostas podem estar no modo como a cultura é construída, como será visto mais adiante.

Geert Hofstede (1997) define três níveis de programação mental: natureza humana, personalidade e cultura. No primeiro nível, há a natureza humana, que é algo universal e herdado e está relacionada à capacidade de sentir medo, raiva, alegria, etc. No entanto, o autor afirma que essa natureza não é tão humana, uma vez que outros animais também possuem. Numa linha semelhante, Berger e Luckmann (1997, p. 72) afirmam que “embora seja possível dizer que o homem tem uma natureza, é mais significativo dizer que o homem constrói sua própria natureza, ou, mais simplesmente, que o homem se produz a si mesmo”. No segundo nível de programação mental da teoria de Hofstede, está a personalidade, que se caracteriza por ser algo específico a determinado indivíduo e é herdado e também aprendido ao longo da vida. No terceiro nível, existe a cultura, que é específica ao grupo e aprendida. Ou seja, a cultura sempre é uma determinação social e nunca natural. Bauman (2012, p. 91) acrescenta “ele é uma personalidade mas também tem uma personalidade, é um ator mas também objeto de sua própria ação, ao mesmo tempo criador e criatura”.

As diferenças entre uma cultura e outra são expressas, para Hofstede (1997), em quatro níveis de manifestação cultural. São eles: símbolos, heróis, rituais e valores. Em relação aos símbolos, pode-se dizer que são palavras, gestos, figuras e objetos que traduzem um significado apenas reconhecido por quem compartilha a cultura. Os heróis são pessoas que servem de modelo de comportamento numa cultura por possuírem características altamente valorizadas por esta. Nota-se que essas pessoas podem ser vivas ou falecidas, reais ou imaginárias, no caso dos heróis mitológicos. O terceiro nível de manifestação cultural trata dos rituais, ou seja, “atividades coletivas, tecnicamente supérfluas, para atingir fins desejados, mas considerados essenciais numa determinada cultura” (HOFSTEDDE, 1997, p. 23). O último nível consiste no núcleo da cultura e é chamado de valores. Trata-se da preferência de um estado de coisas em relação a outro. Normalmente, esses estados possuem uma característica dualista, como “mau ou bom” e “sujo ou limpo”. De acordo com Hofstede (1997), os valores são aprendidos na infância e por volta dos 10 anos de idade, a estrutura básica de valores de um indivíduo já está consolidada. Por conta desta aquisição precoce, a maioria dos valores são inconscientes e extremamente difíceis de serem modificados ao longo da vida.

Edgar Schein (2009) buscou analisar a cultura em níveis, ou seja, “o grau pelo qual o fenômeno cultural é visível ao observador” (SCHEIN, 2009, p. 23). No nível mais superficial e visível, Schein designa os artefatos, estruturas e processos organizacionais que são visíveis a um observador externo

da cultura. Tratam-se da linguagem, arquitetura, produtos, arte, vestuário, mitos, rituais, lista explícita de valores, etc. Nota-se que os artefatos são fáceis de serem observados, porém difíceis de decifrar. Por exemplo, ao entrar em uma catedral, uma pessoa não familiarizada com o cristianismo pode ter sua atenção direcionada aos vitrais coloridos. No entanto, apesar de serem visíveis, os vitrais apresentam significados mais profundos que necessitam de um estudo mais denso. No segundo nível, estão as crenças e valores expostos, que são embutidos na filosofia ou em uma ideologia e servem como guia para lidar com situações de incertezas ou incontroláveis. Normalmente, as crenças e os valores foram promulgados por líderes, profetas e fundadores num primeiro momento e, dadas à eficiência na redução de incerteza, passaram a ser suposições indiscutíveis e valores compartilhados. No terceiro nível, o mais profundo, Schein coloca as suposições básicas, que são pensamentos e sentimentos inconscientes e assumidos como verdadeiros. Nota-se que este nível é a concretização do segundo nível, já que as hipóteses acerca das crenças e valores que reduzem à incerteza passam a ser não apenas verdadeiras, mas a realidade em si. Um exemplo de suposição básica é o direito individual estar acima do coletivo em algumas sociedades. Desse modo, comportamentos realizados fora dessas premissas são inconcebíveis para um membro do grupo. As suposições básicas também são fundamentais para a estabilidade de um grupo e podem ser equiparadas ao núcleo da cultura definido por Hofstede (1997) como valores. Vale ressaltar que “as mentes humanas necessitam de estabilidade cognitiva; assim, qualquer desafio ou questionamento de uma suposição básica despertará ansiedade e defensividade” (SCHEIN, 2009, p. 30), portanto, esse é o nível que garante a estabilidade da vida social.

As interpretações de Hofstede (1997) e Schein (2009) sobre os níveis de cultura possuem algumas semelhanças. Os símbolos de Hofstede podem ser comparados aos artefatos de Schein, já que ambos tratam de estados observáveis. Em relação aos heróis e às crenças e aos valores expostos, há uma convergência na influência de líderes e pessoas consideradas exemplos para a sociedade. Além disso, ambos os autores discutem que há um núcleo mais profundo que sustenta toda cultura, chamado por Hofstede de valores e por Schein de suposições básicas.

É interessante notar que, para que haja um funcionamento coerente de uma cultura, tem de haver um alinhamento entre os níveis. Uma empresa cujo fundador era inovador e tem a característica de buscar novas ideias enraizada em seu núcleo também deve evidenciar esse perfil em seus aspectos superficiais (símbolos ou artefatos). Ou seja, se a criatividade é um fator importante desde a fundação da empresa e faz parte dos valores e suposições básicas, é primordial que essa importância seja levada para todos os outros níveis culturais, de modo a se evitar contradições. O mesmo pode-se pensar sobre uma escola, grupos profissionais e cidades. Seria a criatividade um

fator importante, desejado e estimulado ou não? Qual a abertura que se tem para o novo?

O *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa da Academia Brasileira de Letras* (2008) define criatividade como: “s.f. 1. Capacidade de inventar, de criar, de inovar, de conceber na imaginação. 2. Qualidade de quem ou do que é inovador, original”. O dicionário também traz a definição de “criar”, segundo a qual se trata de “dar existência a, tirar do nada” e “formular na mente, imaginar, inventar”.

No entanto, Boden (1999) indica que esta ideia de “formar algo do nada” não só é inacessível para o método científico, como é impossível.

Leal (2007, p. 74) traz algumas definições de criatividade de autores influentes no assunto:

- Sternberg: “[...] produção de algo que seja original e de valor, e que além de original deve ser útil e executável”.
- Torrance: “[...] processo de se tornar sensitivo a problemas, deficiências e lacunas, e, assim, formar ideias ou hipóteses com relação a esses problemas ou deficiências; testar hipóteses, modificando-as e revendo-as sempre que necessário”.
- Stein: “[...] processo criativo apontando três fases: a primeira é marcada pela reflexão ou preparação; a segunda resulta em uma síntese do que ocorreu na primeira; enquanto a terceira seria decorrente da sensibilidade estética profunda e que resulta na ‘iluminação’”.
- Alencar e Kao: “[...] geração de ideias novas, sendo um processo intencional voltado para o aprimoramento individual e coletivo de uma organização ou mesmo da sociedade em geral”.
- Bono: “[...] necessidade de rejeitar padrões estabelecidos e olhar as coisas de uma forma diferente, apresentando cinco usos para o pensamento criativo: melhoramento, solução de problemas, valor e oportunidade, futuro e motivação”.

As definições mencionadas trazem algumas semelhanças. Nota-se o uso do termo “processo”, sugerindo que há uma ordem ou curso no desenvolvimento de uma ideia criativa. Além disso, também são constantes as ideias de novidade, originalidade e solução de problemas.

Braia et al. (2014) trazem uma definição de criatividade que sintetiza a ideia de vários autores: atualmente, os autores definem criatividade enquanto geração de ideias originais, úteis e apropriadas (STERNBERG & LUBART, 1999 *apud* BRAITA et al., 2014; ZHOU & SU, 2010), em qualquer domínio, no que diz respeito a produtos, serviços, processos ou procedimentos, por indivíduos ou equipes (WOODMAN, SAWYER & GRIFFIN, 1993 *apud* BRAITA et al., 2014), sem que seja necessária a implementação dessas ideias (AMABILE, CONTI, COON, LAZENBY & HERRON, 1996 *apud* BRAITA et al., 2014) (BRAIA et al., 2014, p. 46).

Nota-se que a síntese de Braia et al. destaca o processo de geração de ideias e não, necessariamente, a implementação destas. Como Zhou e Hoever (2014) e Amabile (RODRIGUES & VELOSO, 2013) destacaram, a efetivação das ideias criativas está mais relacionada à inovação. Numa linha semelhante, Loewenberger (2013) define criatividade como o processo de geração de ideias originais e inovação como a implementação ou exploração de ideias criativas. Machado (2004, p. 8) define inovação como um “processo de desenvolvimento e implantação de uma novidade incluindo novos processos ou o desenvolvimento de novas ideias”, podendo ser aplicada a novas tecnologias, produtos, processos organizacionais ou novos arranjos.

É importante ressaltar que a criatividade acontece em diversos campos, como na educação, nas artes, nas ciências, nos negócios e na sociedade de uma forma geral (RUNCO & ALBERT, 2010). Nas organizações, pode-se observar que, neste nível, costuma-se focar as atenções na inovação, já que uma organização é um agrupamento de pessoas e, como visto anteriormente, quando se fala em grupo de indivíduos, costuma-se falar em inovação em vez de criatividade. No entanto, observa-se que esta é, na realidade, uma condição necessária para a ocorrência de inovação.

Nas definições apresentadas antes, pode-se perceber a constante presença dos termos “original” e “novidade”. Machado (2004) argumenta que o termo “originalidade” refere-se à qualidade de original, inicial e originário; enquanto “novidade” relaciona-se ao caráter de novo, inovação ou uso novo para algo já existente. Em seu estudo, a autora opta por utilizar o conceito de inovação relacionado com “novidade”, mas novo no contexto da organização. Por outro lado, Boden (1999) levanta uma questão semelhante no estudo da criatividade ao fazer uma distinção entre “criatividade-P” e “criatividade-H”. De acordo com a autora, o primeiro caso é psicológico, numa situação em que a pessoa em questão não poderia ter pensado em determinada ideia antes, independentemente de outras pessoas já terem pensado. O segundo caso refere-se à criatividade histórica, na qual, no surgimento de uma ideia, ninguém na história a havia tido. Para Boden (1999), a “criatividade-H” resulta em uma ideia radicalmente original.

Com isso, nota-se que há diferenças entre “original” e “novo”. No entanto, visto que o foco da criatividade é na geração de ideias e não, necessariamente, na implementação destas, as duas condições são relevantes no contexto organizacional. Além disso, ideias podem não ser originais no mundo ou na história, mas podem ser novas no contexto da empresa. Por exemplo, a implementação do sistema de venda direta por meio de consultoras, como fazem a Natura e a Avon, pode não ser mais uma ideia original no contexto histórico, mas pode ser uma novidade no contexto de um mercado que não possui esse tipo de venda e será original para a organização. Outro exemplo pode ser a invenção do *post-it* da 3M. Adesivos já eram fabricados pela empresa, porém, após uma tentativa fracassada de um dos pesquisadores

em criar uma cola mais forte, foi feita uma cola mais fraca por acaso e que não deixava resíduos. A ideia da 3M foi aplicar essa cola leve em papéis que pudessem ser colados de forma temporária. Com isso, surgiu o post-it.

No Ocidente, um dos pioneiros nos questionamentos sobre a noção de criar algo foi Platão. Em sua obra *A República* (1965), o autor, por meio do personagem Sócrates, questiona se uma obra de arte não se trata apenas de uma imitação de algo que já existe, em detrimento de uma criação nova. Platão considerava que arte e poesia eram gêneros de mimese, uma vez que ou imitavam estados da alma, ou as formas do plano das ideias, que sempre existiram e são imutáveis. De acordo com ele, não havia a possibilidade de criar nada novo, e qualquer tentativa de criação artística era apenas um esforço para igualar ou imitar as formas ideais (RUNCO & ALBERT, 2010).

Aristóteles, discípulo de Platão, também reforça a ideia da mimese em sua obra *Poética* (2008), considerando as expressões artísticas humanas imitações:

A epopeia e a tragédia, bem como a comédia e a poesia ditirâmbica e ainda a maior parte da música de flauta e de cítara são todas, vistas em conjunto, imitações. Diferem entre si em três aspectos: ou porque imitam por meios diversos ou objetos diferentes ou de outro modo e não do mesmo. (ARISTÓTELES, 2008, p. 37)

No oriente, a ideia prevalecente entre o Budismo, Confucionismo e Hinduísmo era de que a criação de algo novo era um tipo de descoberta ou mimese (RUNCO & ALBERT, 2010). Vale destacar que devido à ênfase do Budismo no ciclo natural, a ideia de criar algo do nada não tinha lugar no universo.

A ideia cristã acerca da noção de criação foi influenciada pelo *Gênesis* da Bíblia (RUNCO & ALBERT, 2010) nos primeiros séculos após o nascimento de Cristo.

Com isso, nota-se que na antiguidade, a ideia de criatividade como a criação de algo novo não era aceita. Essa percepção começou a mudar no Renascimento (RUNCO & ALBERT, 2010), quando os atributos de grandes artistas e artesãos passaram a ser reconhecidos como habilidades e perspectivas deles próprios. Neste momento histórico, começa-se a dar ênfase à ideia da criação no nível individual. Pode-se observar o destaque dado a artistas e inventores da época, como Leonardo da Vinci, Michelangelo e Rafael.

No período Iluminista, o ideal de liberdade favoreceu artistas e inventores no processo criativo. O desprendimento de regras e o fortalecimento da autoexpressão artística levaram, por exemplo, Ludwig van Beethoven a compor uma sinfonia que incluía vozes humanas pela primeira vez na história, na aclamada *Nona Sinfonia*.

Um dos pioneiros no estudo científico da criatividade foi Graham Wallas, com a elaboração, em 1926, do primeiro modelo de pensamento

criativo (PEARSON, 2010). Wallas (PEARSON, 2010; BRUNO-FARIA et al., 2008; KOZBELT et al., 2010) concluiu que o processo criativo se dava em quatro etapas: preparação (coleta de informação), incubação (descanso mental), iluminação (momento de “clique” em que a solução aparece) e verificação (ajuste e implementação). É importante destacar dois aspectos dessa análise: a independência de fatores ambientais e a ênfase no nível individual, principalmente se se levar em conta a necessidade do momento de “clique” na iluminação, quando a ideia simplesmente aparece.

No entanto, o modelo de Wallas já previa um momento de preparação anterior ao de iluminação. Devido à imprevisibilidade desse *insight*, os estudiosos começaram a focar na preparação (PEARSON, 2010), e Alex Osborn formulou o famoso *brainstorming* (PEARSON 2010; BRAIA et al., 2014) na década de 1950, no qual os participantes devem expressar todas as ideias que lhes vêm à cabeça, sem a preocupação imediata com a utilidade delas. Além disso, não é permitido julgar as ideias durante o processo, já que a proposta é gerar o maior número possível de ideias e tentar combinar e melhorar o que foi exposto para que se chegue a possíveis soluções.

O psicólogo Mel Rhodes foi um dos primeiros a perceber que fatores não individuais influenciam na criatividade (PEARSON, 2010). Com isso, desenvolveu um modelo que ficou conhecido com os 4 P's da criatividade (PEARSON, 2010; KOZBELT et al., 2010), que consiste em processo, produto, pessoa e pressão do ambiente. As teorias posteriores de criatividade a essa foram qualificadas quanto à ênfase em determinado fator do modelo. Ou seja, alguns estudos focam no indivíduo, outros no processo, etc. Recentemente, os estudos sobre as pressões do ambiente têm se tornado mais predominantes. É importante ressaltar que o modelo dos 4 P's de Rhodes começa a marcar a transição do estudo da criatividade no nível individual para as teorias sistêmicas envolvendo o ambiente.

Joy Paul Guilford percebeu a necessidade de ampliar o estudo da criatividade por meio de uma pesquisa, em 1950, na qual ele analisou 121.000 títulos da *Psychological Abstract* entre 1920 e 1950 e só encontrou 186 que tratavam sobre criatividade, ou seja, 2 a cada 1.000 (RUNCO & ALBERT, 2010; PEARSON, 2010). Isso era uma evidência de que a criatividade não era estudada com muita regularidade na psicologia durante esse período. O mesmo autor foi o responsável pela ideia de pensamento divergente, em que a pessoa parte de um ponto para chegar a vários possíveis pontos. Em contraste, o pensamento convergente parte de vários pontos para chegar a um ponto único lógico. Guilford (PEARSON, 2010) também criou um teste para medir o grau de pensamento divergente, no qual a pessoa deveria indicar diferentes usos para objetos do cotidiano. As respostas menos convencionais são consideradas mais divergentes e criativas.

As ideias de Guilford influenciaram Edward de Bono a desenvolver o conceito de pensamento lateral (PEARSON, 2010). Trata-se do pensamento

relacionado à abdução lógica, que busca novas possibilidades de forma imprevisível. Nesse modelo lógico, a intuição de dados leva a uma hipótese que deve ser testada. Em oposição, o pensamento vertical é a dedução lógica que se move em uma única direção previsível. O mesmo autor foi responsável pela técnica dos seis chapéus (PEARSON, 2010). O método é utilizado para driblar a tendência humana a se fechar nas próprias convicções e consiste em colocar seis chapéus “pensantes” coloridos. Cada cor representa um papel e um determinado ponto de vista, conforme o quadro 1.

Quadro 1. Técnica dos seis chapéus.

COR DO CHAPÉU	PAPEL/PONTO DE VISTA
Branco	Neutralidade/Objetividade
Vermelho	Sentimental/Emocional/Intuitivo
Preto	Precavido/Juízo crítico
Amarelo	Positividade/Otimismo
Verde	Crescimento/Energia/Criatividade
Azul	Visão global/Processo

Fonte: Elaborado pelo autor, 2016.

Para ilustrar, a pessoa que vestir o chapéu branco deverá adotar uma postura mais neutra e objetiva durante a reunião, buscando analisar os fatos de forma imparcial. Após um tempo predeterminado, os participantes devem trocar os chapéus, até que o ciclo se complete. Desse modo, cada integrante poderá ver o problema sob pontos de vistas diferentes.

As ideias de Guilford (PEARSON, 2010) sobre pensamento divergente influenciaram a criação de testes para medir o pensamento divergente. Elis Paul Torrance foi o responsável por desenvolver o Teste Torrance de Pensamento Criativo (TTCT) na década de 1960 (PEARSON, 2010; PLUCKER & MAKEL, 2010), que determina em que medida uma pessoa é criativa, em vez de verificar se uma pessoa possui este atributo.

O modelo de Michael Kirton, chamado teoria da adaptação-inovação ou KAI, tem grande influência nos estudos cognitivos de criatividade. A ideia é classificar as pessoas em relação aos seus comportamentos criativos em dois extremos: adaptadoras e inovadoras (BOBIC et al., 1999). As primeiras, como o nome sugere, procuram resolver problemas sem modificar a estrutura geral, buscam pequenas mudanças gradualmente, raramente desafiam regras e preferem utilizar métodos já testados antes. Já as inovadoras preferem fazer as coisas de formas diferentes, não necessariamente de um

modo melhor. São pessoas caracterizadas por quebrar regras e práticas cotidianas, além de serem vistas como indisciplinadas. No entanto, são pessoas que buscam resolver problemas revolucionando paradigmas (PEARSON, 2010). Vale ressaltar que os comportamentos descritos por Kirton não são exclusivos nem excludentes. Na realidade, pessoas costumam ter características dos dois extremos, porém tendem mais a um lado.

