

2

Contexto

Toda produção de sentido, da percepção à formação de teorias, torna-se relativa ao tempo, isto é, determinada social e culturalmente.

Siegfried Schmidt, *Construtivismo na pesquisa da mídia: conceitos, críticas e consequências* (1994)

Essa afirmação expõe a base da perspectiva construtivista que será aqui utilizada e introduz o conjunto de circunstâncias teóricas e de elementos textuais com os quais este trabalho foi construído.

O último terço do século XX é o cenário. Nesse momento, pontos de vista disponíveis para tradições filosóficas, científicas e, como diz Siegfried Schmidt (1982), religiosas são empregadas não para desenvolver ou expor algo absurdamente novo, mas para tornar possível outra visão do homem e do mundo ocidental e contemporâneo.

Dentre muitas possíveis, minha escolha recai em algumas mudanças ocorridas nas áreas da história, da antropologia e da literatura. Transformações que influenciaram a forma da escrita teórica e a produção do conhecimento.

Para utilizar um termo de Eric Hobsbawm (2008, p. 10), uma “curiosa confluência”, convergência de ideias, pesquisas e movimentos políticos e sociais possibilitou um olhar diferenciado para o homem, suas escolhas e ações, principalmente quando a discussão trazia para o centro das atenções o papel do teórico, do acadêmico, do intelectual. Hobsbawm utiliza a expressão “curiosa confluência” para falar da base do seu livro de ensaios *Sobre a história* (2008), defendendo que a história está empenhada em um processo intelectual coerente, mesmo com uma genealogia intelectual diferente, e progrediu no entendimento de como o mundo passou a ser como é.

Eu a utilizo para trabalhar com diferentes disciplinas e olhares que desenvolveram conceitos e propostas envolvendo trabalho e relações sociais estabelecidas com base em modelos teóricos que, principalmente a partir dos anos 1960, questionaram verdades absolutas e universais.

Humberto Maturana (2005) afirma que sem consenso (na perspectiva de convergência de ideias) não haveria linguagem nem evolução do homem. Nosso modo de vida se deu na coordenação de condutas para compartilhar alimentos nos espaços de interações da sensualidade personalizada, “que trazem consigo o encontro sexual frontal e a participação dos machos na criação dos filhos, presentes em nossos antepassados há 3,5 milhões de anos” (MATURANA, 2005, p. 21). E, para ele, foi nesse momento – quando se desenvolveu nosso modo de vida baseado “em coordenações consensuais de coordenações consensuais de ações” – que a linguagem foi constituída.

Não é na competição, “uma criação cultural do homem” (MATURANA, 2005, p. 21), que se baseia nossa civilização. Porque a competição se caracteriza pela vitória sobre o outro, sua derrota e anulação. Para Maturana (2005), o social se funda em uma emoção particular, que é o amor:

Sei que o que digo pode chocar, mas insisto, é o amor. Não estou falando com base no cristianismo. Se vocês me perdoarem, direi que, infelizmente, a palavra amor foi desvirtuada, e que a emoção que ela conota perdeu sua vitalidade de tanto se dizer que o amor é algo especial. O amor é constitutivo da vida humana, mas não é nada especial (MATURANA, 2005, p. 23).

Mas o que é o amor para Maturana? É a emoção que constitui o domínio de condutas no qual se opera a aceitação do outro como legítimo outro na convivência. Por isso, o amor é, para ele, o fundamento do social.

Devo ressaltar que não é uma questão ingênua. A aceitação do outro para ele fundamenta o desenvolvimento da linguagem, que precisou de interações recorrentes e de consensos para ampliar e estabilizar a convivência. Entendida como domínio de coordenações consensuais de conduta, a linguagem não pode ter surgido no que ele chama de agressão e competitividade, que restringe, interfere e rompe a convivência. Apesar de, ironia das ironias, como linguagem, poder ser utilizada na agressão.

E, assim, chegamos à outra questão: o que é, para ele, emoção?

As emoções não são o que correntemente chamamos de sentimento. Do ponto de vista biológico, o que conotamos quando falamos de emoções são disposições corporais dinâmicas que definem os diferentes domínios de ação em que nos movemos. Quando mudamos de emoção, mudamos de domínio de ação (MATURANA, 2005, p. 15).