Robert J. Sternberg e Todd Lubart foram os responsáveis pela Teoria do Investimento em Criatividade (ALENCAR & FLEITH, 2003), que traz a ideia de “comprar barato” e “vender caro”, ou seja, buscar ideias desconhecidas, porém com potencial e desenvolvê-las até se concretizarem. O modelo inicial restringia-se a atributos individuais que contribuem para a criatividade, como a inteligência, o estilo cognitivo e a personalidade/motivação. Posteriormente, os autores passaram a dividir o modelo em seis fatores: inteligência, estilos intelectuais, conhecimento, personalidade, motivação e contexto ambiental.

O psicólogo húngaro Mihaly Csikszentmihalyi foi um dos pioneiros no estudo sistêmico da criatividade. Segundo ele, os estudos em criatividade deveriam focar os sistemas sociais e não apenas o indivíduo (ALENCAR & FLEITH, 2003). O autor também traz a ideia de que a criatividade não depende só de um esforço individual, mas de sistemas sociais que reconhecem e julgam se determinada ideia é criativa ou não. Com isso, Csikszentmihalyi formulou a *teoria sistêmica da criatividade* ou perspectiva de sistemas. O modelo sugere que a criatividade resulta de três fatores: indivíduo; domínio; campo (ALENCAR & FLEITH, 2003; KOZBELT et al., 2010 p. 39). O primeiro fator leva em conta as características individuais de pessoas criativas, como curiosidade, motivação, fluência de ideias e flexibilidade de pensamentos e o *background*, que inclui expectativas familiares positivas. O fator domínio diz respeito ao conhecimento acumulado e organizado dentro de determinada área. Indivíduos que possuem mais conhecimento em determinada área têm maior chance de introduzir ideias criativas que alteram o domínio, já que “conhecem a fundo os seus princípios, detectam suas inconsistências e procuram estender suas fronteiras” (ALENCAR & FLEITH, 2003, p. 6). O último fator, chamado de *campo*, é o “juiz” do processo e decide se uma ideia é de fato criativa e deve ser integrada no domínio. Aqui, cabe uma referência ao conceito de originalidade que Boden (1999) sugeriu ao diferenciar entre criatividade-P e criatividade-H, conforme discutido anteriormente neste capítulo.

No entanto, Csikszentmihalyi (AMABILE et al., 2005) também trouxe contribuições importantes para o estudo da criatividade no nível individual. O autor sugeriu que o processo criativo muitas vezes ocorre num estado psicológico temporário de total imersão do indivíduo na atividade, num momento que também envolve entusiasmo e apreciação. Csikszentmihalyi chamou esse estado temporário de “flow” (AMABILE et al., 2005; HAN,

2010). O autor acrescenta que, nesse momento de imersão, há uma junção entre ação e consciência, a concentração faz com que as distrações sejam ignoradas e há um esquecimento do sujeito em relação a tempo, noção do “eu” e dos acontecimentos arredor (HAN, 2010).

Seguindo a mesma linha de estudo da criatividade no contexto de ambientes organizacionais, Göran Ekvall (RODRIGUES & VELOSO, 2013) propôs um modelo, depois aprimorado por Scott Isaksen (RODRIGUES & VELOSO, 2013), que enumera nove dimensões do ambiente de trabalho que favorecem o clima criativo: dinamismo; desafio (grau em que os funcionários se sentem desafiados); liberdade para executar as funções; confiança e abertura para expressar pontos de vista; suporte para novas ideias; tempo para pensar antes de agir; descontração e bom humor; debates e conflitos; disposição para assumir riscos.

O gráfico da Figura 1 é uma representação de como essas nove dimensões podem ser utilizadas para explicar se uma empresa possui um ambiente de trabalho mais favorável para o clima criativo ou se a empresa é mais estagnada em termos de inovação.

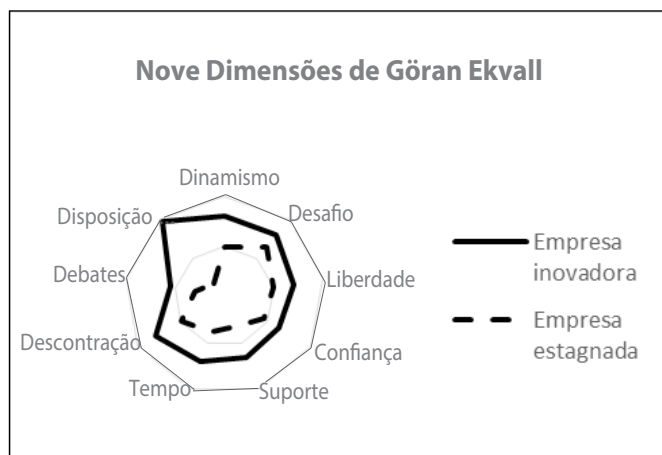


Figura 1. Nove dimensões de Göran Ekvall. (Fonte: Elaborado pelo autor, 2016.)

Além da influência do ambiente interno da organização na criatividade, Machado (2004, p. 62) destaca que “a complexidade do ambiente regulador e sua instabilidade podem prejudicar a inovação”.

Teresa Amabile propôs um modelo intitulado KEYS para mensurar seis práticas organizacionais que estimulam a criatividade e duas que a inibem

(MCLEAN, 2005). Entre as estimulantes, Amabile (MCLEAN, 2005) destaca incentivo/apoio da organização; incentivo do líder; apoio ao trabalho em equipe; liberdade e autonomia; recursos; desafios. Entre as inibidoras, a autora cita a pressão da carga de trabalho e impedimentos organizacionais. Estes conceitos também poderiam ser aplicados na análise dos sistemas de ensino e também mostrariam possíveis desequilíbrios entre o incentivo e a inibição criativa.

O indicador de incentivo e apoio da organização a ideias criativas tem como objetivo mensurar o quanto a organização está disposta a assumir riscos, desenvolver novas ideias, compartilhar uma visão e manter um fluxo colaborativo. O indicador de incentivo do líder busca medir se este esclarece quais são as metas, dá suporte a novas ideias de seus funcionários e mantém um ambiente aberto para contribuições individuais e trabalho em equipe. Em relação ao apoio ao trabalho em equipe, o objetivo do modelo é verificar o quanto a equipe é diversificada em termos de habilidades, a abertura a novas ideias e desafios construtivos por parte de seus membros. O indicador de liberdade visa avaliar se os funcionários possuem autonomia para alcançar as metas propostas. Organizações que dão maior liberdade aos funcionários estão mais propensas a obter ideias inovadoras (MCLEAN, 2005). No que se refere aos recursos, Amabile (MCLEAN, 2005) propõe medir a disponibilidade de verbas, infraestrutura, informações e tempo. Por último, a autora deseja avaliar o quão desafiador o trabalho é para uma equipe.

Quanto mais presentes os fatores indicados acima estiverem no ambiente de uma organização, maior a chance de ideias criativas surgirem e a inovação ocorrer (MCLEAN, 2005).

Por outro lado, Amabile (MCLEAN, 2005) também destaca dois fatores que costumam prejudicar o surgimento de ideias criativas em uma empresa. A pressão da carga de trabalho está relacionada a prazos muito curtos e expectativas de venda e produção fora da realidade. Há também os impedimentos organizacionais, nos quais o controle é visto como o maior obstáculo à criatividade (MCLEAN, 2005). Por controle, entende-se restrições em fluxo de informação e tomada de decisões. Assim como no universo escolar brasileiro o vestibular representa um foco inibidor das potencialidades criativas, quando a educação se desloca para eficiência e competitividades, ignorando outras potenciais contribuições desta; especialmente no cenário contemporâneo onde o conhecimento se torna rapidamente obsoleto, e onde o emprego formal é cada vez menos existente, focar nas potencialidades criativas poderia ser uma forma eficiente ou competitiva de pensar educação da infância à juventude.

Os estudos apresentados neste capítulo apontam para uma tendência em se analisar a criatividade em um contexto social em detrimento de investigar apenas como o processo que ocorre no nível individual. Conforme visto anteriormente, empresas que possuem maior disposição para assumir

risco, dinamismo, apoio a novas ideias, incentivo dos líderes, descontração, diversidade e menor preocupação com procedimentos e menor controle criam um ambiente mais favorável à criatividade de seus colaboradores e, como consequência, têm maior chance de serem inovadoras. Mas como garantir isso? Estão os gestores de pessoas no Brasil atentos a essas características e com possibilidades de induzir culturas organizacionais que permitam mais criatividade e inovação? O sistema de ensino presente auxilia no desenvolvimento dessas pessoas?

Os estudos sobre a construção da percepção da realidade de um indivíduo em uma sociedade, através da tipificação de elementos do cotidiano e estabelecimento de hábitos, já mostram que existe um confronto entre a base da vida social e os conceitos de criatividade aqui apresentados.

Além disso, compreender as diferenças entre criatividade e inovação é importante para dar o devido tratamento a cada um dos fenômenos. Visto que a criatividade está mais relacionada à geração de ideias e a inovação à implementação destas, percebe-se que os processos ocorrem em etapas diferentes.

Seguindo a tendência dos estudos de criatividade, que saíram de uma abordagem totalmente focada no indivíduo para uma exploração dos impactos que as organizações e a cultura causam na capacidade de pessoas e grupos de criar e desenvolver novas ideias, o principal desafio é como centralizar o pêndulo entre a harmonia clamada pela vida social e a dissonância rogada pela gênese de novas ideias.

O fato é que, ao pensarmos a sociedade e a adaptação, individual ou das organizações, especialmente no cenário contemporâneo, é necessário viabilizarmos condições para que indivíduos e grupos sejam criativos e capazes de gerar inovações. Isto só acontecerá se criatividade e inovação fizerem parte de uma plataforma consciente da educação e da gestão. Como vimos, existem condições para que haja criatividade na sociedade, condições estas que precisam ser trabalhadas em prol da versão que queremos para nossa vida, para nossa sociedade, nossa cidade e para os outros que queremos que a habitem.

Referências

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

ALENCAR, E. M. L. S.; FLEITH, D.S.. Contribuições teóricas recentes ao estudo da criatividade. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 19, n. 1, p. 1-8, jan./abr. 2003.

ARISTÓTELES. *Poética*. vol. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 121 .

BAUMAN, Z. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1985. p. 248.
- BOBIC, M.; DAVIS, E.; CUNNINGHAM, R. The Kirton Adaptation-Innovation Inventory Validity Issues, Practical Questions. *Review of Public Personnel Administration*, n. 19, v. 2, p. 18-31, abr. 1999.
- BODEN, M. O que é a criatividade? In: BODEN, M. (Org.). *Dimensões da criatividade*. Porto Alegre: Artmed, 1999. p. 81-123.
- BRAIA, F.; CURRAL, L.; GOMES, C. Criatividade em contexto organizacional: o impacto de recompensas extrínsecas e do feedback negativo no desempenho criativo. *Psicologia*, Lisboa, v. 28, n. 2, p.45-62, dez. 2014.
- CHUA, R. Y.J.; ROTH, Y.; LEMOINE, J.-F. The impact of culture on creativity: how cultural tightness and cultural distance affect global innovation crowd sourcing work. *Administrative Science Quarterly*, v. 50, p. 189-227, dez. 2015.
- HAN, M. How can creativity in a social context be possible? *Culture Psychology*, v. 16, n. 2, p. 165-173, jun. 2010.
- HOFSTEDE, G. *Culturas e organizações: compreender a nossa programação mental*. Lisboa: Edições Sílabo, 1997.
- HUNTINGTON, S. P. Political developmental and political decay. *World Politics*, v. 17, n. 3, p. 386-430, abril 1965.
- JOHNSON, A. G. *Dicionário da sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KOZBELT, A.; BEGHETTO, R. A.; RUNCO, M. A. Theories of creativity. In: KAUFMAN, J. C.; STERNBERG, R. J. (org.). *The Cambridge handbook of creativity*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 20-47.
- LEAL, R. A estética como elemento para compreensão da criatividade nas organizações. *Organizações e Sociedade*, Salvador, v. 14, n. 42, p. 67-82, jul./set. 2007.
- LOEWENBERGER, P. The role of HRD in stimulating, supporting, and sustaining creativity and innovation. *Human Resource Development Review*, v. 12, n. 4, p. 422-455, dez. 2013.
- MACHADO, D. P. N. *Inovação e cultura organizacional: um estudo dos elementos culturais que fazem parte de um ambiente inovador*. 2004. 185 f. Tese (Doutorado) – Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas. São Paulo, 2004.
- MCLEAN, L. D. Organizational culture's influence on creativity and innovation: A review of the literature and implications for human resource development. *Advances in Developing Human Resources*, v. 7, n. 2, p. 226-246, maio 2005.
- PEARSON, Academia. *Criatividade e inovação*. São Paulo, 2011.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965. 238 p.
- RODRIGUES, A. F.; VELOSO, A. Contribuições da gestão de recursos humanos para a criatividade e inovação organizacional. *Revista Psicologia: Organizações e Trabalho*, 2013, v. 13, n. 3, p. 293-308, dez. 2013.
- RUNCO, M. A.; ALBERT, R. S. Creativity research: A Historical View. In: KAU-

FMAN, J. C.; STERNBERG, R. J. (org.). *The Cambridge handbook of creativity*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 3-19.

SCHEIN, E. H. *Cultura organizacional e liderança*. São Paulo: Atlas, 2009.

WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION. *The Global Innovation Index 2015: Effective Innovation Policies for Development*. Geneva: World Intellectual Property Organization, 2015. 418 p. Disponível em: <<https://www.globalinnovationindex.org/userfiles/file/reportpdf/gii-full-report-2015-v6.pdf>>. Acesso em: 18 julho 2018.

ZHOU, J.; HOEVER, I. J. Research on workplace creativity: A review and redirection. *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior*, v. 1, n. 1, p. 333-359, mar. 2014.

A PARTE QUE FALTA: DA INSPIRAÇÃO DE UM CONTO INFANTIL AOS ESTUDOS DE UMA HABILIDADE ESSENCIAL, A EMPATIA

CAROLINA PETERS FERRÃO / VANESSA CLARIZIA MARCHESIN

Não existe nada mais pesado que a compaixão. Mesmo nossa própria dor não é tão pesada quanto a dor cossentida com outro, por outro, no lugar de outro, multiplicada pela imaginação, prolongada por centenas de ecos.

(Milan Kundera)

Diariamente somos impactados por reportagens sobre violência ou fotos dramáticas nas redes sociais e, em muitos comentários; algumas pessoas escrevem frases como: “O mundo precisa de mais empatia”; “Você precisa se colocar no lugar do outro para entender a vida de alguém”; “Tem que ter mais empatia”. Afinal, o que é empatia? Como é ter mais ou menos empatia? Ouvimos muito durante a nossa vida que é necessário ter empatia para ser uma pessoa melhor, porém ninguém explica o que é esta tal de empatia. Pois então, decidimos escrever este capítulo para que todos possam conhecer as diferentes perspectivas de um conceito muito falado pelas pessoas: a empatia.

A inspiração veio de um vídeo da Jout Jout, intitulado “A Falta que a Falta Faz”, de 20 de fevereiro de 2018. Ela lê o livro de Shel Silverstein – *A Parte que Falta* – e faz uma reflexão sobre a vida que está cheia de faltas. Desse clássico da literatura infantil, de Shel Silverstein, conhecemos o protagonista: um ser circular que busca sua parte. Este ser circular acredita que existe no mundo uma parte ou forma que vai completá-lo perfeitamente e que quando estiver completo irá ser feliz. A história se desenrola numa jornada de busca da parte que falta. Mas durante a sua jornada, ele percebe que a verdadeira felicidade não está no outro, mas dentro de nós mesmos. O outro deixa de ser a essência para ser um complemento de quem somos.

Nessa história infantil, o leitor irá mergulhar em questionamentos sobre relacionamentos, decepções e alegrias, além de pensar no que é a vida. Esta vida que nos acelera todo o dia, tornando-se um tormento o colocar a cabeça no travesseiro, porque é neste momento que aparece a sensação de vazio. Talvez este seja o momento em que bate a consciência da parte que nos falta. Mas o que é este vazio? E o que dizer sobre o vazio ou este espaço que falta? Muito melhor explicar através das palavras em estilo coloquial de Bukowski:

Há um lugar no coração que nunca será preenchido; um espaço e mesmo nos melhores momentos; e nos melhores tempos nós saberemos; nós saberemos mais que nunca há um lugar no coração que nunca será preenchido; nem pela mesma pessoa novamente; e nós iremos esperar e esperar nesse lugar [...]. (BUKOWSKI)

Porém, o que aprendemos é que as nossas faltas são combustíveis para seguirmos em frente mesmo com altos e baixos, reajustando nossa jornada de vida. Mas de novo, o que é esta falta? A falta é o que todo ser humano tem, e esse sentimento só existe por sermos racionais e desejantes. Somos seres desejantes por natureza e nosso desejo nos impulsiona e nos direciona para um propósito. Entretanto, esses objetivos que surgem em forma de desejos são construídos e reconstruídos diariamente e é exatamente essa dinâmica que cria o vazio dentro do homem. Pois o ser humano está sempre em busca de algo, e mesmo quando não tem um objetivo, ou seja, quando não parece desejar, ele busca seu objetivo, sua razão de existir. E com essa busca volta o estar desejando algo e a sentir um vazio dentro de si, como é ilustrado no livro de Shel Silverstein. Logo, a falta trata-se de um “objeto a”, um objeto construído pela pura falta, decorrente de uma insatisfação gerada a partir da concepção da perda do objeto de satisfação (PISETTA, 2009).

E o que seria este “objeto a”? Para entendermos, cabe destacar que é um conceito lacaniano resgatado da teoria freudiana do complexo de Édipo. Lacan, no *Seminário X*, afirma que a angústia além de não ser sem objeto, ela é diante de algo. Esta angústia, diante do desejo do outro, corresponde a uma presença do “objeto a”, sendo “diante deste algo”. Com esse algo, que é para o homem, pode ser entendido como necessário como na ordem do irredutível desse real, portanto, é dele que a angústia é sinal (LEJARRAGA, 1996). Assim, o sujeito ao se confrontar com o enigma do desejo do outro fica reduzido a esse objeto que ele oferece ao outro, e o efeito na verdade é o surgimento da angústia. Nas palavras de Lacan, no *Seminário da Angústia*:

[...] a angústia do pesadelo é experimentada [...] como aquela do gozo do Outro. O correlativo do pesadelo é o Íncubo ou Súcubo, é este ser que pesa com todo seu peso opaco de gozo estranho sobre o peito de vocês, e os esmaga sob seu gozo. (LACAN, 2005, p. 76)

Essa angústia apresentada acima é o que responde a nós, que é provocada e muitas vezes tem uma relação determinante. Entendemos como uma dimensão do Outro que nos possibilita entrar em contato com o nosso lugar. De acordo com Lacan, nada mais é que “a existência da angústia está ligada a que toda demanda, mesmo a mais arcaica, tem sempre algo de enganoso em relação àquilo que preserva o lugar do desejo” (LACAN, 2005, p. 76).

Neste contexto de questionamentos e pensamentos filosóficos nos deparamos com um mundo para ser explorado. Este mundo, um lugar habitado por muitos sujeitos, que individualmente possuem o seu jeito de ser e ver. Os sujeitos possuem uma natureza social e necessidades para garantir sua qualidade afetiva para uma continuidade de sua vida social. Uma forma de sensibilidade ou percepção sensível que se relaciona ao sentido de si mesmo. Logo, somos constituídos de emoções e afetos que nos aproximam ou nos distanciam dos outros e que geram a empatia. A empatia é, de fato, um ideal que tem o poder tanto de transformar nossa vida quanto de promover profundas mudanças sociais. Entretanto, confunde-se muito a empatia com a simpatia, mas cabe ressaltar que os dois conceitos são estruturas diferentes.

A etimologia da palavra empatia – *empathia* – deriva de uma raiz grega do vocábulo *pathos* que pode ser definido como todos os sentimentos que uma pessoa experimenta: sofrimento, paixão, tristeza, ira, patologia, dentre outras. Os gregos colocavam o prefixo *syn-* (com) para formar *sympatheia*, que significa “sofrer juntos” que chegou em nosso vocabulário como simpatia. Com o prefixo *en-* formou-se *empathia*, que é a capacidade de uma pessoa sentir o que sentiria caso estivesse na situação e nas circunstâncias experimentadas, vivenciadas por outra pessoa, de participar afetivamente no que a outra sente (GOLEMAN, 2012). No inglês é *empathy* traduzido, como veremos, do termo psicológico alemão *Einfühlung*. O substantivo *empathy* é definido como: 1). Projeção imaginativa de um estado subjetivo em um objeto que no caso aparece “pervadido” por ele; 2). A ação de entendimento, estar consciente de, estar sensível a, e experienciar sentimentos de outrem, tanto no passado como no presente, sem que os sentimentos, pensamentos e experiências tenham sido plenamente comunicados de maneira objetivamente explícita; ainda a capacidade para isso (MERRIAM-WEBSTER’S COLLEGIATE DICTIONARY).

Assim, a simpatia relaciona-se com a filantropia como “afeição pela humanidade”, que é a manifestação natural de afeto pelo semelhante, presente em quase todas as espécies. Desde que somos amantes do ser enquanto ser, aquilo que nos assemelha a nós, nos afeta.

Ao tentar definir empatia, precisamos de termos psicológicos como “mecanismos de projeção” ou “processo de identificação” que está relacionado ao *pathos* que nada mais é do que a experimentação na relação entre o eu e o outro.

A propensão do ser humano de simpatizar com o outro é de sua natureza, e isso possibilita discutir a respeito da empatia nos termos sociais e de um sistema válido de valores em um coletivo específico, já que o homem necessita de seu semelhante para sua sobrevivência.

Definidas estas diferenças entre simpatia e empatia, chegamos à essência deste capítulo que é apresentar as principais teorias para entender o nosso objeto de estudo: a empatia. Escolhemos, portanto, escrever a partir dos olhares de obras importantes da psicanálise, da filosofia e, também, da neurociência.

Em linhas gerais, para a psicanálise, a empatia decorre de processos identificatórios e que permite uma leitura da expressão e do reconhecimento do outro na sua alteridade. Freud usou a palavra *Einfühlung*, que foi traduzida em alguns casos, por Strachey, como “compreensão compreensiva” (FREUD, 1962), e em outros, como empatia (FREUD, 1955), para indicar a atitude não moralizadora que desempenha “a maior parte de nossa compreensão do que é inerentemente estranho ao nosso ego em outras pessoas” (FREUD, 1955, p. 66). Embora não tenha sido um assunto sobre o qual escreveu com muita dedicação, Freud (1955) tentou formular *Einfühlung* como um conceito significativo com sua sugestão de que

(...) um caminho, por meio da imitação conduz da identificação à empatia, isto é, à compreensão do mecanismo pelo qual ficamos capacitados para assumir qualquer atitude em relação a outra vida mental. (FREUD, 1955, p. 139)

Essa construção enfatiza o papel da identificação no processo de tentar entender, ou até mesmo formar qualquer tipo de relacionamento, com a experiência de outra pessoa.

A ideia de empatia como uma identificação com o outro foi tomada de diferentes maneiras por seguidores de Freud. Melanie Klein (2018) desenvolveu o conceito de projeto identificação para descrever um mecanismo primitivo de defesa pelo qual o indivíduo divide aspectos “ruins” e “bons” de sua experiência, ao mesmo tempo em que atribui essas qualidades para outras pessoas em sua vida. A identificação projetiva é um conceito importante para entender as comunicações que se desenvolvem em uma terapia, e fornece um mecanismo através do qual o eu é experimentado no outro. No entanto, isso pode não ser apenas relevante para os estados de regressão infantil, e, de fato, Klein (1997) continuou dizendo que “o mecanismo projetivo subjacente à empatia é familiar na vida cotidiana” (p. 142). Isso sugere que a empatia é possível através da projeção de uma parte do eu em outra, a fim de compreender sua experiência interior como se fosse de dentro. Com base nestas discussões de Klein, Hinshelwood (1989) postula que os relacionamentos amorosos podem transformar o mecanismo de defesa da identificação projetiva em uma forma benigna. Torres de Beà (1989) afirma que a

identificação projetiva é o mecanismo mais importante em toda a interação humana, desde a perturbada e patológica até a saudável e empática.

Os psicanalistas Wilfred Bion e Donald Winnicott também apresentaram ideias que influenciaram a compreensão da empatia. Bion (2018) argumentou que fragmentos separados e projetados da experiência do bebê devem ser recebidos e contidos por uma mãe que é resiliente o suficiente para sobreviver a este processo sem ser excessivamente danificado. Reverie foi o termo de Bion (2018) para o processo de a mãe de tomar em e dar sentido às identificações projetivas de seus filhos. Isso difere de conceitos tradicionais de empatia, em que a mãe não sente tanto o que a criança está sentindo, mas está aberta a receber e a tolerar aquilo que o bebê experiencia tão dolorosamente. Assim, a mãe sobrevive ao impacto do bebê e às suas identificações projetivas que Bion acreditava ser crucial na maternagem. Winnicott (1971) também enfatizou o papel da mãe no desenvolvimento psíquico dos(as) filhos(as) por meio do conceito de “mãe suficientemente boa”: mãe que reflete o bebê de volta para si, em vez de apenas transmitir seu próprio humor. Este espelhamento resulta nas identificações projetivas da criança que irão gradualmente diminuindo de intensidade à medida que o bebê amadurece e desenvolve a capacidade de satisfazer suas próprias necessidades de espelhamento. Winnicott sugeriu que, quando a mãe é capaz de satisfazer as necessidades de seu bebê, a criança desenvolverá um senso de si mesmo. Se a mãe é incapaz de fornecer ao seu bebê o reconhecimento e a validação adequados, Winnicott (1960) sugeriu que um “falso eu” se desenvolveria.

Em contrapartida, o psicanalista francês Jacques Lacan (2014) sugeriu que a necessidade de empatia tem suas origens em um estágio particular da infância, ao qual ele se referiu como a fase do espelho. Lacan argumentou que a criança é confrontada com uma experiência dolorosa e caótica de sua própria experiência corporal descoordenada e fragmentada. Como resposta a isso, o bebê desenvolve um senso de si mesmo ao ver sua própria imagem refletida, seja através de um espelho seja nas imitações de outras pessoas próximas, ganhando um grau de controle sobre seu corpo. Para Lacan, a empatia envolvia ver o eu refletido no outro; identificar-se com a imagem do espelho permite negar a experiência corporal de fragmentação e a falta que é fonte de desejo humano (LACAN, 1991). Esta relação especular ante o espelho refere-se ao eu que “vem de fora”; ou seja, a noção que tenho do “eu” é concebida através dos espelhamentos. Lacan introduz a fase do espelho, na qual [...] há uma identificação extremamente precoce e que se origina de uma maneira muito particular e original: formação do próprio sujeito, ou seja, as relações do ego com suas fontes inconscientes narcísicas” (LACAN, 2008, p. 29). Pois, então, a fase do espelho para Lacan não se relaciona tanto com o objeto oral, como para Freud, mas com a formação do próprio sujeito.

Neste sentido, o narcisismo é um tipo de relação consigo mesmo, mas também com o outro. Por isso, para Lacan, o narcisismo é um conjunto de

identificações com objetos internos, figuras e imagens que fazem parte da constituição do sujeito.

Neste contexto do “eu” e o “outro”, recuperamos a afirmação de Gutfreind (2006) ao dizer que a espécie humana nasce frágil e muito voltada para si, porém por meio de estudos com bebês, sabemos que é muito precoce o interesse pelo outro.

Nascemos com vontade de encontrar, ensinou-nos Bowlby. E se fomos devidamente olhados, como mostraram Lacan e Winnicott, a base será sólida. E por detrás dessa base, entre comida e roupa, avultou a empatia. Ou a solidariedade. Bebês são rápidos para a saúde e a doença. Para o egoísmo e o altruísmo. Para os sentidos. E, antes de completar um ano de vida, já podem se mostrar solidários. Às vezes fico pensando o quanto os umbigos excessivos ou sem muita abstração devem a processos malogrados lá no início, quando ainda se cuidava concretamente do coto umbilical do bebê. (GUTFREIND, 2006, p. 22)

Partindo desses conceitos, compreende-se que a empatia é o que nos liga ao outro. É o momento em que o sujeito é alguém, embora não seja tudo. Entendemos como o caminho para a resolução do complexo de Édipo, que parte de uma estrutura inicial narcísica e indiferenciada que se concretiza plenamente tendo como referência o próprio eu, mas que possibilita um acesso ao sentimento do outro, para além do eu. Já a falta pode ser caracterizada pelo hiato que pode ser reconhecido como uma ruptura da identificação projetiva kleiniana, ou uma falta instaurada pelo Édipo com uma quebra no narcisismo, mas que não se abre em direção ao outro.

Dessa forma, a empatia pode ser entendida como uma resposta afetiva de origem evolutiva que é mais apropriada à questão do outro do que à de si mesmo. Esta resposta pode ser os pensamentos que são construções das palavras, e expressões que dão a possibilidade de os indivíduos se relacionarem. São as palavras que conectam as ideias. E elas só se tornam reais quando compartilhadas, ou seja, na troca entre os indivíduos.

No pensamento filosófico, podemos navegar em outro aspecto do conceito de empatia a partir do seguinte questionamento: se a bondade é o fator que precede a empatia, então a ideia de Sócrates de que só conhece a bondade aquele que é bom está correta? Sendo assim, as pessoas que não possuem a bondade não seriam capazes de compreender ações altruístas. Afinal, faz parte da natureza humana gostar do bem. A empatia estaria ligada à ação do ser humano de buscar o bem. Filosoficamente, a empatia é considerada como uma fusão com outros seres ou objetos (ABBAGNANO, 1998). Segundo Batson e colaboradores (1981), existe uma relação entre os constructos empatia e altruísmo, o que faz com que a empatia decorra de uma excitação emocional negativa e positiva.

O fato é que a empatia influencia na organização e na manutenção resi-

liente diante das adversidades interpessoais. No espaço filosófico do tema, a empatia envolve uma coparticipação do outro para com um sentimento de um terceiro, fundindo e interligando pessoas e sentimentos. São comportamentos, sentimentos e pensamentos de intropatia, que é o conceito interior – *Einfühlung* – na filosofia fenomenológica (FORMIGA, 2012).

Aqui chegamos à experiência de empatia sob a óptica de Husserl (2001), descrita como uma forma de conhecimento pela qual o ser humano deve reconhecer o outro e suas vivências. Ao investigar a possibilidade de que um indivíduo tem a experiência de outro, Husserl refere-se à “esfera própria ou primordial”. Essa esfera possui dois pontos: um é a experiência da autodotação, e o outro é a pressuposição de que a experiência da intersubjetividade não pode se dar fora de uma autoexperiência. O que podemos entender é que essa esfera é apenas a minha experiência do outro, a saber, que são as experiências de empatia.

Para Stein (2005), o fenômeno que leva o indivíduo ao encontro do mundo das coisas e o mundo de outros indivíduos se estabelece pela empatia. Ou seja, Stein refere que ao estabelecer uma relação com a presença do outro, ocorre uma troca recíproca que é entendida como empatia. Portanto, a empatia se dá na relação essencial do Eu com o Outro; isto é, assim como “eu” sou o centro de orientação do meu mundo fenomênico e o “outro” é parte deste mundo, o Outro tem diante de si um mundo fenomênico similar, o qual se orienta para com as coisas e, também, são sujeitos assim como o eu. Nessa orientação, no “Eu e o Outro” existe uma troca recíproca, na qual se encontram vivências intersubjetivas que são impulsionadas por empatia em busca de conhecer as vivências. Nas palavras de Stein: “O outro se revela como outro de meu eu, no momento pelo qual me vem dado em um modo diferente do eu” (2005, p. 121).

O estudo da empatia, em suas diversas frentes, possibilita perceber que ao reconhecer o outro em si, assume-se não apenas uma ressonância interpessoal, mas além disso se estaria agindo sobre uma ética relacional, que não apenas respeita e compreende o outro, mas se interioriza no campo do seu problema (FORMIGA, 2012). Isso faz com que a empatia se relacione com a preocupação para com o outro e traga à tona uma interação entre o psiquismo de quem ajuda e de quem está sendo ajudado.

Esse “sincretismo” sócio-humano permite a pessoa que toma consciência do problema do sujeito atuar não somente com ele, mas ampliar sua intervenção, fazendo com que em termos sistêmicos, todos os envolvidos pudessem se envolver na solução coparticipando desta, dirigindo a atenção da pessoa que não sofre diretamente para a relação entre elas, isto é, sair da percepção de que há um objeto adoecido para um sujeito pessoal. (FORMIGA, 2012, p. 4)

Em pesquisas na neurociência, a empatia é reconhecida como substratos neuroanatomofuncionais, e na teoria da mente podem ser diferentes ape-

sar de compartilharem áreas comuns (VÖLLM et al., 2006). A partir de uma perspectiva evolutiva, a habilidade desta teoria teria como essência o seu desenvolvimento para lidar com desafios sociais. Esta habilidade depende da possibilidade de reflexão de si mesmo. Para caracterizar o senso de si mesmo, Piaget o denominou de *schemata*, que diz respeito a habilidades, traços e atitudes que direcionam nosso comportamento, escolhas e interações sociais (JOHNSON et al., 2002). O senso de si-mesmo depende do desenvolvimento do córtex pré-frontal e seu pleno funcionamento porque, de acordo com Fuster (2008), a maior parte do nosso comportamento está baseada na experiência, a qual necessita de um funcionamento apropriado deste córtex, uma vez que é o local em que as representações da experiência sensorial individual e das ações comportamentais residem.

Nesta perspectiva, a empatia pode ter duas origens: uma que é o processo subcortical rápido e reflexivo que corresponde à empatia emocional; outra, que é um processo cortical mais lento, que diz respeito à empatia cognitiva (PRESTON, DE WAAL, 2002). Shamay-Tsoory et al. (2004) constataram que a região do córtex frontal no processamento da empatia cognitiva é a orbitofrontal e na empatia emocional é a dorsolateral. Pacientes que possuem lesões na área cerebral, onde se situam estas regiões (córtex pré-frontal), não conseguem compreender nem identificar as emoções presentes nas expressões faciais que observam; o que demonstra a importância que o reconhecimento emocional facial tem na empatia.

Porém, a empatia recebeu mais atenção em razão da descoberta, em macacos, dos neurônios-espelho – um grupo de neurônios conectados tanto ao sistema de ação como ao sistema de percepção. Um sistema de neurônio-espelho também está presente em seres humanos (DECERTY, LAMM, 2011). Entende-se como espelhamento que os mesmos neurônios e percursos neuronais são ativados tanto quando uma pessoa age como quando ela vê uma ação. Sendo assim, as pessoas respondem de forma empática ao ver ações dolorosas. No entanto, algumas pessoas experimentam prazer, fenômeno conhecido como crueldade empática, quando o cérebro está diante da dor dos outros. As áreas ativadas na autoconsciência são um subconjunto daquelas ativadas na consciência social, ou quando assumimos as perspectivas de terceira pessoa, que são ativadas ao mesmo tempo, o que sugere a prioridade do social e do aprendido; parece ainda que esta autoconsciência envolve inibidores que separam a perspectiva de primeira pessoa (DECERTY, LAMM, 2011; PFIEFER, DAPRETTO, 2011). As partes emocionais e cognitivas do cérebro e, especialmente, as partes de integração estão envolvidas na empatia.

De acordo com Goleman, os neurônios espelho:

[...] tornam as emoções contagiosas, fazendo com que os sentimentos que observamos fluam através de nós, ajudando-nos a entrar em sincronia e

acompanhar o que está a acontecer. “Sentimos” os outros no sentido mais lato do termo: sentindo os seus sentimentos, os seus movimentos, as suas sensações, e as suas emoções, enquanto eles atuam dentro de nós. (GOLEMAN, 2012, p. 69)

E neste ponto chegamos à relação das emoções com o conceito de empatia. As emoções estão presentes em todos os momentos da nossa vida, porque constituem uma das primeiras formas de o indivíduo obter informações sobre o mundo externo, onde estas emoções são expressas com diferentes frequências e magnitude, de acordo com o contexto, possibilitando o reconhecimento com maior precisão (BROCHE, RODRIGUEZ, MARTINEZ, 2014), bem como são ferramentas para o desenvolvimento e a manutenção das relações interpessoais (GALLESE, EAGLE, MIGONE, 2007). Ekman (2007) defende que indivíduos que possuem melhor capacidade de reconhecimento emocional estão mais abertos a novas experiências, demonstrando maior curiosidade pelas coisas, motivo pelo qual apresentam maior bem-estar psicológico e, conseqüentemente, melhores capacidades sociais.

Apesar da considerável melhora em nossa compreensão sobre a empatia, a maioria das teorias da empatia contemporânea ainda não fornece um quadro suficientemente detalhado dos mecanismos de evolução envolvidos no desenvolvimento empático. Pois, então, por que conhecer todas estas perspectivas? Talvez porque as correlações de informações nos permitam o autoconhecimento. E este autoconhecimento é o ponto-chave para a empatia que nada mais é do que a capacidade de compreender o outro através do seu ponto de referência (CORMIER, NURIUS, OSBORN, 2016). Mas como isso acontece? Você só precisa andar com os sapatos de alguém. Esta foi a ideia do Museu da Empatia, que conduz o público a uma viagem empática e sensorial, ouvindo histórias que vão de conquistas ao luto, do amor ao preconceito, entre outras emocionantes experiências. O objetivo principal é passar por uma situação para saber pelo que a pessoa está passando. O museu foi fundado pelo filósofo e escritor australiano Roman Krznaric, autor de *O poder da empatia: a arte de se colocar no lugar do outro para transformar o mundo*. Krznaric (2015) acredita que é preciso reconstruir a empatia para criar uma revolução global das relações humanas.

E qual é a reflexão que podemos fazer de todo este aprendizado sobre empatia? Pense que ao se colocar no lugar do outro, o indivíduo entra em contato com suas emoções e seus princípios que muitas vezes estavam adormecidos por conta da correria do dia a dia. O cotidiano na sociedade contemporânea, junto com as revoluções, trouxe a velocidade não apenas na automação dos processos sociais mas também nas relações. A dinâmica social se transformou e isso causou um afastamento do eu para com o outro. Olhar para o outro é olhar para si e, muitas vezes, isso machuca, pois entra em contato com feridas do passado e traumas da infância. Como visto acima, de acordo com Lacan, a empatia reside no reflexo de si mesmo que vemos como

forma de espelho no outro. Esse reflexo não causa apenas o sentimento de encontro com o outro, como também com vivências anteriores de si. Assim, a empatia trás o seu reflexo no outro.

Por isso é que, ao sentir o frio, mesmo estando agasalhado e tendo um teto que o proteja, olhar para o morador de rua, sem proteção, gera uma pulsão ligada à empatia, que emerge na busca pelo bem. Logo, viver em uma sociedade mais individualista, muitas vezes, o sujeito passa pelo outro sem o notar, sem ser tocado por suas emoções e/ou sentimentos. Ao mesmo tempo, indivíduos que entendem a dor de estar no frio desagasalhado e vulnerável estão mais predispostos a ajudar, pois a ação do outro toca seus sentimentos, compartilhando a dor e as emoções do outro.