Com certeza, na prática da vida cotidiana, sabemos que certas condutas podem ser restringidas por determinada emoção – como nos lembra Maturana (2005, p. 15), para pedirmos um aumento ao chefe temos de verificar se ele está ou não de bom humor.

Por isso, animais dependentes do amor que somos, devemos incluir o outro e observá-lo. Como o autor mesmo diz, observar as ações do outro nos possibilita conhecer as emoções que fundamentam suas ações. E isso vai ao encontro de parte da teoria desenvolvida por Schmidt (2007) sobre a construção de nossa identidade, que tem no processo de reflexividade uma de suas principais ferramentas.

A proposta é então perceber que diante da curiosa confluência ou de certos consensos (mesmo que seja para identificar dissensos e promover conflitos) que se estabelece, a partir dos anos 1960, a questão da alteridade de maneira muito forte, que é de fundamental importância para o que é aqui trabalhado. Segundo Andreas Huyssen (1992), a questão significou o início de conquistas sociais importantes que ecoam até os dias de hoje, como a igualdade de direitos civis, a liberação sexual, o reconhecimento das lutas dos estudantes e da diversidade cultural. Além da possibilidade de entender que sem a aceitação do outro na convivência não há fenômeno social e nem a possibilidade de construção de novas molduras teóricas.

Por isso mesmo, essa é uma época de mudanças de paradigmas, entendido de acordo com observações de Schmidt (1989a, p.35), que se apropria (por aproximação) do conceito de paradigma introduzido por Thomas S. Khun na história da ciência no livro *A estrutura das revoluções científicas* (1975). Para Khun havia, nesse período, uma crise na credibilidade do pensamento científico tradicional. Físico teórico e historiador da ciência, ele recorre à história para provar que o progresso científico, resultado da violação

de métodos rigorosos, não se realiza necessariamente pela convicção racional em função de argumentos melhores, mas também pelo apaixonado recurso à persuasão e ao impactante murro na mesa. Ironicamente, ressalta que, se nada disso funcionar, resta ainda esperar pela morte de seus opositores.

Porém, Kuhn não afirma com isso que o trabalho científico seja um processo irracional. Ao contrário, apresenta o cotidiano do cientista como devotada dedicação à solução de quebra-cabeças teóricos e experimentais. Nesse sentido, introduz seu conceito de paradigma como “matriz disciplinar compartilhada pelos praticantes de uma disciplina que contém generalizações simbólicas, modelos que orientam a pesquisa, valores e realizações exemplares” (KUHN, 1975, p. 12). Um paradigma depende da existência de uma comunidade científica que possa aderir por consenso a um programa de pesquisa.

Quando ocorre, por parte de um cientista ou de um grupo de cientistas, a quebra na confiança do paradigma vigente, ocorre, também, uma crise que favorece experiências alternativas capazes de provocar uma revolução científica. É nesse momento que se inicia um complexo processo de elaboração do núcleo estrutural de uma nova moldura teórica, de criação de um paradigma alternativo compartilhado por uma comunidade científica.

Heidrun Krieger Olinto (1989a) adverte, porém, que uma ruptura com a tradição pressupõe algo mais do que a simples substituição de uma teoria por outra. Envolve posturas básicas compartilhadas no que diz respeito aos objetos de estudo e disposições consensuais para solucionar problemas sentidos como necessidade (OLINTO, 1989a, p. 16).

Esse movimento, que incluía mudanças de emoções e de ações, também envolveu os campos da literatura, da história e da antropologia, que discutiam novas formas de lidar com questões teóricas, embaladas pelos movimentos estudantis e a simultânea tomada do espaço público por discussões políticas e culturais. Era tempo de, com base em uma autorreflexão crítica relacionada a práticas teóricas utilizadas, reconhecer a atividade do teórico como parte de um

sistema social geral, no qual a cultura ganha papel decisivo na análise e compreensão da sociedade contemporânea.

O desenvolvimento da historiografia no último terço do século XX, por exemplo, foi marcado pela guinada antropológica ou culturalista. Esse diálogo surge mais explicitamente na história das mentalidades, predominante na França dos anos 1960 e 1970.