Investe-se em alcançar, juntamente, com toda a sociedade, um grau de autoconhecimento incluso na história, psicológica, antropológica, sociológica, etc. do ser humano, e muitos mais, na incessante busca em prestar mais atenção aos estágios de crescimento social de um povo ou comunidade a fim de não cair novamente, não somente no isolamento do outro, mas evitar ao máximo a impossibilidade de que o outro não deixe de viver o direito humano e de ser humano. (FORMIGA, 2012, p. 3)

O autoconhecimento está diretamente ligado ao sentimento de falta, provocado pela angústia que atualmente é reforçada pelo sentimento de ansiedade, pelo estresse e pela pressão social, que se torna cada vez mais forte com as mídias sociais. Em um mundo onde tudo se transforma em um *continuum*, os indivíduos precisam acompanhar essas mudanças e muitas vezes acabam olhando apenas para si e se afastando do outro e da possibilidade de empatia. Esse acontecimento trás o sentimento de vazio, que resulta na falta. Este o vazio é algo intrínseco e importante ao ser humano, pois é a possibilidade de uma interiorização do eu.

Vazio funciona como base desejante e coloca a vida mental em eterno movimento de “busca, apreensão, realização, etc.”. O que quer dizer, de modo mais claro, que é através da existência do objeto, e em particular, da falta do objeto, que a pulsão se faz sentir, pois a pulsão satisfeita quase não faz sentir seus efeitos. (GREEN, 1990, p. 71)

Entretanto, quando esse vazio se associa à falta, torna-se maior o que gera a angústia, como sintoma de doenças contemporâneas. Esta angústia do sujeito contemporâneo pode ser amenizada por meio da empatia. Uma sociedade mais empática pode ser um caminho para que os sujeitos respeitem os desafios de cada indivíduo.

Assim, encerramos este intenso capítulo com um trecho da obra *Meditação 17*, do poeta inglês John Donne, porque soa apropriado já que remete às relações interpessoais que se tornaram a necessidade essencial do ser

humano e com elas podemos chegar à empatia como força motriz da nossa habilidade social: “Homem nenhum é uma ilha, inteiro em si mesmo; todo homem é pedaço de um continente, é uma porção da terra firme”.

Como exercício de reflexão faça todo dia uma simples pergunta: Você já se olhou nos olhos dos outros?

Referências

- BEÀ, E. T. Projective identification and differentiation. *International Journal of Psychoanalysis*, 1989, 70: 265-74.
- BION, W. R. Attacks on linking. In: *Attacks on linking revisited*. London: Routledge, 2018.
- CORMIER, S.; NURIUS, P. S.; OSBORN, C. *Interviewing and change strategies for helpers: Fundamental skills and cognitive behavioral interventions*. Australia: Thompson Brooks, 2016.
- BROCHE, Y.; RODRÍGUEZ, M.; MARTÍNEZ, E. Memoria de rostros y reconocimiento emocional: generalidades teóricas, bases neurales y patologías asociadas. *Actualidades en Psicología*, v. 28, n. 116, p. 27-40, 2014.
- DECETY, J.; LAMM, C. *15 Empathy versus personal distress: recent evidence from social neuroscience. The social neuroscience of empathy*. Cambridge: MIT Press, 2011.
- EKMAN, P. *Emotions revealed: Recognizing faces and feelings to improve communication and emotional life*. Londres: Macmillan, 2007.
- EMPATHY, D. *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*. 2018. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/empathy>.
- FORMIGA, N. Os estudos sobre empatia: reflexões sobre um constructo psicológico em diversas áreas científicas. *Revista Eletrônica Psicologia.com.pt – O Portal dos Psicólogos*, v.1, p.1-25, 2012.
- FREUD, S. Group psychology and the analysis of the ego. In: STRACHEY, J. (ed. & Trans.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, (vol. 18, p. 65-144). London: Hogarth Press, 1955.
- _____. On beginning the treatment: Further recommendations on the technique of psychoanalysis. In: STRACHEY, J. (ed. & Trans.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. (vol. 12, p. 121-144). London: Hogarth Press, 1962.
- FUSTER, J. M. *The prefrontal cortex* (4th ed.). London: Academic Press, 2008.
- GALLESE, V.; EAGLE, M. N.; MIGONE, P. Intentional attunement: Mirror neurons and the neural underpinnings of interpersonal relations. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, v. 55, n. 1, p. 131-175, 2007.
- GOLEMAN, D. *Inteligência social: o poder das relações humanas*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- GREEN, A. *Conferências Brasileiras – metapsicologia dos limites*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

GUTFREIND, C. Empatia: do individual ao coletivo. In: VALÉRIO, M. A. B. N. (Org.). *Umbigo é nosso rei? Considerações sobre o individualismo e o personalismo dos brasileiros*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2006.

HINSHELWOOD, R. D. *A dictionary of Kleinian thought*. London: Free Association Books, 1989.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*. Trad. G. Peiffer e E. Lévinas, Paris: Vrin, 1996. Trad. brasileira (Frank de Oliveira): São Paulo: Madras, 2001.

JOHNSON, S. C. et al. Neural correlates of self reflection. *Brain*, 125: 1808-14, 2002.

KLEIN, M. Some theoretical conclusions regarding the emotional life of the infant 1. In: *Developments in psychoanalysis*. Londres: Routledge, 2018.

_____. *On identification. The writings of Melanie Klein* 3. London: Random House, 1997.

KRZNNARIC, R. *O poder da empatia: A arte de se colocar no lugar do outro para transformar o mundo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

LACAN, J. The mirror stage as formative of the function as revealed in psychoanalytic experience (1949). In: *Reading french psychoanalysis*. Londres: Routledge, 2014.

_____. *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1962-1963). *O seminário*. Livro X: A angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *The seminar of Jacques Lacan: Book II: The ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis*. (J. Miller, ed. & S. Tomaselli, Trans.) New York: W. W. Norton and Company, 1991.

LEJARRAGA, A. L. *O trauma e seus destinos*. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.

PFEIFFER, J. H.; DAPRETTO M. *Mirror, mirror in my mind: empathy, interpersonal competence, and the mirror neuron system*. The social neuroscience of empathy. Cambridge: MIT Press, 2011.

PISETTA, M. *A falta da falta e o objeto da angústia*. Estudos de Psicologia: Universidade Católica de Petrópolis, 2009.

PRESTON, S. D.; DE WAAL, F. B. M. Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 2002: 1-72.

SHAMAY-TSOORY, S. G. et al. Impairment in cognitive and affective empathy in patients with brain lesions: Anatomical and cognitive correlates. *Journal of Clinical and Experimental Neuropsychology*, 26(8), 1113-27, 2004.

STEIN, E. Sobre el problema de la empatia. In: *Obras Completas. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*, vol. 2, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005.

VÖLLM, B. A., et al. Neuronal correlates of theory of mind and empathy: a functional magnetic resonance imaging study in a nonverbal task. *Neuroimage*, 29: 90-98, 2006.

WINNICOTT, D. W. The theory of the parent-infant relationship. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 1960, 41: 585-95.

_____. The mirror-role of mother and family in child development. In: *Playing and reality*. London: Tavistock, 1971. p. 130-138.

EXISTIR-PARA-OS-OUTROS E EXISTIR-PARA-SI: AS COISAS DO TRABALHO COMO SIGNIFICANTES DA CONDIÇÃO HUMANA NA CIDADE

CLARISSA SANFELICE RAHMEIER

A ideia de ser professora sempre me fascinou. Quando era criança, pedi de Natal um quadro-negro – nada de lousa branca em uma época de giz e apagador. Ganhei um quadro de madeira pintado de preto que meu pai mandou fazer. Eu tinha 6 anos; o quadro, o meu tamanho. Nele minha mãe escreveu, em giz colorido e letra caprichada, “Feliz Natal, Clarissa”. Agora, sim, eu podia brincar de professora de verdade – no caso, claro, a brincadeira é que era de verdade, eu entendia bem a situação de representação. Mas aquele quadro me fez sentir mais próxima do universo que eu admirava e que já me significava: eu “brincava de aulinha”, tentava alfabetizar adultos iletrados e dar reforço para colegas. Nenhuma das modalidades do “ser professora” funcionava muito bem, mas meu quadro-negro garantia, em parte, a identidade que eu clamava.

Meu quadro retangular pintado de preto me identificava com a profissão que mais tarde segui; assim como outros objetos me fazem sentir à vontade hoje no mundo da docência. Sim, as coisas significam as pessoas e são por elas significadas. A obviedade dessa afirmação pode se transformar em ponto interessante para que entendamos e discutamos de forma mais aprofundada a dinâmica identitária presente em nossa interação com a materialidade ou, como chamarei a partir daqui, com a cultura material – o mundo das coisas e das pessoas.

Os estudos contemporâneos referentes à cultura material são pautados, comumente, por duas dimensões: ou têm como ponto de partida de sua análise determinadas qualidades das coisas ou, alternativamente, partem do próprio ser humano, individualmente ou em sociedade (TILLEY et al., 2006). Enquanto que a primeira abordagem se ocupa das qualidades dos objetos enquanto, por exemplo, estáticos ou móveis, raros ou comuns, locais ou exóticos, novos ou velhos, etc., a segunda se preocupa com a relação entre sujeito

e objeto, considerando que os seres humanos e as coisas exercem influência mútua uns sobre os outros. As circunstâncias materiais, entendidas por esta abordagem, relacionam-se com a experiência humana e a significam. Em outras palavras, nos constituímos através da materialidade do mundo com o qual interagimos: incorporamos as regras, as ideias e os valores presentes na concretude do mundo e reproduzimos essas mesmas regras, ideias e valores, em maior ou menor medida, por meio de nossa existência.

A conjugação de todos os nossos sentidos de percepção – tato, olfato, paladar, visão e audição, – permite-nos experimentar o mundo. O corpo, dessa forma, traz para o nível humano interior a identidade das coisas, a sua materialidade, na mesma medida em que devolve para o mundo o que foi moldado internamente no indivíduo: a sua base identitária. Incorporação e objetificação (BOURDIEU, 1977) são, desse modo, fundamentais na dinâmica da constituição identitária.

No processo de incorporação de estruturas culturais, ou seja, de internalização do mundo extracorpóreo, através da interação do corpo com as coisas, percebe-se a formação de um universo particular a cada profissão ou função social. Nesse sentido, refletir sobre as pessoas e as coisas que compõem seu universo socioprofissional num mundo como o que vivemos, em que o trabalho classifica e hierarquiza, torna-se uma possibilidade de compreensão da própria condição humana. O trabalho na cidade e a forma como ele nos guia e nos rotula dão cores a nossa existência na urbe. Nossa profissão, na cidade, é nossa identidade formal, é o nosso existir-para-os-outros. Nesse constituir, nossa profissão, e mesmo nossa função social, também forma nossa existência-para-nós-mesmos. O que exercemos em nosso cotidiano nos forma e nos representa. Faz-nos quem somos e nos difere de quem não somos. Deixar de ser, no sentido profissional, pode ser um deixar de existir, e por vezes exige um reconstruir existencial que passa pela relação que temos não somente com pessoas, mas com objetos, com lugares, com performances e com espaços. É dessa relação constituinte entre as pessoas e as coisas no mundo do trabalho que este capítulo trata.

Identities de trabalho e função: as coisas como significantes da existência humana

As coisas de um hospital diferem das coisas de uma obra, de uma escola ou de uma avenida congestionada. Profissionais da área da saúde, da construção, da educação ou do trânsito desenvolvem e percebem as coisas de seu trabalho de formas distintas. Suas performances, seus modos de interação com as formas materiais que os cercam, são particulares a seus nichos profissionais. Um prontuário, uma planta baixa, uma lousa e uma sinfonia de buzinas são elementos distintamente familiares ou estranhos a cada uma dessas profissões. A cultura material que compõe cada um desses universos

aqui exemplificados configura não só um ambiente de trabalho, mas também um ambiente identitário – interna e externamente, no nível simbólico e também no plano da concretude do mundo físico.

As coisas da nossa profissão objetivam relações sociais e concepções sobre o ofício e suas hierarquias. Façam a leitura dos espaços e das coisas em um local de trabalho: a disposição das carteiras numa sala de aula, do púlpito e seus adornos em uma igreja, das salas ocupadas por chefias e dos lugares de convívio comum em uma instituição de ensino. A centralidade, o tamanho, a privacidade, a posição em um lugar de fácil ou difícil acesso, iluminado ou escuro, por exemplo, indicam não só funções, mas também a organização hierárquica no espaço de trabalho. Os espaços onde exercemos nossas funções de ofício, assim, contribuem para a formação identitária que carregamos conosco para outras esferas de nossa vida.

Os adereços particulares ao nosso ofício e os ambientes de trabalho, sejam eles os locais onde exercemos nossa profissão, sua arquitetura, os objetos que os compõem ou mesmo as pessoas que neles transitam, possibilitam a criação de uma narrativa sobre nós mesmos, para nós e para os outros. Nós nos constituímos a partir desses adereços e ambientes e trazemos para nós seus significados não somente utilitários e funcionais, mas também simbólicos, onde hierarquias são definidas, negociadas e construídas. Nesse sentido, dentro de um mesmo nicho, papéis diferentes constituem identidades diferentes, comumente ligadas a hierarquias de mando, experiência ou conhecimento. Em uma escala micro, portanto, médicos, enfermeiros, técnicos em enfermagem e faxineiros que trabalham num mesmo andar de hospital desenvolvem performances diversas dentro de uma materialidade que lhes é comum. O papel que cada um desses profissionais exerce em sua função direciona o modo como interagem com as coisas, e forma identidades de trabalho e/ou função singulares ligadas a um mesmo universo. Manejar um bisturi, administrar medicamentos, monitorar funções vitais e garantir a assepsia de ambientes cirúrgicos demandam habilidades particulares e também direcionam o movimento de quem as performa. A função, assim, cria rotinas corporais específicas aos indivíduos que a exercem. Em um sentido mais amplo, a função exercida, ou a profissão, estende seu simbolismo do ambiente de trabalho para outros espaços de convívio social, demarcando níveis de empatia, admiração, respeito, identificação, exclusão ou comiseração. A maneira como entendemos o outro e somos por ele *lidos* passa, assim, pela constituição identitária advinda de nossos papéis na sociedade.

Identidades de trabalho e função: o olhar e agir humanos sobre as coisas

Do ponto de vista da fenomenologia, a experiência corporal do lugar é um ponto em comum que os seres humanos, em maior ou menor medida,

compartilham. *Somos e estamos* com a totalidade de nossos corpos e com os sentidos que possuímos. Não se trata de uma experiência padrão, mas de uma limitação experiencial que combina a função desempenhada por cada indivíduo com as especificidades de um lugar e com o aparato corporal humano.

O argumento de que diferentes corpos (em termos de altura, tamanho, capacidade de locomoção ou impedimento sensorial, por exemplo) experienciam o lugar de diferentes modos é pertinente, mas não invalida uma abordagem interpretativa baseada na fenomenologia. Poderíamos assumir que quanto maior a diferença corporal, maior a diferença experiencial. Entretanto, no desempenho de uma função há requisitos básicos a serem observados que exigem capacidade ou aptidão similares. Soma-se a isso o fato de que quanto maior o número de similaridades entre o aparato físico de indivíduos que compartilham o mesmo espaço e nele desempenham a mesma função, mais chances há de que essa vivência do lugar seja performada de forma similar. As particularidades ligadas a altura, cor, sexo, para citar alguns exemplos, somam-se a questões de gênero, estética, deficiência e inúmeras outras importantes e relevantes para a experiência do lugar. Entretanto, a base comum de atuação no mundo pode, ainda, oferecer uma fundamentação interpretativa à qual serão somados os outros elementos únicos de cada vivência. Tudo depende, claro, do nível de detalhamento e compreensão que se quer atingir. Neste capítulo, proponho que a vivência corporal e dos sentidos em um lugar comum ao desempenho de funções análogas proporciona identidades também similares. Identidades profissionais, assim, têm uma base comum tanto pelos objetos ou espaços nos quais são exercidas quanto pela coreografia corporal que é performada em meio a esses objetos ou espaços.

Professores em uma sala de aula com 40 alunos performam seus papéis de forma semelhante a partir de uma função específica. O professor precisa ser visto e ouvido por toda a turma, do que decorre um posicionamento e uma postura corporal particulares, um tom de voz característico, gestos e movimentações que diferem muito da *performance* dos alunos. Mesmo que haja exceções de sucesso, há certo protocolo comum aos professores na condução de suas aulas. Aulas particulares ou para pequenos grupos são, de outro modo, conduzidas com particularidades próprias.

As especificidades inerentes a cada profissão são levadas do meio em que surgem para outros lugares. Dissipam-se ou se impõem na massa social, mas dificilmente ficam circunscritas ao espaço da profissão. O espaço da profissão ou da função, como é organizado e como é exercido ou experienciado, é, assim, um significativo constituinte identitário, tanto no plano coletivo quanto no plano individual.

Os espaços como significantes da condição humana

Em *A phenomenology of landscape* (1994), Christopher Tilley identifica cinco formas de espaço propostas por geógrafos que trabalham com o enfoque fenomenológico, como Taun, Pickles, Relph, Buttimer, Seamon e Mugerauer: o espaço somático, o perceptual, o existencial, o arquitetural e o cognitivo. Em seu conjunto, a constituição desses espaços, que leva em conta tanto o ser humano quanto a materialidade, os pensamentos, as formas e as ações que os unem, significa a existência humana, sendo mesmo inerente à sua condição.

O espaço somático, segundo o que propõe a fenomenologia, é o espaço da experiência sensória e do movimento corporal. Este espaço apresenta-se ante o corpo e é diferenciável em termos de frente/trás; esquerda/direita; vertical/horizontal; topo/base; ao alcance/fora de alcance; audível/não audível; dentro do campo de visão/além do campo de visão; e aqui/lá. Dessa forma, o aparato físico do corpo propõe ao espaço um esquema de movimento através do qual esse espaço pode ser experienciado e entendido. É este esquema que, repetido quotidianamente, cria rotinas de movimento através do espaço material (arquitetônico, de mobiliário, composto por pessoas e objetos). As rotinas de movimento vivenciadas no espaço de trabalho, onde funções específicas são desempenhadas, constroem um centro referencial que informa ao indivíduo seu papel no mundo ao mesmo tempo em que informa ao mundo o papel social do indivíduo. O espaço somático constituído dentro do ambiente de trabalho resulta, assim, da combinação entre as particularidades de um local, a singularidade de cada indivíduo e as rotinas comuns à combinação corpo + função + espaço de trabalho. Embora variem, essas rotinas, por seguirem certa lógica, acabam por ser similares em algum nível.

O espaço perceptual, de acordo com o enfoque fenomenológico, é sempre relativo e qualitativo, uma vez que é baseado na percepção individual de cada ser humano. Entende-se que o espaço perceptual liga padrões de intencionalidade individual ao movimento corporal e à percepção. É um espaço que envolve sentimentos e histórias pessoais, que remete a sensações de medo ou conforto e fornece as noções de perto e longe, por exemplo. Através das ligações emocionais, esse espaço acaba por gerar lugares de importância afetiva.

Estreitamente relacionado ao espaço perceptual está o espaço existencial. Seus significados transcendem o individual e formam a base para o espaço perceptual. O espaço existencial é repleto de significados adquiridos ao longo da vida dos indivíduos em sociedade, dando origem a sentimentos coletivos de pertença e reconhecimento grupal, os quais são constituídos a partir da existência de uma sociedade em contato com determinadas construções, objetos e características topográficas específicas.

O espaço arquitetônico, também relacionado aos demais, envolve uma tentativa deliberada de criar o dentro, o fora e o entorno – canais por onde se realiza o movimento, enfim. A arquitetura é a criação deliberada de espaço feito tangível, visível e sensível. Por isso as construções têm um papel fundamental na criação e reprodução do espaço existencial e contribuem efetivamente para estruturar o espaço perceptual.

Por fim, dentre os espaços mais significativos mapeados por pesquisadores de orientação fenomenológica, há o espaço cognitivo. Espaço da discussão, da análise e da interpretação, o espaço cognitivo proporciona uma base para reflexão e teorização relativa ao entendimento dos outros.

Em seu conjunto, as experiências dos diversos espaços mencionados acima constituem o centro identitário humano, tanto no plano individual quanto no coletivo. Espaços de trabalho, por suas composições mobiliárias, de troca de ideias, de contato ou de isolamento, de trânsito ou de estagnação, codificam signos que são comunicados a quem os experiencia e transmitidos para outras esferas da vida humana. Os espaços somático, perceptual, existencial, arquitetônico e cognitivo recebem e fornecem carga simbólica condizente com as funções neles exercidas. Não são espaços entendidos ou vivenciados homoganeamente, mas em sua concretude passam uma mensagem que é de certo modo homogênea, na medida em que objetificam o meio no qual estão inseridos.

A experiência da profissão como constituinte identitária: um entendimento que supera a divisão entre o humano e o material

Assim como outras áreas da nossa vida exigem movimentos, jeitos de falar e de se mover, escolhas e usos de objetos particulares, nossa profissão também envolve performances e rituais específicos. Performamos nossa profissão e, ao fazê-lo, formamos nossa identidade. Os objetos, nesse contexto, são parte da *performance* e da criação do sentido que a profissão tem. Os objetos são a expressão material do significado, do sentido de uma função social. São ao mesmo tempo doadores e receptores de significados.

A possibilidade de entendermos o mundo das coisas como complemento e mesmo parte da dimensão humana de nossa existência aponta para a superação de uma tradição de pensamento baseada no dualismo. Superando esse pensamento, temos que coisas e pessoas não são esferas opostas, mas se constituem mutuamente em um contínuo processo de ser e de tornar-se.

Nossa relação com as coisas do nosso mundo nos dá significado e sentido. O que nos alimenta, nos abriga, nos enfeita, nos fala e nos toca nos constitui como humanos e nos torna indivíduos ao mesmo tempo únicos e parte de um todo. Únicos porque o modo como experienciamos a materialidade é particular, pois combina nossa experiência corporal ao nosso universo interior (porém, não desvinculado do coletivo) da moral, dos va-

lores, dos desejos, dos medos... Parte de um todo porque a materialidade e o modo como interagimos com ela, as performances que desenvolvemos ao atuarmos no mundo, são em grande medida comuns à coletividade dos que compartilham conosco a mesma profissão ou função social. No mundo do trabalho, o *habitus* (BOURDIEU, 1977) que se forma a partir de nossa interação com as coisas revela a naturalidade com que o mundo incorporado é por nós manifestado e performado. Nossa identidade profissional ou de função é, assim, incorporada por meio de nossa vivência de trabalho e objetificada, ou comunicada, involuntária e naturalmente em nosso agir no mundo.

Experienciar quotidianamente determinada materialidade na amplitude da dimensão em que essa experiência ocorre, envolvendo tato, olfato, visão, paladar e audição, gera no indivíduo estruturas cognitivas que lhe permitem atuar no mundo sem que haja um planejamento prévio para a sua ação. Essas estruturas, formadas ao longo da singularidade de cada vivência do ser humano, são em grande medida o resultado da interação do corpo com a materialidade. São, dessa forma, um produto cultural que é naturalizado pelas pessoas na sua interação com o mundo material em que se inserem. Essa interação, ao dar chances de criação de um *habitus* particular a uma profissão, torna natureza o que é construção histórica. Nesse sentido, é através de nosso corpo, fundamentalmente nossa base cognitiva, que nossa existência se constitui em termos materiais e simbólicos e que nossa identidade se forma.

Nossa *performance* no mundo depende desse próprio mundo material e de nosso papel nele, pois agimos em relação às coisas e às nossas funções em meio a essa materialidade. Assim, a dinâmica envolvida em nossas funções sociais ou de trabalho conduz nossa experiência sensorial, possibilitando a criação de rotinas corporais particulares que dão sentido identitário a nossa existência. Internalizando o universo extracorpóreo através do tato, do olfato, do paladar, da audição e da visão; a partir de uma interação guiada pela função profissional formamos uma identidade de grupo. O fato de compartilharmos uma rotina semelhante e de pertencermos a um mesmo grupo profissional guia nossa experiência corporal em meio à materialidade do ambiente de trabalho e acaba por gerar uma identificação promovida não somente pelo *status* da profissão, mas pelas coisas do universo profissional. Certas atitudes, linguagem corporal, vocabulário e tom de voz para diferentes situações são comuns a cada grupo, identificando seus componentes com o contexto material e profissional do qual fazem parte. Assim, os lugares e suas coisas ativamente produzem identidades de trabalho ou de função. Entendendo que nossa atuação no mundo ultrapassa a esfera em que nossa profissão é exercida, podemos entender também que nossa relação com os outros se dá em grande medida por meio da identidade que criamos em nosso ambiente de trabalho.

O que argumento, aqui, não é que formamos hordas de profissionais

que agem e pensam da mesma forma, mas que temos, sim, particularidades inerentes a nossa profissão que pautam nossas relações com os outros. Entendemos o outro e somos por ele entendidos a partir de uma leitura que, instantânea ou não, tem muito a ver com nossa profissão. Não é uma relação estática, mas permeada por conceitos e preconceitos inerente à sociedade em que vivemos. Ser professora universitária não é o mesmo que ser cirurgiã ortopédica ou assentadora de azulejos, e essa condição em que me encontro me faz andar, falar e me relacionar com o mundo e com os outros de modo particular. Minha profissão orienta minha atuação no mundo profissional e não profissional; ela me faz quem sou e como sou. Sem meu quadro, não sou, mas estou para o outro e para mim mesma.

As coisas que nos constituem não o fazem somente por existir, mas também por transmitir significado, por sua própria materialidade (cor, forma, peso, etc.) e pela função que têm e que lhe atribuímos. Podemos narrar o mundo e nossa história pelas coisas e espaços levando em conta sua existência ou, mais do que isso, levando em conta seu sentido para nós. Encerro minha contribuição com duas versões de uma mesma cena pitoresca, quotidiana, particular e que dá sentido ao que concebo como minha existência:

1. 6h50: entro na garagem da ESPM. Segundo subsolo. Carteirinha para abrir a porta. Escada, caminho pelo Rock Café; mais escada, quadra e sala dos professores. Folha de ponto. Café da máquina, sem açúcar e com barulho, e sofá. Copinhos plásticos na mesinha. Relógio marca 7h15. Quadra, escada ou elevador, escada, porta, sala B315. Todas as quartas, quintas e sextas.
2. 6h50: segundo subsolo da ESPM. Bom dia, Batista! Entrego a chave, comentamos sobre o tempo ou o sono e aviso o horário em que vou sair. Obrigada. Subo escada me controlando: se pegar no celular corro o risco de cair. Em frente ao Rock Café, mando mensagem de voz de bom dia para os filhos e de texto para o marido. Escada, quadra: sempre o mesmo aluno passa e me dá um oi meio sem jeito. Abro a porta. Oi para Carla e para o Rafael e trocamos alguma graça. Bom dia para colegas, nem sempre ouvido, mas, ainda bem, sempre cobrado, normalmente com comentários do esquadrão da moda, liderado pelo Fred, que insistia em jogar fora os copos plásticos vazios, até que desistiu do meu, devido a fundados e ecológicos protestos. Risadas, atualizações, mais bom dia, e surgem os comentários irônicos de incentivo: vamos lá que os alunos estão “ansiosos” por nossa presença. Quer carona? E vamos juntos pela escada ou elevador, dependendo de quem guia minha direção pelo corredor. E seguimos aí uma conversa mais pessoal até a porta da sala de cada um. Boa aula! Boa aula!

As pessoas são através das coisas. Simplesmente são. É através das coisas que somos e nos tornamos. São as coisas que nos ensinam as regras bási-

cas da nossa cultura, mesmo antes de adquirirmos a fala. E elas continuam a dar sentido à nossa vida. As coisas nos criam na vida e nos tornam os profissionais que somos. Coisas e sensações por elas provocadas, pelo seu cheiro, seu gosto, sua forma, sua cor, sua textura, seu som... e pelo contexto em que elas estão inseridas.

Se a máquina do café quebra, não há cheiro nem barulho. Se o copo acaba, não há o ritual do Fred. Se não há o copo, o café e todo o resto, sentirei falta do ritual das manhãs de quartas, quintas e sextas-feiras.

Referências

BOURDIEU, P. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

CONNERTON, P. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TILLEY, C. *A Phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Oxford: Berg, 1994.

TILLEY, C.; KEANE, W.; KÜCHLER, S.; ROWLANDS, M.; SPYER, P. "Introduction". In: TILLEY, C.; KEANE, W.; KÜCHLER, S.; ROWLANDS, M.; SPYER, P. (eds.). *Handbook of material culture*. London: SAGE, 2006, p. 1-6.

PARTILHA DE OLHARES E ENCONTRO DE LIBERDADES: A EXPERIÊNCIA DO OUTRO EM UM GRUPO DE LEITURA

GUILHERME MIRAGE UMEDA

Empreendo neste espaço uma discussão a partir de uma experiência por mim vivida no âmbito de minha instituição profissional, que é a ESPM. Trata-se, a meu ver, de uma experiência educativa; digo-o não sem o risco de que seja confundida com uma iniciativa escolar, sobretudo pelo seu desenvolvimento dentro de uma escola. Entretanto, friso que se a denomino educativa, faço-o em sentido mais lato, talvez naquele atribuído por John Dewey: experiência que enriquece a possibilidade de experiências posteriores (TRINDADE; UMEDA, 2015). Livro Adentro, um clube de leitura que criei junto com estudantes, não foi de modo algum oriundo de uma estratégia formal de ensino, mas sim daquela espécie de encontro despertado no sopro de uma contingência.

Em 2014, perguntei a uma turma de segundo semestre do curso de Design: quem gosta de ler literatura? Não havia na questão segundas intenções pedagógicas: era só uma curiosidade pouco estruturada sobre os hábitos daqueles estudantes, sem qualquer julgamento de valor acerca da importância que a leitura assume na formação do universitário (sentimento, creio, quase natural na consciência educadora do professor). Lidamos, como se sabe, com um cenário desfavorável no que diz respeito à relação do brasileiro com os livros. Mesmo que no Sudeste e entre o público do ensino superior as taxas de leitura sejam consideravelmente mais altas do que dentre os demais grupos sociodemográficos (FAILLA, 2016), nossas expectativas em relação ao lugar do livro na vida dos estudantes ainda costumam ser frustradas. Ainda assim, uma quantidade surpreendente de mãos se ergueram. Mudei o eixo de minha questão, saindo do gosto à ação propriamente da leitura – quase todas se abaixaram. “Pena que não cultivem esse hábito”, comentei; “Crie um clube de leitura”, alguém retrucou. Na semana seguinte, encontramos

nos, por volta de dez alunos dessa sala e eu, em frente à biblioteca para discutirmos os primeiros passos de nosso grupo.

Ler é estar alhures, onde não se está, em outro mundo; é constituir uma cena secreta, lugar onde se entra e de onde se sai à vontade; é criar cantos de sombra e de noite numa existência submetida à transparência tecnocrática e àquela luz implacável que, em Genet, materializa o inferno da alienação social. Já o observava Marguerite Duras: “Talvez se leia sempre no escuro... A leitura depende da escuridão da noite. Mesmo que se leia em pleno dia, fora, faz-se noite em redor do livro”. (CERTEAU, 1994, p. 269)

Deparamo-nos diariamente com a imposição de tarefas urgentes, aquelas cuja solução demanda nosso tempo imediato. São pendências que regulam nosso modo de existir em casa, na escola, no trabalho, enfim, nas esferas sociais que marcam nossa vida urbana contemporânea. A medida do urgente é a eficiência, a capacidade que temos de resolver as coisas com o menor montante de recursos, em especial de tempo. Afinal, novas tarefas urgentes se nos apresentarão, e tempo é aquela moeda de troca universal que permite nossa mobilização em uma ou outra atividade. Essencialmente, o que a “transparência tecnocrática” nos cobra é tempo, isso que, no entanto, é tudo o que temos. Nesse sentido, o tempo que a rotina demanda nos obriga com frequência a abrir mão do que pode ser importante, mesmo que não urgente. A leitura – ato que, ao nos transportar para outro mundo, exige de nós uma mobilização inteira, uma entrega incondicional – geralmente frequenta o campo do que não é urgente. Porém, duvidaríamos de sua importância? Aos poucos, fica o livro clivado do cálculo cronométrico de nosso dia a dia, de modo que esse ato quase subversivo de dedicar um tempo considerável a um tipo muito característico de prazer torna-se cada vez mais raro e difícil. Perdemos, então, a oportunidade de gozar desse mundo de noite e de sombra onde o espírito descansa e a alma cresce.

Livro Adentro foi um clube de leitura em atividade entre os anos de 2014 e 2016. Éramos um grupo de 14 pessoas, intencionando realizar encontros bimestrais para discutir livros escolhidos. Nosso principal objetivo era criar um compromisso coletivo de não deixar as imposições do cotidiano acadêmico ou profissional tolherem por completo o tempo, por mais modesto que fosse, dedicado à apreciação da literatura. No decorrer de nossos encontros, porém, novas motivações foram se acumulando, à medida que os vínculos entre os membros se fortaleceram e o espaço simbólico assumido pelo grupo lhe deu uma espécie de identidade. Assim, mesmo que não tenhamos conseguido manter todos os encontros de leitura planejados na periodicidade inicialmente decidida, tivemos ocasião de nos reunir para atividades que transcendiam a discussão das obras. A mais marcante foi o projeto Livro em Cartaz, que será descrito mais adiante.

A princípio, discutimos a possibilidade de criarmos “ciclos”, que nos

ajudariam a selecionar os livros a serem lidos em cada semestre. Porém, a sugestão ou eleição dos critérios para compor os ciclos não funcionou a contento – talvez, por certo pudor inicial dos estudantes de exporem suas preferências, ou ainda por uma falta de referências sobre que obras ou tipo de obras poderiam render boas discussões. Decidi escolher os primeiros livros, visando colocar o grupo em movimento. Pensei em leituras que marcaram minha juventude, na expectativa de que o meu entusiasmo passado ecoasse no coração presente dos meus alunos. Optei por clássicos, um pouco por segurança, mas também por intenção de compartilhar referências que pudessem adensar o repertório do grupo: *Admirável mundo novo*, do inglês Aldous Huxley, foi a primeira obra selecionada. A partir dali, mapeando a reação dos participantes em relação aos temas e estilos, fui puxando outros livros que permitissem continuar e aprofundar as conversas emergentes em cada encontro. Passamos por *A insustentável leveza do ser*, *O estrangeiro* e *A metamorfose*. Acumulamos alguns fracassos também... Refugamos diante de Mario de Andrade (talvez no único momento em que a escolha do livro se fez por motivações externas à dinâmica do grupo, uma vez que o grande escritor brasileiro era o homenageado da FLIP em 2015); esbarramos na extensão de *Drácula* (procurei sempre livros mais curtos, que aumentassem as chances de que todos conseguissem ler anteriormente a cada encontro). Mas encaramos com deleite *O médico e o monstro*. Também nos divertimos quando, durante o encontro sobre *Frankenstein*, uma tempestade quase raivosa criou a atmosfera perfeita para falarmos de uma história de terror.

Em outubro de 2015, as áreas de Humanidades e de Comunicação e Artes da graduação da ESPM-SP organizaram o evento “O melhor lugar do mundo”. Foram dois dias de apresentações e debates envolvendo diversas iniciativas dentro da escola. A vontade dos integrantes do Livro Adentro de participar desse fórum foi a faísca para o projeto Livro em Cartaz. Aproveitando a linha formativa dos estudantes de Design, pensamos em elaborar cartazes que remetessem a nossas leituras. Escolhemos frases que, em nossa visão, fossem representativas dos livros lidos até aquele momento. Voltamos à própria origem material do livro, que é a oficina gráfica, para reproduzir essas frases, buscando na composição visual do cartaz adensar possíveis sentidos do texto. As impressões foram realizadas na Oficina Tipográfica São Paulo, por meio da técnica de *letterpress*, na qual tipos móveis de madeira ou metal são organizados em uma prensa e, sobre eles, o papel é estampado. O resultado foi uma série de quatro cartazes, cada um impresso com uma frase extraída dos livros *A insustentável leveza do ser*, *O estrangeiro*, *A metamorfose* e *Admirável mundo novo*.

A ideia de um clube de leitura sempre me pareceu estranha. Afinal, ler é uma atividade que tipicamente se desenrola na solidão. Há, inclusive, no desfrutar desse isolamento um aspecto de desenvolvimento pessoal que se faz contra o social:

Com o livro impresso [...] iniciou-se outra tradição: o leitor isolado e seu olho pessoal. A oralidade emudeceu e o leitor e sua reação ficaram separados de um contexto social. O leitor enclausurou-se em sua própria mente e, desde o século dezesseis até o presente, o que a maioria dos leitores exigiu dos outros foi a sua ausência ou, se não isto, o seu silêncio. Na leitura, tanto o escritor como o leitor participam de uma espécie de conspiração contra a presença e consciência social. A leitura é, em resumo, um ato antissocial. (POSTMAN, 1999, p. 41)

Ler quase sempre foi para mim um exercício de solidão. Sento-me com o livro, abro na página marcada; meu olhar demora-se um pouco sobre o papel, procurando o ponto de onde retomar o fio da narrativa. Percorro a linha com algum esforço, como sobre uma bicicleta que ganha movimento. Enfim, embalo na leitura: sinto erguer-se a redoma, projetarem-se os “cantos de sombra e de noite” nos quais me isolo em pleno mundo povoado. É certo que o mergulho nunca é completo; o corpo em sentinela mantém uma abertura ao exterior que ocasionalmente me solicita. A contragosto, a atenção que dedico ao narrador oscila, às vezes por conta desses estímulos externos, outras por um descompasso entre o ritmo de meu esforço de leitura e o das palavras impressas. Mas quando o olho se engaja e a leitura segue sem vacilos, os sentidos amortecem e a consciência se volta para a intimidade do texto: sinto como se lhe tomasse um segredo, naquele instante é só a mim que ele fala.

A experiência da paternidade, no entanto, levou-me a relativizar a solidão do leitor: a cada noite em que nos reuníamos para ler uma história, vislumbrava essa possibilidade de um compartilhamento do ato da leitura, mesmo que nele sempre se preserve a pessoalidade da interpretação. Recordei-me de *Uma história da leitura*, no qual Alberto Manguel (2006) abre o escopo dos modos pelos quais se lê, de como o termo inglês para designar a palestra, “lecture”, carrega consigo a reminiscência das leituras públicas, onde o silêncio ambiente dá lugar à materialização de uma voz comum a entoar as palavras do livro. Ler, assim, constitui para nós, como família, um momento fundamentalmente coletivo. Observo nossos filhos com um misto de alegria e resignação, ao percebê-los gradualmente conquistando a autonomia na leitura; entretanto, conforto-me ao vê-los com seus livros enquanto leio o meu, cúmplices que somos ao compartilharmos, no mesmo momento e lado a lado, desse mesmo universo variado e incomensurável da cultura letrada.