Apesar de Hobsbawm afirmar que os anos 70 trouxeram “uma nebulosidade intelectual” (2008, p. 10) à paisagem historiográfica, mantenho sua percepção de consensos – e não de dispersões – em algumas questões. Gosto do que ele escreve sobre o “problema das mentalidades”:

Em minha opinião, o problema das mentalidades não é apenas descobrir que as pessoas são diferentes, e como são diferentes, e fazer os leitores *sentirem* a diferença [...]. É encontrar uma conexão lógica entre várias formas de comportamento, pensamento e sentimento, para vê-las como mutuamente coerentes (HOBSBAW, 2008, p. 199-200).

Cada vez mais, um número significativo e importante de historiadores passou a investigar o que Pierre Chaunu chamou “o terceiro nível” (que é a cultura; os outros dois são a economia e a demografia) da organização social. Assim, em 1977, Jacques Le Goff declarou: “Após um divórcio de mais de dois séculos, historiadores e etnólogos mostram tendência para se aproximar. A história nova, após ter-se feito sociológica, tende a tornar-se etnológica” (LE GOFF, 1982, p. 315).

Isso é importante. Após o movimento conhecido como Nova História ter relativizado o fato, incluir conceitos como cultura seria uma consequência natural.¹ Para Pierre Nora, depois da Segunda Guerra Mundial, a aceleração da história, que provocou uma verdadeira crise de identidade, originou um esforço de ordenação da enorme massa de acontecimentos divulgados, principalmente pelo desenvolvimento dos meios de comunicação, e influenciou diretamente a evolução da historiografia. Deu aos historiadores a sensação do relativismo (NORA, 1984, p. 51).

¹ Jean Lacouture, no texto “A história imediata”, que integra coletânea sobre a “História Nova”, sugere, em uma linda imagem, que a história deve incluir o que chama de documentos percíveis – os gestos, a forma de olhar, a voz etc. (LACOUTURE, 1990).

Cabe aqui uma observação sobre a questão do relativismo, que irá ajudar até mesmo no entendimento de pressupostos construtivistas a serem tratados. E mais uma vez recorro a Hobsbawm:

Em resumo, acredito que sem a distinção entre o que é o que não é assim, não pode haver história. Roma destruiu Cartago nas Guerras Púnicas, e não o contrário. O modo como montamos e interpretamos nossa amostra escolhida de dados verificáveis (que pode incluir não só o que aconteceu, mas o que as pessoas pensaram a respeito) é outra questão (HOBSBAWM, 2008, p. 8).

Nesse sentido, a história passou a realizar a crítica do documento e a reavaliar noções como verdadeiro ou falso. É preciso analisar as condições nas quais o documento foi produzido, e não só o ambiente de sua origem ou de que literalmente ele nos fala. Para analisar um documento, o interessante é lê-lo como um produto complexo da sociedade (LE GOFF, 1982, p. 86-87).

É também no fim dos anos 1970, e no decorrer da década de 1980, que a antropologia começa a questionar o “fazer etnográfico” e as formas de escrita resultantes do trabalho:

A natureza altamente situacional da descrição etnográfica – um dado etnógrafo, em tal época e tal lugar, com tais informantes, tais compromissos e tais experiências, representante de uma dada cultura e membro de certa classe – confere ao grosso do que é dito um caráter do tipo “é pegar ou largar” (GEERTZ, 2005, p. 16).

Clifford Geertz dá continuidade a essa linha de pensamento sobre a perda generalizada da confiança nas histórias aceitas sobre a natureza da representação, etnográfica ou não. Os antropólogos, assim como os historiadores (apesar das diferenças de olhares), começam a questionar a possibilidade e a validade de seus escritos para além do mundo acadêmico:

De que modo alguém sabe que alguém sabe não é uma pergunta que eles se tenham habituado a fazer, exceto em termos práticos, empíricos: Quais são os indícios? Como foram colhidos? O que mostram? Mas de que modo as palavras se ligam ao mundo, os textos às experiências e as obras às vidas, essa é uma pergunta que eles não estão minimamente acostumados a formular (GEERTZ, 2005, p. 177).

São justamente essas perguntas que fundamentam o desenvolvimento da ciência da literatura empírica construtivista, desde meados dos anos 1970. Os debates da época proporcionaram o impulso para a reflexão explícita sobre os

fundamentos epistemológicos e metateóricos, sobre as condições de atividade do cientista/teórico e sobre a razão prática de suas disciplinas.