Livro Adentro abriu-me uma nova dimensão dessa leitura coletiva. Como ideia, soava como as aulas de literatura do Ensino Médio, o que sempre me aborreceu¹⁵. Porém, o engajamento gratuito dos participantes, sem a

¹⁵ Não que eu desgostasse das aulas de literatura; ao contrário, ansiava por elas. Entretanto, a “leitura por prazer” tem um sabor muito difícil de se reproduzir nos ambientes escolares.

perspectiva de exames ou avaliações, criou um espírito bem diferente tanto para a leitura quanto para os encontros. Relia meus livros queridos, imaginando quem também o fazia naquele momento. Que trechos lhes seduzem? Que personagens lhes comovem? Gostam do livro ou se enfadam com ele?

Sem dúvida, liamos com a intenção de nos transformarmos, de ampliarmos as fronteiras de nossa capacidade reflexiva, provocados pelas contribuições perenes dos grandes textos. Porém, era para mim importante, diante da responsabilidade de definir os títulos a serem pautados e de mediar as reuniões, evitar os percursos programáticos, excessivamente fechados sobre interpretações cristalizadas das obras. Sentia necessidade de que pudéssemos manter certo frescor interpretativo, um espaço seguro ao risco que preservasse a relação originária do que, para Jean-Paul Sartre, se constitui como ponto fulcral da literatura: a transitividade entre escritor e leitor, ou seja, a liberdade de um e de outro no processo de significação. Assinala o filósofo (*apud* LEOPOLDO e SILVA, 2006, p. 72):

(...) é falso que o autor aja sobre os leitores, ele apenas faz um apelo à liberdade deles [...]. Num certo sentido, o escritor perde a significação subjetiva de sua obra quando o leitor a assume, conferindo-lhe suas próprias significações. Mas isso está dentro da relação transitiva, isto é, do “apelo à liberdade” que define a obra. Esta nada seria se o leitor não a assumisse por si mesmo, ou seja, se não se tornasse, na leitura, também um produtor de significação. É uma consciência reflexiva que faz contato com a obra; um sujeito leitor é aquele que se encontra reflexivamente na obra; e esse encontro é por si mesmo significativo no sentido de produzir significações.

A marca do existencialismo sartreano é a definição da consciência como Para-si. Na existência humana, nada é Em-si, nada pode ser predeterminado como essência presa à necessidade. Na fórmula notória de Sartre: a existência precede a essência.

O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo o que ele fizer de si mesmo. (SARTRE, 1978, p. 6)

Levando em consideração o conceito fundamental de intencionalidade, herdado da filosofia fenomenológica inaugurada por Husserl, Sartre entende a existência humana como uma condução da consciência para fora de si, um jogar-se no mundo que é pura exterioridade. Definimo-nos apenas pelo modo como nos colocamos em ato, sem que haja uma potência que direcione os nossos cursos de ação. A cada instante, deparamo-nos com a liberdade ra-

dical da escolha, por meio da qual nos fazemos incessantemente. Vem desse projetar da consciência sobre o mundo a ideia do Para-si como constituinte da condição humana.

É o próprio Sartre (2005) que busca na realização literária um de seus primeiros exemplos das implicações de uma fenomenologia existencial: o gênio de Proust não deve ser entendido como uma potência particular que se desdobra em sua obra, uma capacidade incubada no indivíduo que apenas desabrocha quando as condições ambientais o permitem. O gênio não é, tampouco, o livro em si. É “a obra considerada como conjunto das manifestações da pessoa” (2005, p. 16), ou seja, o gênio se realiza na sucessão de aparições em seus atos.

Se a consciência não é substância, se é um nada que só existe enquanto aparece como consciência de algo externo a ela, então se rompe qualquer possibilidade de uma predeterminação das ações humanas. Nenhuma obra está destinada a aparecer, *a priori*, antes que efetivamente apareça como manifestação do ser Para-si. Disso, decorre que na literatura, o ofício do escritor se desenvolve em plena liberdade, que a constituição das significações de suas palavras se dá em uma sucessão de escolhas que, a despeito das condições históricas nas quais se inscreve, tem um compromisso com o futuro, faz sua “aposta no inexistente” (LEOPOLDO e SILVA, 2006, p. 76).

Entretanto, não é só a liberdade do escritor que se encontra em jogo no fazer literário. Quando chega às mãos do leitor, opera-se sobre o livro um segundo fluxo de significações que escapam ao projeto intencional de quem o produziu. Isso porque faz parte da dinâmica própria da relação intersubjetiva uma “dupla atividade de constituição de significações, sempre dependente tanto do escritor quanto do leitor” (LEOPOLDO e SILVA, 2006, p. 71). É nesse sentido que o escritor se torna incapaz de impor sobre o leitor um caminho unívoco de compreensão da obra e, portanto, a oferta de seu texto não pode constituir senão um convite à reflexão.¹⁶ É, assim, uma decorrência do existencialismo que a literatura possa se caracterizar como um encontro de liberdades, no qual nem escritor nem leitor encontram suas contrapartes como objetos subjugados. O Para-si não se projeta apenas aos objetos Em-si, mas a outros Para-si engajados em seus próprios projetos: tornar-se Para-outro.

Há, no grupo de leitura, ainda outro encontro de liberdades: trata-se das relações estabelecidas entre seus participantes. No Livro Adentro, sem qualquer compromisso com interpretações “corretas” ou consagradas, dedicávamo-nos ao compartilhamento de olhares, ou a como a obra lida afetava cada um de nós como leitores. Não buscávamos uma verdade contida

¹⁶ É certo que para Sartre, o apelo à liberdade que o escritor realiza junto ao leitor é ainda mais radical, na medida em que se fez da literatura um modo privilegiado de engajamento – traço que irá constituir uma marca de sua própria incursão na arte literária.

no texto, mas sim o que aquela voz guardada em letras falava sob a nossa própria leitura, sobre as verdades de nossa experiência junto ao texto. Assim, nessa abertura interpretativa, tornava-se mais natural que pudéssemos propor significações que ressoassem em nossas experiências. A despeito do tempo e do espaço que nos separam dos autores, uma leitura livre nos provoca a buscar o “melhor prazer”, quando lendo “sou arrastado a levantar muitas vezes a cabeça, a ouvir outra coisa” (BARTHES, 2015, p. 32).

Volto aqui à constatação do início deste texto, no qual afirmo o caráter educativo da experiência deste grupo. Os desdobramentos provocados pelo curto, mas intenso período de atividades do Livro Adentro sinalizam a possibilidade de encontros nos interstícios da vida tumultuada da cidade. Bebendo do clima favoravelmente formativo do ambiente universitário, porém desfrutando da liberdade de ações não programáticas, construímos uma oportunidade singular de pôr em prova a força da literatura como atividade reflexiva e transformadora. Para mim, indica o poder daquilo o que é gratuito – não porque é sem propósito, mas porque seu propósito é forjado no próprio desenrolar da ação –, daquilo que rompe o pragmatismo do cotidiano administrado. Chegar ao outro pelo livro, chegar aos outros pela leitura: é o que aprendi nessa bela experiência.

Referências

- BARTHES, R. *O prazer do texto*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*: 1. artes de fazer. 12.ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1994.
- FAILLA, Z. (org.). *Retratos da leitura no Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2016.
- LEOPOLDO e SILVA, F. *Literatura e experiência histórica em Sartre*: o engajamento. Curitiba: Dois pontos, v.3, n.2, p. 69-81, out. 2006.
- MANGUEL, A. *Uma história da leitura*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- POSTMAN, N. *O desaparecimento da infância*. Rio de Janeiro: Graphia, 1999.
- SARTRE, J.-P. O existencialismo é um humanismo. In: *Os Pensadores – Sartre / Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *O ser e o nada*. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- TRINDADE, C. C.; UMEDA, G. M. Considerações sobre a imaginação moral em John Dewey. *Filosofia e Educação*, Campinas (SP), v.7, n.2, p. 94-122, jun.-set. 2015.

DOCÊNCIA: EM BUSCA DE UMA PEDAGOGIA DE ENCONTRO

LESLIE MARKO

É verdade que as esperanças podem ser regadas com orvalho?
(Pablo Neruda)

Este capítulo propõe uma reflexão sobre uma experiência pedagógica que realizei, como docente, com os 35 alunos do primeiro semestre do Curso de Ciências Sociais e de Consumo da Escola Superior de Propaganda e Marketing em 2018-1, em São Paulo. O projeto é desenvolvido, cada vez de forma singular, todo semestre na disciplina de Comunicação e Linguagem.

Na medida em que a disciplina mencionada busca construir uma base de aprendizagem de convivência e cidadania democrática, relatarei algumas atividades que retratam este processo. Alguns dos aspectos que trabalhamos para favorecer esta proposta são o trabalho de socialização da turma que conviverá durante quatro anos; o desenvolvimento de sua expressão e comunicação (formal e informal); a identificação das identidades pessoais e coletivas como forma de respeito à diversidade; e a elaboração de narrativas em busca da percepção e do conhecimento sobre o outro, sobre si mesmo e sobre a sociedade em que vivemos. Por meio do relato sobre algumas atividades comentadas em depoimentos dos estudantes, este capítulo busca revisar e pensar esta experiência como uma possibilidade do encontro entre os protagonistas do processo pedagógico em sala de aula. Esse encontro pode ser considerado um motor importante dos percursos de aprendizagem. Vivências que trazem indagações referentes à escolha do curso, à formação do futuro profissional e à perspectiva de transformações possíveis na sociedade contemporânea fazem parte desta proposta. Parte relevante da metodologia baseia-se na ludicidade e na arte, na leitura de textos e na construção de narrativas que auxiliam a traduzir, compreender e interferir criativamente na realidade.

Este trabalho é um convite para abriremos a quarta parede da sala de aula¹⁷ no sentido de realizarmos conjuntamente uma reflexão, onde incluo vocês, leitores, sobre a criação de espaços de convivência, alteridade, escuta e protagonismo pensados a partir de uma experiência de encontro.

Parto do princípio de que “a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca” (LARROSA, 2002), e do fato de valorizarmos práticas pedagógicas não restritas à compreensão estritamente racional, mas sim a experiência integrada organicamente a aspectos de afetividade (JARES, 2006). Relatar e analisar momentos significativos das aulas realizadas poderá servir como parte da memória desta experiência, assim como ressignificá-la e analisá-la.

Em termos do contexto sociopolítico atual, o pedagogo espanhol, Xesús R. Jares define o modelo neoliberal, nacional e internacional como um sistema baseado na construção de minorias, em processos de dominação e não de interdependência, no favorecimento de desigualdades sociais e no atentando contra o bem-estar da população (JARES, 2006). Desta forma, a sua proposta de uma pedagogia de convivência se traduz na tentativa de intervenção das políticas educacionais e das ações dos educadores nas quais se estabeleça um código de normas que favoreça a convivência cidadã, democrática e que se oponha a uma “educação mercantilizada e televisionada”, expressão nitidamente neoliberal (JARES, 2006).

Muitas vezes sentindo-se só no fazer pedagógico, o docente pode perde-se na sua solidão atrás de refúgios e abismos sob o escudo de métodos, instrumentos e operacionalidades. Rasgar os possíveis campos de solidão do docente, assim como criar momentos compartilhados com os próprios estudantes, pode abrir novos caminhos em direção à construção do conhecimento de forma inovadora além de coletiva.

Identificar e trabalhar com nossas próprias fragilidades é parte do projeto de construção de desenvolvimento do educador, tornando possível a inclusão do que verdadeiramente somos e buscamos Ser.

Dialogarei com alguns autores que transitam com a ternura como recurso da aproximação afetiva (Luis Carlos Restrepo), a arte como processo de liberdade (Herbert Read), a experiência como base do saber (Jorge Larrosa) e o processo de convivência como manifestação de cidadania e alteridade (Xesús S. Jares). Compartilharei também fragmentos de cartas escritas pelos estudantes manifestando de que maneira a experiência do encontro fora mobilizadora ao longo do semestre.

¹⁷ O conceito de *quarta parede* em artes cênicas se refere à separação entre a cena e a plateia. O teatro clássico e o conservador trabalham com representações em que o ator não olha e nem se dirige ao espectador. Já no Teatro de Comédia dell'Arte – e de rua em geral –, no Teatro brechtiano, no Teatro do Oprimido, no performático e no pós-moderno, há a operação de “quebra” da quarta parede na qual a caixa fechada do palco se abre para a relação com o público.

Dimensão dos afetos

Considerar o afeto como parte do desenvolvimento torna-se necessário e, de alguma forma, expressão de resistência a modelos conservadores. Como afirma Jares:

(...) tradicionalmente, a dimensão afetiva da educação está silenciada desde os pressupostos técnico positivistas que consideram a educação como algo científico e, em consequência, por sua visão particular, como algo aliado da realidade afetiva. O desenvolvimento da modernidade se declara incompatível com a afetividade. (JARES, 2006)

Ao falar de afetos refiro-me ao cuidado e fortalecimento dos vínculos entre os atores da educação. A beleza e a eficiência destes vínculos poderão favorecer o diálogo das diversas identidades do conjunto e semear instantes singulares de solidariedade, respeito e criação coletiva do conhecimento. Estes processos se ancoram na percepção sobre as próprias mudanças e as do outro, como expressa Luana, estudante do curso, em um trecho da carta por ela escrita ao término do semestre:

Agora a Luana de hoje em dia está um pouco mudada. Seu jeito de criança permanece, mas seu olhar... seu olhar evoluiu. Ela sabe enxergar melhor, ela quer andar mais. Ela se expressa melhor. Ela está melhor. E assim ela pretende ir até o final do curso e da vida. Evoluindo, aprendendo, reconhecendo. (Luana Sampaio Monteiro, 2018)

No percurso da disciplina, os estudantes realizaram uma série de atividades, como forma de sensibilização e exercício de uma cultura de paz e de não violência. Foram evitadas situações de exclusão e fomentado o compromisso com os Direitos Humanos como marco regulador da convivência (JARES, 2006):

Nesta aula aprendi a olhar e a enxergar melhor o próximo, ver e ouvir tudo o que ele tem para dizer, desabafar. Aprendi a me comunicar melhor, a me expressar de um jeito mais verdadeiro, sincero e sem medo de julgamento, apesar da vergonha de me expor não ter ido completamente embora. Mas evolui, sinto que evolui. (Luana Sampaio Monteiro, 2018)

Jogo e arte

Desde o início das aulas, a combinação de jogos, dinâmicas e exercícios inspirados na linguagem teatral¹⁸ deram o tom a este projeto. A ludicidade,

¹⁸ Como diretora de teatro e educadora utilizo recursos desta linguagem principalmente no que

como afirma Herbert Read, está intrinsecamente vinculada à arte: “Deveríamos passar nossas vidas” disse Platão, “praticando jogos”; e com jogos ele quis dizer não apenas atividades como futebol ou beisebol, mas rituais, canto, dança e todas as atividades a que chamamos arte (READ, 1986, p. 61). O jogo permite a compreensão das regras e a criação de outras, novas, trabalhando criativamente com o conceito e a prática de cooperação. O vínculo que estabelecemos, apoiado no jogo e nos afetos, enriquece a concepção de uma sociedade que se opõe a um sistema autoritário, de prêmios e castigos e que domina grande parte da nossa sociedade, construindo, no lugar, um espaço em busca mais livre de significações.

Logo no primeiro dia, após realizarmos exercícios de confiança e uma primeira interação entre os estudantes, construímos imagens gestuais sobre o que motivara a escolha do curso. Depois os estudantes sintetizaram em uma palavra a ideia sobre essa escolha. Estas palavras foram lembradas quando cada estudante escolheu uma nova, referindo-se ao que tinha sido encontrado-descoberto-construído no final do semestre. A análise sobre o trânsito vivido entre a primeira e a última palavra trazendo a percepção do caminho percorrido seria feito por cada estudante. Algumas das composições de palavras iniciais e sua correspondente final foram: aposta-contente, entender-ampliar, dúvida-satisfeito, conhecimento-ânimo, inovação-aprendizado, incerteza-certeza, grade-conhecimento, pesquisa-conhecimento, achado-reflexão, internet-ciências humanas, encantado-reflexão, indecisão-curiosa, sustento-sustento, dúvida-dúvida. A maior parte dos estudantes manifestou no início a ansiedade por uma busca rodeada de incertezas. Alimentados por esta e outras disciplinas e pelo ambiente geral da Faculdade, caminharam e refletiram a respeito, modificando as palavras finais demonstrando um trânsito realizado.

A utilização da arte como recurso e metodologia foi essencial. É importante considerar que a arte é própria do ser humano e o seu amadurecimento é vital como suporte para a expressão e a tradução da realidade por meio da imaginação e da criatividade: a arte de uma criança, portanto, é seu passaporte para a liberdade, para a fruição plena de todos os seus dotes e talentos (...) (READ, 1986, p. 46).

A relação entre a arte e qualquer outra atividade cotidiana funda-se no significado da imaginação em busca de construções imagéticas sobre a realidade. A criação destas imagens são parte do exercício de pensarmos racional, psíquica, corporal e intuitivamente o mundo que nos rodeia, e as possibilidades de transformá-lo nos torna seres humanos melhores.

Quando o que fazemos é o “exercício da habilidade e da imaginação humanas em *todos* os campos do trabalho humano”, então as diferenças en-

se refere à comunicação gestual, corporal e oral, assim como para a familiarização com o jogo e sua transformação em criações coletivas expressivas.

tre trabalho e diversão, entre arte e indústria, entre profissão e recreação, entre os jogos e a poética, todas essas distinções desaparecem. O ser humano se torna ser humano total, e seu modo de vida, uma contínua celebração de sua força e imaginação (READ, 1986, p. 61).

A estética¹⁹ como uma tradução do que nos afeta na experiência, seja em um jogo cooperativo ou numa aplicação tecnológica, seja nos planejamentos ou nos processos de criação educacionais, revela-se como essencial: “(...) uma civilização sem arte perece e uma civilização tecnológica perecerá a menos que possa arranjar uma saída, ou melhor, uma entrada para o espírito formador da imaginação” (READ, 1986, p. 100).

Entusiasmo

Penso que o entusiasmo e a celebração regando o cotidiano pedagógico resultam ser essenciais para cultivarmos aspectos necessários nos processos de aprendizagem como respeito, dignidade, diversidade, olhar e escuta:

Aprendemos muito sobre as pessoas da sala, escutamolas e nos conhecemos mais. Foi uma aula de aproximação, risada e conhecimento de um jeito divertido e em nome da informalidade, rimos, evoluímos, conversamos, cantamos, relatamos, acolhemos, corremos, aprendemos... aprendemos muito. Improvisamos, inventamos, incluímos. Afinal CISO é isso... somos criativos e temos capacidade de ir além. (Luana Sampaio Monteiro, 2018)

O desfrute com o outro à luz do diálogo e da solidariedade abre portas para o crescimento a partir de experiências compartilhadas e refletidas. No final de cada aula, sentamos em roda para conversar e refletir sobre aquele encontro, a sua relação com o que trabalhamos nesse projeto, sobre o curso e a vida. Mesmo tendo dias em que tínhamos pouco tempo para a roda de reflexão ou pelo cansaço dos estudantes após uma semana intensa de aulas na Faculdade, conversações valiosas aconteceram ao longo do semestre naquela roda. Atravessar por esta disciplina não acontece de forma fácil, mas se pretende transformadora:

Querida Olívia de 15 anos:

Sua disciplina mais difícil não vai ser estatística. Os números vão parecer menos terríveis do que se colocar na frente de toda a sala em “comunicação e linguagem”. Você vai ter que fazer o que mais teme: fazer-se visível. Eu sei, aí em 2015, essa ideia parece assustadora demais, mas você vai crescer tanto! Olívia, você não precisa ser tão rígida com tudo (...) estas aulas vão te dar um empurrão inicial para

¹⁹ Outra abordagem para um futuro artigo é o do conceito de Estética.

falar com as pessoas e fazer amigos na ESPM. Você vai encontrar tanta gente incrível! Você vai ter um espaço acolhedor e aberto para desenvolver a voz! Beijos da sua versão mais madura e aberta. (Olívia Benote de Moraes, 2018)

Experiência

Segundo o pedagogo espanhol Jorge Larrosa:

(...) nessa lógica de destruição generalizada da experiência, estou cada vez mais convencido de que os aparatos educacionais também funcionam cada vez mais no sentido de tornar impossível que alguma coisa nos aconteça. (LARROSA, 2002)

Assim, a possibilidade de os estudantes e docentes viverem e analisarem a experiência da aprendizagem vivida torna-se significativa. Como podemos perceber na escrita do Jonathan, participante da disciplina:

Querido Universo:

Comunicação e Linguagem foi um grande impulsionador para minha vida como um todo; ajudou-me a ser mais leve ao interagir com todo o meio que me cerca, e também, como é que o percebo, despertando em mim uma empatia com o outro, que anteriormente estava adormecida. A ti Universo só tenho a agradecer, principalmente por poder experienciar esta matéria com meus colegas e também com a Leslie. Foi uma experiência muito interessante e nova na minha existência. (Jonathan Pechio dos Santos, 2018)

Ternura

A ternura como paradigma da convivência e do diálogo, penso que favorece a percepção do próprio processo educacional. Conflitos trabalhados em grupo ou de forma pessoal acompanharam os processos de construção do ambiente de convivência. A ternura como ingrediente permitiu o acesso às subjetividades, portanto a seres humanos inteiros, como manifesta Restrepo:

Ao negar a importância das cognições afetivas, a educação se afirma no pedantismo do saber, que se mantém subsidiário a uma concepção de razão universal e apática, distante dos sentimentos e afetos, alicerçada de um interesse imperialista que desconhece a importância de ligar-se a contextos e seres singulares. (JARES *apud* RESTREPO, 1999, p. 51)

A expressão da Larissa, estudante também do primeiro do semestre, confirma a importância do acolhimento coletivo:

Querida eu do presente:

*Sei que sobreviver ao primeiro semestre não foi tão fácil, mas mesmo com suas dificuldades, estas aulas te proporcionaram muito amor e acolhimento, e com certeza, esse foi o maior diferencial dessa matéria. Não só, mas juntos, vamos.*²⁰ (Larissa Ferreira de Camargo, 2018)

No início do semestre realizamos a leitura e análise do texto de João Freire Filho, sobre Felicidade com o qual trabalhamos o sentido imperativo e a urgência de nos tornarmos felizes na atual sociedade de excessivo consumo e meios midiáticos:

Os ícones, *slogans* e mantras da felicidade concentrada na interioridade individual se espriam por cada recanto do mundo *on-line* e *off-line*, ratificando a importância de sentir-se bem consigo mesmo, de confiar na própria capacidade e de cultivar um otimismo incondicional. (FREIRE FILHO, 2010, p. 4)

Identificamos, a partir das redações pessoais sobre o texto e das conversas coletivas, algumas situações e estados no cotidiano em que exigimos de nós mesmos “posar” criando imagens para as redes sociais onde nos apresentamos absurdamente felizes, sem demonstrar conflitos, medos ou dificuldades. Este foi um assunto importante que marcaria o semestre em termos de postura crítica diante do universo midiático e de consumo em geral.

Semanas depois, organizamos o *Piquenique das Origens*, quando cada estudante traz uma comida ou bebida a compartilhar que apresente alguma relação com as suas origens, sejam estas culturais, étnicas, hábitos familiares, etc. Estendendo panos coloridos trazidos por todos formamos uma mesa na quadra da Faculdade e, sentados ao redor, cada um de nós mostrou e explicou o que trouxe e por quê. Dessa forma, transitamos entre diversas origens, atravessando os relatos de cada um. Conhecemos mais uns aos outros, surpreendemo-nos com as lembranças, emocionamo-nos com as histórias tão diversas e tão semelhantes. Degustamos o bolo especial de chocolate que a mãe de um colega sempre fazia no dia do aniversário desde pequeno. Sentimos o aroma dos doces árabes trazidos por uma colega, neta de imigrantes sírios ou dos sonhos mineiros lembrando algum avô que já partiu... Sentados ao redor da “mesa” de piquenique, continuamos a intercambiar momentos de nossas vidas e a criar fragmentos desta etapa, em conjunto. No final, jogamos bola na quadra, cantamos ao redor do violão músicas comuns a todos, continuando a tecer partes desta nova história coletiva.

²⁰ Referência à peça teatral realizada pelo grupo de teatro do mesmo curso (CISO) “Só... vamos” (2017-18) sobre a relação docentes-estudantes abrangendo momentos de solidão e solididade destes, de encontro e desencontro entre eles.

A partir da leitura do texto de João Freire Filho e da experiência das comidas de origem, solicitei a elaboração de *Narrativas Pessoais* a serem apresentadas individualmente para a turma, onde haveria uma composição poética, exposição da própria subjetividade sob a forma de uma apresentação. Um objeto seria o mote para falar e comunicar um pouco do que somos e do que nos constitui. Seria importante, além do objeto e do relato, trazer uma trilha sonora significativa. Cada um de nós proporia uma disposição física da turma no espaço (em roda, em forma, de costas a quem apresentaria, deitados, disposição livre, etc.). Após cada apresentação os estudantes e eu escolhemos palavras-chave que expressaram de que forma cada narrativa ecoava em nós. Esta experiência aconteceu ao longo de oito aulas e todos, inclusive eu, nos apresentamos. Tratou-se de uma etapa da disciplina intensa na medida de que os estudantes ofereceram à turma parte de suas vidas, muitas vezes comoventes. Houve acolhimento, identificação e principalmente solidariedade. A apresentação dos monólogos trouxe o significado de se mostrar, de se expor, de se revelar. Diante disso, o diálogo e a confiança entre nós se intensificaram e a turma continuou construindo um universo rico de repertórios comuns a partir das abordagens individuais. O grupo acolheu uns aos outros. Foi solicitado a cada estudante que escrevesse um *selfie coletivo* onde uma nova narrativa seria escrita como se fosse uma fotografia com o celular em que o fotógrafo se inclui na imagem. O texto escrito, depois lido e compartilhado, expressaria como cada um percebera o coletivo e a si mesmo dentro deste:

Durante as apresentações, eu percebi que cada pessoa passou por algo diferente, por isso, temos maneiras diferentes de viver e interpretar o mundo. Também vi, como somos constituídos de momentos felizes e tristes, cada um com sua devida importância. Sem esses momentos que cada um viveu não estaríamos onde estamos, porque, de uma certa forma, a atitude e as escolhas que fizemos no passado nos levaram até onde estamos hoje. Conseguir refletir sobre isso, de cada um ter uma história e uma visão de mundo, fez com que eu entendesse mais as pessoas e suas diferenças, fez que eu percebesse a importância de entender que estudar pessoas é se deparar com diferenças e independente disso temos nossas semelhanças. Todos passamos por momentos, cada um deles nos fazem ser o que somos, e não precisamos concordar com o jeito e os pensamentos de todos, mas sempre buscar entender. Isto entra muito no meu futuro como cientista social, já que pretendo trabalhar em pesquisa de consumidores.

Agora deixando de falar de mim e focando na sala, com as histórias eu comecei a compreender melhor cada um ali, comecei a ter uma admiração pelas pessoas da sala, percebi que cada um enfrenta sua própria batalha, mas que cada um, do seu jeito, está conseguindo ou conseguiu superar elas. Percebo isso, porque apareceram as palavras superação, visibilidade, força, coragem e coisas do tipo, diversas vezes. Por isso, faz tanto sentido ser uma sala de pessoas determinadas, focadas naquilo que querem, com amor e unidas. Cada um entende a dificuldade do outro (já que sabem

o que é ter algo difícil na vida) e enfrentam seus sonhos e dificuldades com força e amor, eu vejo isso na sala. Eu acredito que “gente precisa de gente para ser gente” e isso se confirmou nas narrativas, já que ninguém passou por seus problemas sozinho. (Leticia Prado, 2018)

Eu senti que todos se aproximaram muito após contarem suas histórias, pois eram sobre pessoas e/ou acontecimentos que mudaram e marcaram suas vidas e comecei a vê-los de outra maneira após ouvir. Todos contaram suas histórias de superação de dificuldades, junto com suas maneiras de falar e interpretar a vida, e por isso se transformaram.

As músicas e as palavras sobre como as pessoas que estavam ouvindo receberam essa narrativa foram muito diferentes, mas ainda assim conversavam entre si de uma maneira que tudo ali acabou fazendo sentido e ganhando sintonia. Durante a minha narrativa, senti como se todos os presentes na sala estivessem ali querendo me ouvir e me acolher, independentemente do que eu passei ou vivi. Foi muito bom! (Leticia Franco, 2018)

A possibilidade de exposição de cada um e do todo se constituiu uma experiência de aproximação, que permitiria a criação de uma intimidade, base para as nossas conversas, análises críticas da realidade, reflexões sobre a formação acadêmica e profissional.

Posteriormente, quando passamos à fase do exercício da argumentação no universo da comunicação, os estudantes depararam com a articulação formal da fala e com a improvisação como forma desafiadora diante do inesperado, sustentando a fluidez oral articulada ao pensamento. Assim, também quando ensaiamos as apresentações das pesquisas realizadas na disciplina de Metodologia, os resultados foram bastante favoráveis e conseguimos, com entusiasmo, desenvolver qualidade de expressão, a assertividade no discurso, autoconfiança e estilo próprio.

Não posso afirmar que a passagem das exposições subjetivas para as formais e acadêmicas tenha sido sucesso absoluto, mas a expressão, o cuidado, o empenho e os resultados manifestaram-se de forma geral bons e estimulantes. Esta situação foi compartilhada e elogiada no dia das apresentações gerais para docentes e colegas de outras turmas no auditório da Faculdade. Ainda assim, o espaço de construção requer cuidado para garantir a participação de todos de forma orgânica e genuína, o que algumas vezes é frustrante com alguns estudantes. Por exemplo, a minha orientação para a realização de ensaios, com autonomia, por parte dos grupos nem sempre se consegue ou nem sempre todos participam: a experiência da autonomia²¹

²¹ Em futuro artigo dialogarei com Paulo Freire a respeito do conceito de liberdade e autonomia.

é uma difícil tarefa, trata-se de um processo permanente de construção ao longo da vida. Há ajustes a serem realizados na primeira fase, quando elaboramos coletivamente as normas do convívio nos vínculos e nas respectivas produções.

Penso que no caso, ao privilegiar a composição formal deixamos de trabalhar de forma focalizada o diálogo interpessoal, intercultural, de solidariedade e afetivo, mas estas abordagens estiveram presentes até o final justamente como base permanente. Desta forma, a turma desenvolveu-se transitando entre a informalidade e a formalidade realizando diferentes projetos dentro da coerência da proposta.

Resulta importante dizer que com exceção dos estudantes que, por motivos pessoais, deixaram a Faculdade, a avaliação da disciplina referiu-se ao desenvolvimento de cada estudante. Ao longo do semestre houve diversas entregas dos trabalhos mencionados e nenhuma nota entregue, apenas no lançamento de notas finais do Curso. As notas se mantiveram entre 8,5 e 9,5, o que demonstra o aproveitamento geral da turma.

As dificuldades relacionadas a uma proposta pedagógica singular acompanharam o processo. Combinados foram estabelecidos, principalmente em relação ao horário de chegada e saída da aula e ao uso do celular (guardar e desligar os celulares durante as atividades e caso fosse necessário e urgente o seu uso, todos poderiam acessar, de forma coletiva). Poucas vezes alguns estudantes usaram o celular. Considero que apesar das dificuldades, pode-se constatar que o projeto é possível à luz do diálogo, dos cuidados com a convivência e a alteridade, dos direitos humanos presentes desenhados e traduzidos por meio de formas artísticas, poéticas, narrativas, imagens, etc. Estes frutos poderão acompanhar a turma ao longo do curso:

Querida Ana Clara:

Essa disciplina trouxe algo que achei muito importante: a pausa e a reflexão em que tivemos bastante tempo para entender os exercícios e ver como eles nos afetaram; os relaxamentos e as dinâmicas também contribuíram para isso nos ensinando coisas que só aprendemos na prática.

(...) Todos os ensinamentos e pensamentos compartilhados em aula impactaram meu semestre de um jeito que eu não achei que seria. Experiência que foi muito positiva. (Ana Clara Albuquerque, 2018)

Querida Isabela:

(...) você enxerga a importância de uma disciplina como essa, não só como uma futura profissional e sim como pessoa. (Letícia Prado, 2008)

Cara Sophia:

Aquele sentimento de estranheza foi se clarificando, e cada vez mais havia um

sentido para estar ali. Aprendi a trabalhar em equipe, a lidar com o diferente e respeitar, sim a respeitar... (Ana Clara Cotrim, 2018)

Finalizo com enorme gratidão a esta turma que provavelmente reencontrarei em dois semestres para desenvolver outra disciplina focada em projetos de pesquisa no âmbito social com a proposta de uma tradução artística. Ao ser apresentada ao público esta poderá ser considerada uma ação social tentando realizar assim o papel do cientista social na busca por contribuir com as transformações da nossa sociedade.

Penso que realizamos e construímos um encontro de significado e beleza que nos mobilizou de forma afetiva, base para um processo de aprendizagem efetivo. Abraço, assim, as palavras da Larissa, estudante da turma:

Ao nos abrirmos com todos, fomos capazes de nos abrirmos com nós mesmos. Fomos capazes de nos entregarmos de peito aberto, de aceitarmos a nós mesmos. Reconhecemos nossa humanidade e nossa complexidade como seres humanos. E, assim, a partir disso, nos unimos.

As narrativas foram nosso espelho, e as palavras atribuídas a cada um, nosso reflexo. E a única palavra que me vem agora ao redigir esse texto é gratidão. (Larissa Ferreira de Camargo, 2018)

Referências

- BONDIA, J. L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Rev. Bras. Educ.* [online]. 2002, n.19, p.20-28. ISSN14132478. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003>.
- FREIRE, J. F. *Fazendo pessoas felizes: O poder moral dos relatos midiáticos*. Trabalho apresentado ao GT Comunicação e Sociabilidade, do XIX Encontro da Compos, na PUC-RJ, em junho de 2010.
- JARES, X. R. *Pedagogia da convivência*. São Paulo: Palas Athenas, 2008.
- READ, H. *A redenção do robô: meu encontro com a educação através da arte*. São Paulo: Summus, 1986.
- RESTREPO, L.C. *El derecho a la ternura*. Santafé do Bogotá: Arango Editores, 1999.

IMAGINAÇÃO MORAL E A VIDA NA CIDADE

CHRISTIANE COUTHEUX TRINDADE

... porventura considerais que uma cidade é feita de pedras e de paredes? A cidade são os homens e não as casas!
(Agostinho, *Sermão sobre a Devastação de Roma*)

Das cenas mais corriqueiras das cidades, há aquela de uma multidão a chacoalhar no transporte público, entediada e por vezes escondida em telas e fones de ouvido. De repente, um rosto é notado. Há qualquer coisa nele de inusitado que nos arranca momentaneamente do aborrecimento cotidiano do ir e vir. Passamos então a imaginar vividamente aquele a quem fitamos: quem é? o que faz? com quem vive? o que ama? o que detesta? As perguntas desfilam tão apressadas pela nossa imaginação e sequer percebemos o esforço especulativo que ora nos envolve. Interrompemos de pronto o fluxo inquiridor assim que se cruzam os olhos. Às vezes, esse rápido encontro das vistas é suficiente para nos devolver ao embalo sem aconchego dos ônibus e trens; em outras, ainda insistimos timidamente na especulação até o ponto em que a separação física se concretiza com cada um seguindo seu destino. No mais, o personagem permanece anônimo, mas agora goza de uma pequena e fugaz intimidade que resulta do ensaio imaginativo que fizemos acerca de sua identidade.

Viver a cidade é muito diferente de nela apenas estar: exige que reconheçamos atalhos e escapes da rotina – que vislumbremos na massa faces singulares; na fealdade do cinza (*blasé*, de Simmel, 2005), a cor. Ou seja, é importante encontrar frestas e respiros para que a aglomeração impensável de indivíduos se converta em algo mais do que uma massa amorfa, mantida em funcionamento por algum autocontrole, lentamente produzido pelo processo civilizador narrado por Norbert Elias (1993).

Não é à toa que, desde que os campos começaram a se esvaziar, a vida nas cidades é alvo de esforço reflexivo. A severidade das críticas acompanha a desconfiança com que pensadores do século XIX e XX encaravam as alterações trazidas pela aceleração da própria urbanização, mas também da industrialização e dos meios de comunicação – todos os três fazendo ascender um tempo das massas. O tom de alguns é quase apocalíptico: a cidade é o habitat do fim da humanidade. Nela, o indivíduo se acha tanto isolado quanto perdido, anestesiado pelas hipérboles desse modelo de existência.

Um dos pensadores engajados na compreensão dessas alterações sociais é o filósofo norte-americano John Dewey (1859-1952). Em *Novo e Velho Individualismo* (1930), o autor indica descompassos entre o indivíduo e a sociedade daquela primeira metade do século XX. São muitas as inconsistências de que trata, como o fato de nunca antes se ter vivido interdependência maior entre os agentes sociais, mas cada qual com seus próprios interesses. Estão estranhamente atomizados lado a lado, focados em seus quereres privados. Outro aspecto desenhado analiticamente por Dewey é uma espécie de crise moral: o mundo havia mudado muito rapidamente, mas sem o acompanhamento da mudança de mentalidades e valores. Assim, crises em diversas esferas se agravavam com o uso de modelos de reflexão e ação que já não respondiam aos problemas em ascensão na sociedade altamente capitalista, urbanizada, industrializada e massificada. O quadro do autor indicava ameaças à democracia, que, como sabemos, é difícil de se sustentar quando não há construção de interesses públicos ou quando ocorre o esfacelamento da singularidade das pessoas.

No entanto, hoje, todas essas mudanças da vida nas cidades não são exatamente novidade: grande parte dos habitantes da urbe nela nasceram e do campo resta no máximo uma vaga nostalgia do que não se viveu. Assim, ainda que muitos dos problemas persistam ou tenham se intensificado, já foram (e continuam sendo) tratados por diversos autores e por aqueles que os enfrentam em suas existências práticas. Por essa razão, a escolha investigativa que trago aqui tem outro foco: nossa relação imaginativa com o outro, tão frequentemente posto em contato em espaços densamente povoados, e também com o mundo. Em tempos como os nossos, em que os ideais de uma convivência democrática soam quase como teimosia, entendo ser de alguma valia pensarmos experiências democráticas para além dos mecanismos formais da política.

Empresto de John Dewey suas contribuições em torno da imaginação moral e especificamente sua dimensão como ensaio dramático, que são amarrados conceitualmente no próximo tópico. O propósito é que esta pequena reflexão relembre possibilidades éticas do encontro com o outro, que só é possível a partir do tecido imaginativo. Por essa razão, abri acima com um breve exercício de memória sobre uma situação tão cotidiana, mas tão expressiva do ensaio que em nós se dramatiza. Em seguida, trabalho com

experiência democrática, também a partir de Dewey. Experiência é tema central na obra do autor e diz respeito à relação do ser humano com o mundo, seja em grupo seja individualmente. O que configura a experiência como democrática é o mesmo que a torna educativa: sua capacidade de compor um *continuum experiencial* cada vez mais enriquecido e vasto. Logo, nossa relação com o mundo se vê aumentada na experiência democrática e educativa. Por fim, o texto retoma a discussão da imaginação como um convite a pensarmos mundos possíveis, em versões mais aprimoradas da que temos aqui em vista.