Em 1974, para utilizar a expressão de Marcello de Oliveira Pinto (2010, p. 15), ocorre “a guinada epistemológica” esboçada por Ernst Von Glasersfeld com a publicação, em conjunto com Charles Smock (na época, seu colega no Departamento de Psicologia da Universidade de Georgia), de *Epistemology and education: the implications of Radical Constructivism for knowledge and education*. A proposta apresentada fundamentava-se na reflexão sobre o conhecimento como uma ação que constrói seu entorno baseada em escolhas, práticas e posturas que determinam nossas relações nos espaços de convívio.

O Construtivismo radical (CR) – que aqui significa raiz originária – tem, então, como preocupação principal a questão do conhecimento e como pressuposto a noção do processo de construção, que engloba os elementos que nos circundam e formam o que chamamos de realidade.

Marcello Pinto nos lembra de que o CR denuncia a natureza argumentativa da orientação positivista da ciência e questiona a busca pela veracidade das coisas, desmontando a lógica imanentista: “Assim, o CR focaliza os processos que levam à constituição dos argumentos que sustentam a construção do que chamamos de conhecimento: a cognição” (PINTO, 2010, p. 16).

Surge a figura do observador, peça-chave para o CR, individualidade cognitiva que constrói sentidos, significados e realidades com base em um horizonte de conceitos estabelecido durante o processo de socialização.

Em uma bela imagem, Marcello indica que, baseado nessas premissas, conhecer alguma coisa significa “brincar de roda no mundo das experiências, ou seja, construir e experimentar, como no espaço das potencialidades do lúdico, a realidade” (PINTO, 2010, p. 16).

Essas são algumas das preocupações fundamentais do Construtivismo Radical, que variam de acordo com diferentes vertentes que se fortaleceram após o debate que se seguiu à publicação de Glasersfeld (1997). Além de ser o

início das reflexões sobre a proposta construtivista desenvolvida pelo teórico alemão Siegfried J. Schmidt.

Para começar, um texto publicado na revista *Comparative Literature and Culture*, em 2010, nos guia sobre a trajetória de seu pensamento e de suas escolhas relacionadas ao desenvolvimento de pressupostos construtivistas na teoria da literatura.²

Segundo ele, nos anos 1960 – um momento de “grave conflito geracional” (SCHMIDT, 2010, p. 2) –, a análise dos processos de produção e consumo dos produtos culturais esbarrava na incapacidade das teorias vigentes em explicar a complexidade dos processos da comunicação literária para além do espaço destinado à interpretação do texto particular. Novos temas, antes excluídos pelos hermeneutas, como a história social da literatura, quadrinhos e literatura de exílio, entraram fortemente no campo dos estudos da literatura na Alemanha:

Além disso, novas abordagens e novos métodos foram desenvolvidos ou adotados, tais como análise de texto matemático (Max Bense, A. Moles), estruturalismo e formalismo francês e do Leste Europeu (Greimas, Jakobson, Ingarden, Lotman etc.), a poética linguística, linguística de texto e semiótica. A incorporação do social, do político e do cultural na literatura promoveu abordagens que envolviam estudos críticos literários (Escola de Frankfurt), estudos literários materialista/marxista, a história social da literatura, história da recepção e os efeitos da leitura literária, entre outros. A maioria dessas abordagens não eram mais baseadas na filosofia hermenêutica. Em vez disso, filosofia analítica e filosofia da linguagem serviam como novas ferramentas metateóricas, competindo com orientações marxistas e de crítica social (SCHMIDT, 2010, p. 2).

Desse contexto, Schmidt vislumbra uma nova situação, assim dividida: de um lado, a hermenêutica tradicional como um ramo das ciências humanas foi atacada por estudiosos politicamente orientados; de outro, abordagens caracterizadas pela descrença em mestres, autoridades e intuições, e uma crença estrita na racionalidade, na clareza e na precisão de terminologias sólidas para ensinar e aprender estudos literários de maneira científica, apareceram.

² Duas rápidas observações: 1) o texto foi uma deliciosa descoberta, porque é praticamente o ensaio de um ego-escrito, conceito que será em breve trabalhado; 2) As citações utilizadas foram por mim traduzidas.