Quando falamos de imaginação, é comum associarmos essa faculdade com a arte ou com a produção intelectual; com a criação livre de ideias, objetos e obras. No entanto, a imaginação tem ainda um papel fundamental em nossa vida ética: ela permite acessar por meio da inteligência caminhos de possibilidades para nossas ações, antecipando conseqüências e resultados; também projeta em nós os pontos de vista de outros, enriquecendo nossa decisão diante de um dilema. Dewey entende a imaginação moral como um recurso imprescindível para a vida democrática, já que por meio dela podemos alargar e ao mesmo tempo aprofundar tanto a experiência social quanto a de cada um.

A imaginação, na perspectiva do filósofo, vale-se de dimensões racionais e emocionais, apresentando-se como um recurso humano complexo, capaz de atribuir sentido para a tomada de decisão moral. Foi por vezes preterida, em especial a partir da Modernidade e seu elogio à racionalidade, por ser associada ao engano, à ficção e à ausência de compromisso com a verdade. Diferentes intérpretes de John Dewey, como Alexander (1993), Fesmire (1999, 2003) e Pappas (2011), entendem que a recuperação do lugar da imaginação empreendida pelo autor é uma de suas importantes contribuições. Passa precisamente pelo reconhecimento de que a imaginação não se opõe à razão, servindo-se da atividade racional e lógica, sem a ela se restringir.

É marca de seu instrumentalismo²² escapar às tradicionais dicotomias²³ por entendê-las como um artifício que leva a equívocos na compreensão de

²² É assim que Dewey denomina sua vertente do pragmatismo. Não deve ser confundida com a crítica da razão instrumental da Escola de Frankfurt.

²³ Em diversas de suas obras, Dewey problematiza o uso de dualismos, sugerindo interpretações mais conciliadoras. É o caso da discussão sobre cultura e natureza humana, em que propõe interpretar a cultura como uma espécie de segunda natureza, pois tende a promover ou abafar quaisquer predisposições originárias. O autor é amplamente reconhecido no campo da Educação por ser pioneiro na reflexão crítica sobre o ensino tradicional, propondo uma filosofia da educação engajada com a renovação das práticas escolares diante das exigências da sociedade democrática. Nela, também evita polarizações como: conteúdo e método; fins e meios; ação e pensamento; brincadeira e trabalho; etc. Assim, para compreender o pensamento de John Dewey, é preciso considerar sua rejeição dos modelos dicotômicos e a consequente projeção de vias alternativas.

fenômenos humanos. Quando o sentir e o raciocinar são articulados pela inteligência, temos a valorização do pensamento qualitativo, como observa Pappas (2011) a respeito da filosofia de Dewey. Um exemplo dessa costura está no conceito de razoabilidade, que Dewey (1922) define como uma organização dos sentimentos.

A razão, portanto, imprime ordem a desejos e disposições que inicialmente estavam em conflito, estabelecendo prioridades e buscando um maior equilíbrio entre eles, o que inclui a descoberta de novos fins a serem alcançados. A esfera emocional, em sua perspectiva, não deve ser abafada, mas reconduzida pela razão: quando o for, trará a esta contornos mais humanos. Não se trata de uma afetividade despropositada, mas da defesa do cultivo de sentimentos. (TRINDADE, 2014, p. 114)²⁴

Vale ressaltar, no entanto, que o sensível não se limita àquilo que precisa ser conduzido pela razão. Ela mesma depende dele para manter o curso investigativo comprometido com um problema que é não apenas detectado, mas vivido. Isto é, a razão corre o risco de se perder em seu próprio exercício, afastando-se da matéria da vida, do problema que quer resolver, se não houver certo engajamento próprio daquele que se importa, que é sensível ao problema. Para Dewey, um dos pais do pragmatismo, a inteligência (como a filosofia) tem um compromisso com o estar no mundo do ser humano, enfrentando as condições de seu tempo. As emoções são responsáveis por nos manter em uma linha de ação, evitando quebras e desvios da própria razão (ALEXANDER, 1998; PAPPAS, 2011).

Como vimos, há aqui uma inversão interessante atribuída ao sensível, costumeiramente alardeado como aquilo que nos faz perder o foco: é ele quem nos baliza ao redor do núcleo do problema, indica com precisão o incômodo, conduzindo a razão em direção ao que importa. Joseph Pieper (1997, p. 38) alerta que os excessos de nosso tempo nos ameaçam de “[...] perder, no meio do barulho, óptico e acústico, de vazias baboseiras, a capacidade de captar a realidade”; em Dewey, é a dimensão sensível do ser humano que tem o potencial de escapar desse destino:

Colocar-se no lugar do outro não se realiza apenas em uma projeção racional das circunstâncias e das variáveis. É imprescindível para esse movimento excêntrico um sentir que nos coloque inteiros nessas circunstâncias, pois o lugar do outro só encontra coordenadas no espaço multidimensional da existência humana, no qual sentir e pensar encontram-se indissolivelmente atrelados. (TRINDADE; UMEDA, 2015, p. 96)

²⁴ Parte das discussões aqui trabalhadas receberam tratamento mais demorado em minha tese de doutorado, intitulada *Ética e educação em John Dewey: o homem comum e a imaginação moral na sociedade democrática*, defendida na FEUSP, em 2014.

Em síntese, razão e sensibilidade caminham juntas, guiando uma à outra, o que é especialmente significativo na deliberação moral quando tomada em toda a sua complexidade.

Fica evidente, portanto, que a imaginação em Dewey, justamente por estar comprometida com o mundo, não é encarada como um exercício caprichoso da fantasia, que nada tem com o real, como na caricatura de um artista que volta sua criação apenas para si mesmo. Para Dewey, o valor da arte é seu caráter relacional, por ser capaz de fazer acessar pela imaginação e pelas emoções outros modos de se associar e de participar. Por isso, a considera sobretudo por seu caráter comunicativo, que rompe barreiras e preconceitos de forma “muito mais eficaz do que a mudança efetuada pelo raciocínio, porque entra diretamente nas atitudes” (DEWEY, 2010, p. 563). Ana Mae Barbosa (2011), pensando a imaginação na estética, sintetiza que ela é responsável por tornar simbólica uma experiência direta.

Entendo ser esse o mesmo percurso que a imaginação moral faz: torna o dilema moral uma representação mental viva, em que cenários, personagens e desfechos são visualizados, cotejados em seus interesses e vicissitudes. É por essa razão que John Dewey a compreende como um ensaio dramático, isto é, como um exercício quase teatral de imaginar o percurso decisório e as personagens envolvidas no dilema: “[...] em resumo, deliberação é um ensaio dramático (na imaginação) de várias e possíveis linhas alternativas de ação” (DEWEY, 1922, p. 190).²⁵

Por meio da mobilização da imaginação moral, o agente segue trilhas mentais complexas, em que considera o que tradicionalmente as correntes de filosofia moral apartam: dever, hábito, impulso, consequência, desejo, fim, felicidade, prazer. Para Dewey (1959), o lugar do hábito na conduta está assegurado quando é inteligentemente conduzido, permitindo que prontamente responda às demandas morais mais corriqueiras. No entanto, há momentos em que o hábito é insuficiente, quando pode tornar-se perigosamente apenas uma resposta prévia e defasada para um novo problema. Nesse instante, a reflexão deve suspendê-lo e lançar mão de todos os recursos possíveis para bem encaminhar a deliberação em situação inédita. A imaginação moral permite, durante essa suspensão temporária da ação, que se avaliem as muitas alternativas de curso de ação, projetando resultados sem a manifestação concreta (DEWEY, 1922). Essa avaliação acaba por exigir que o sujeito moral articule não apenas as consequências, como em

²⁵ Vale mencionar que Rawls (1997) segue a mesma trilha anos mais tarde, quando trata de seu véu da ignorância, provocando-nos a mudar tanto quanto possível nossa posição original, deslocando-nos para os olhos e peles dos outros agentes envolvidos na busca pela justiça. A Teoria da Justiça de Rawls é bastante difundida, indicando como a deliberação moral é também uma espécie de jogo (play, no sentido mais polissêmico do inglês, apropriadamente o mesmo verbo para jogar, brincar, atuar e interpretar).

uma perspectiva utilitarista, mas também todos os demais componentes da decisão, passando inclusive pelo dever.

É importante notar que a imaginação moral para Dewey, como vimos antes, tem duas faces que se articulam: a *projeção empática* e a *criação de possibilidades*. Na primeira, seu papel mais importante é tornar enriquecido e vivido o outro e seus interesses na deliberação moral. Talvez aqui tenhamos uma das mais centrais condições para a experiência imaginativa no campo da ética: ser capaz de suspender momentaneamente o próprio lugar, a pele que habitamos, em favorecimento do outro. Já o papel da imaginação como criação de possibilidades é responsável por permitir aos seres humanos transcender suas condições materiais imediatas e, no limite, fundar o novo. Penso que o contexto social e ecológico que nos envolve, no tempo em que vivemos, torna imperativo que retomemos o lugar da imaginação moral tanto em nossas reflexões e quanto na vida social.

Para compreender a experiência em Dewey, proponho que se parta da abordagem fundamental em seus escritos de que meios e fins se confundem, são, no limite, o mesmo. Essa é a base da ética deweyana, que propõe a eleição de *fins em vista* consistentes com os meios, pois deles não se separam. Exatamente essa costura entre meios e fins caracteriza a democracia e a deliberação moral: fins democráticos não podem ser alcançados senão por meios democráticos, sem os quais caem em contradição; a justiça, como horizonte, não se realiza via procedimentos injustos.

A democracia para Dewey é um modo de vida e não um horizonte a ser alcançado e então gozado. É, sobretudo, uma forma de nos relacionarmos uns com os outros, cuidando ao mesmo tempo daquilo que nos interessa e do que é expressão de um bem comum. Nenhuma democracia pode fazer perecer o indivíduo nem o agrupamento social sem passar a ser apenas nominal, ou seja, restringir-se a um enunciado burocrático. As pessoas em suas singularidades impedem que a sociedade seja somente um aglomerado anônimo e massificado. Por seu turno, a sociedade é mais do que a soma de seus integrantes, pois nela se desenham interesses públicos, fruto de uma combinação mais pujante entre agentes do que o simples somatório. Trata-se da expressão do indivíduo como ser social – cujo sentido é ampliado pelo grupo – e da sociedade como união orgânica de pessoas (DEWEY, 1999). Esse elevado grau de complexidade da harmonia indivíduo-sociedade leva o autor a qualificar a democracia como o caminho mais difícil, porque “[...] coloca o maior fardo de responsabilidade sobre as costas do maior número de seres humanos” (DEWEY, 1989, p. 100).

Partindo da posição de coincidência entre meios e fins, a experiência para o filósofo tem como princípio a continuidade. Significa dizer que experiências passadas se atrelam às futuras, porque em alguma medida as projetam, o que denomina de *continuum* experiencial. Assim, observar isoladamente uma única experiência não permite que se diga seu valor. Em sua

filosofia da educação, Dewey considera uma experiência educativa como aquela que amplia as possibilidades de novas experiências, dotadas de sentido para o sujeito. Uma experiência deve ser considerada não educativa se limita o surgimento das próximas. Por exemplo, se alguém lê um livro em determinado momento de sua vida e isso o convida ao exercício da leitura, certamente avaliamos positivamente a experiência. Contudo, se a leitura em alguma medida gera afastamento da atividade, ela se torna negativa, mesmo que o livro lido seja um clássico da literatura.

Do mesmo modo, a experiência democrática é aquela que alarga e aprofunda a democracia, criando oportunidades de novas experiências igualmente democráticas. Cada vez que uma experiência social alimenta novas trocas que seguem princípios e valores da democracia, ela é proveitosa. Por oposição, mesmo uma experiência que alardeie fins democráticos pode ser considerada não democrática caso acabe por ser castradora, seja pelo meio que usou para se realizar, seja pelas consequências que geraram condições adversas àquelas almejadas pela democracia. Portanto, o lugar da experiência é assegurado por seu encadeamento, marcando que a vida moral nunca cessa (DEWEY, 1959). Todas as nossas ações, mesmo aquelas que possam à primeira vista parecer insignificantes, habitam o território da moralidade. Isso exige ainda mais da imaginação, pois ela precisa cotejar para além do óbvio, evitando erros e desvios inoportunos ao antevê-los.

O longo processo de racionalização guarda estreita relação com a tentativa do ser humano de prever fenômenos e, com isso, controlá-los. Compreender a natureza, em vez de apenas a habitar, é um longo empreendimento humano, que funda a nossa vivência como eminentemente cultural. Das primeiras iniciativas agrícolas à chegada à Lua, o itinerário investigativo da humanidade assegurou sua sobrevivência e, mais recentemente, passou a significar também a maior ameaça à nossa própria existência. Buscar regularidades e relações de causa e efeito envolveu o homem tanto em sua vida prática quanto em suas mais sofisticadas especulações filosóficas e científicas. Não foram poucas as conquistas dessa empresa, o que, arrisco dizer, fomentou certa arrogância humana quanto ao poder da razão e do homem sobre a natureza, cujo ápice é a Modernidade.

O fascínio pelo controle, pela previsão e, no limite, pela própria razão convive na contemporaneidade com a decepção de tudo aquilo que parece escapar de nossas mãos. As grandes guerras do século XX são constantemente lembradas por nos fazer perder o restante da fé iluminista, que prometia emancipação humana a partir do progresso da razão. Hoje, a crise ecológica e social assumiu proporções tão absurdas que coloca em xeque qualquer entusiasmo com a capacidade da humanidade de conduzir a si mesma e ao planeta em direção a um horizonte justo e sustentável. Vivemos um tempo marcado pela descrença e pela sensação de impotência ante o tamanho de nossos problemas. Parece, enfim, que não pudemos

prever em que ponto nos encontraríamos a partir do curso de ação que assumimos.

O imprevisível desafia mesmo as intenções mais nobres, sejam elas educativas, éticas ou democráticas. O tecido social é denso e emaranhado. Avesso a certezas, afronta a capacidade humana de prever e controlar, limitando a razão. Todavia, a força da imprevisibilidade não significa a ruína do projeto humano de se autodeterminar: vejo com entusiasmo que essa imprevisibilidade semeia a liberdade e instiga uma inteligência engajada, que não pode apenas deliberar e então se ausentar, confiante em seu sucesso. Se tivéssemos a capacidade de estabelecer um rumo e executá-lo perfeitamente, sem descaminhos, estaríamos mais próximos de uma predestinação, ainda que forjada por mãos humanas e não divinas. Ao abraçarmos a insuficiência da razão, sem com isso ter preguiça de dela tirar proveito, reconhecemos que o resultado do jogo da vida social depende da articulação das pessoas e dos grupos que ali se encontram. Assegurar que o sentido de nossas ações coincida com aquele que elegemos exige zelo contínuo em nossa conduta e abertura para a participação dos outros na construção desse fim. É, portanto, território da imaginação moral e social, ao mesmo tempo.

Hannah Arendt (2005a) observa que o mundo parece estar sempre fora dos trilhos, porque é um mundo perene guiado por mãos mortais. Isso exige que constantemente seja colocado mais uma vez em rumo, o que se consegue a partir da ação. A pensadora relaciona a tarefa ao exercício da liberdade, pois “Somos *livres* para reformar o mundo e começar algo novo sobre ele” (ARENDR, 2006, p. 15). A ação humana, para Arendt, reserva espaço privilegiado ao novo por ser a possibilidade de preservação do mundo. É preciso marcar que a ação aqui é compreendida como pertencente ao território da política, ou seja, é a atividade humana que, junto ao discurso, realizamos quando temos em vista construir o mundo comum na esfera pública (ARENDR, 2005b). Não por acaso a autora vai atribuir à faculdade da imaginação um papel nesse exercício da ação:

Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e deste modo as coisas são mudadas. Tal mudança seria impossível se não pudéssemos nos remover mentalmente de onde estamos fisicamente colocados e *imaginar* que as coisas poderiam ser diferentes do que realmente são. (ARENDR, 2006, p. 15)

Assim como em Dewey, a imaginação aqui é responsável por nos permitir desenhar um mundo que não está posto. Como vimos, para a autora, é esse empreendimento que permite preservar o mundo, assegurar sua sobrevivência constantemente colocada em risco pela própria intervenção humana. A imaginação trabalha com aquilo que não existe e pode tanto se limitar ao fantasioso quanto trazer à vida o que até então não havia: “[...] a negação deliberada da verdade dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e

a faculdade de mudar os fatos – a capacidade de agir – estão interligadas; devem a sua existência à mesma fonte: imaginação” (ARENDDT, 2006, p. 15). Arendt assegura um lugar nuclear à imaginação na política, entendendo que sem ela “nenhuma ação seria possível, e ação é exatamente a substância de que é feita a política” (ARENDDT, 2006, p. 15).

Penso que a ligação entre liberdade e imaginação constitui uma espécie de seguro ao desalento que nos assola quando encaramos os problemas de nosso tempo. A cidade oferece um modo de viver hiperbólico que chega a nos oprimir pela nossa insignificância. Pela imaginação, podemos desvendar novas possibilidades de existir na cidade, de modo mais educativo e democrático. Também nos encontramos aptos a perscrutar o outro, buscando rostos no aglomerado antes sem forma. Imaginando, o outro ganha um desenho mais rico e mais humano, mais próximo de mim, como na corriqueira situação narrada no início deste texto: o estranho no metrô aviva, desavisadamente, meu interesse, lembrando-me de que somos profundamente únicos e singulares, mesmo que os números exagerados da vida nas cidades procurem nos condenar à nossa própria banalidade.

Referências

ALEXANDER, T.M. John Dewey and the moral imagination: beyond putnam and rorty toward a postmodern ethics. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 29, n. 3, p. 369-400, Summer, 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40320424>.

_____. The art of life: Dewey's aesthetics. In: HICKMAN, L. A. (ed.). *Reading Dewey: interpretations for a postmodern generation*. Bloomington/ Indianapolis (EUA): Indiana University Press, 1998, p.1-22.

ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005a.

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

_____. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BARBOSA, A. M. *John Dewey e o ensino da arte no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

DEWEY, J. *Human nature and conduct*. New York: Henry Holt and Company, 1922.

_____. *Theory of the moral life (Part II)*. In: DEWEY, J.; TUFTS, J. H. *Ethics – revised edition*. New York: Henry Holt and Company, 1959.

_____. *Freedom and culture*. New York: Prometheus Books, 1989.

_____. *Individualism old and new*. New York: Prometheus Books, 1999.

_____. *Arte como experiência*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FESMIRE, S. Morality as art: Dewey, metaphor, and moral imagination. *Transac-*

tions of the Charles S. Peirce Society, v.35, n.3, p. 527-550, Summer, 1999. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40320778>.

_____. *John Dewey and moral imagination: pragmatism in ethics*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

PAPPAS, G. F. John Dewey e a importância do pensamento qualitativo para a democracia. *Duc In Altum – Caderno de Direito*, v.3, n.4, p.9-34, jul./dez. 2011.

PIEPER, J. Estar certo enquanto homem: as virtudes cardeais. In: LAUAND, L. J. (ed.). *Ética e antropologia: estudos e traduções*. São Paulo: Mandruvá, 1997, p.21-38.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

TRINDADE, C.C. *Ética e educação em John Dewey: o homem comum e a imaginação moral na sociedade democrática*. 2014. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

TRINDADE, C.C; UMEDA, G.M. Considerações sobre a imaginação moral em John Dewey. *Filosofia e Educação*, Campinas – SP, v.7, n.2, p.94-122, jun.-set. 2015.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005.