“Foi, então, no fim da década de 1960, que Norbert Groeben (Universidade de Köln) e eu começamos a desenvolver o que mais tarde resultou no quadro chamado Estudo Empírico da Literatura (*Empirische Literaturwissenschaft*)”, conta-nos Schmidt (2010, p. 3). Ele relacionava a literatura como um fenômeno social, construindo uma teoria da comunicação literária com base metateórica na filosofia analítica e no racionalismo crítico de Karl Popper (SCHMIDT, 2010, p. 3).

Schmidt relata que, naquele momento, a proposta teórica promoveu uma mudança fundamental nos estudos literários:

A passagem de textos literários para o sistema literário resumiu os principais argumentos da teoria da literatura em questão da seguinte forma – o sistema literário é constituído pela interação mútua de quatro domínios de atividades: 1) produção, 2) distribuição, 3) recepção e 4) pós-processamento de textos literários” (SCHMIDT, 2010, p. 4).

Dessa forma, o texto literário foi inserido em processos sociais que operam em condições sociais, culturais, políticas e econômicas da respectiva sociedade na qual são produzidos. Em outras palavras, fenômenos literários estão, necessariamente, inseridos em sistemas literários. Assim, os textos literários não são considerados como entidades objetivas, mas sim como resultados de processos sociais altamente condicionados: “Qualquer tratamento de textos acadêmicos, portanto, também tem de levar em conta os processos que resultam na produção ou na recepção de textos literários” (SCHMIDT, 2010, p. 3).

No início dos anos 1970, Schmidt foi nomeado professor titular de Teoria de Texto e, posteriormente, de Teoria Literária na Universidade de Bielefeld, na Alemanha. Nos anos seguintes, liderou a criação de um grupo de pesquisa interdisciplinar denominado Nikol (a sigla significa Ciência da literatura não-conservativa), também formado por Peter Fink, Walter Kindt, Jan Wirrer, Reinhard Zobel, Achim Barsch, Helmut Hauptmeier, Dietrich Meutsch, Gebhard Rush, Reinhold Viehoff.

“Os membros colaboraram tão intimamente que é difícil decidir quem contribuiu com qual ideia na construção final da teoria do estudo empírico da

literatura (portanto, a seguir, utilizarei nós ao invés de eu)”, lembra Schmidt (2010, p. 4).

A metodologia então utilizada por eles funcionava assim, segundo a descrição do teórico alemão: “A partir de uma teoria explícita, hipóteses são derivadas. Essas hipóteses têm de ser operacionalizadas e submetidas a um teste empírico. Os resultados desses testes são então interpretadas à luz de um pressuposto teórico” (SCHMIDT, 2010, p. 4).

E como requisito para a metodologia, a tentativa de definir os conceitos utilizados – literatura, texto, recepção, compreensão, ficcionalidade etc.. Para o grupo, era de fundamental importância que essa “taxonomia/terminologia” fosse a base de ensino e aprendizagem para os estudos literários, além de compreender que só assim um trabalho interdisciplinar poderia desenvolver discussões razoáveis e projetos empíricos.³

Seguindo sua narrativa, Schmidt (2010) nos conta que, em 1984, foi convidado para fundar um instituto de pesquisa na Universidade de Siegen chamado Lumis (Instituto de Pesquisa Empírica da Literatura e Mídia). Esse fato coincidiu com dois acontecimentos que, segundo ele, trouxeram mudanças no campo dos estudos empíricos da literatura nas décadas de 1980 e 1990 (que são o foco de meu interesse).

O primeiro está relacionado a uma mudança social provocada pelo crescimento das chamadas mídias de massa (principalmente a televisão e os canais a cabo) e a proliferação da Internet, que transformaram, gradualmente, a sociedade industrial em uma sociedade midiática. Schmidt cita Niklas Luhman para dimensionar a importância dessa questão: “O que sabemos sobre a nossa sociedade, mesmo sobre o mundo em que vivemos, sabemos pelos meios de comunicação de massa” (SCHMIDT, 2010, p. 6).

³ Essa metodologia foi aplicada a uma série de tópicos nas décadas de 1970 e 1980, e os resultados da pesquisa foram publicados em forma de livro na série “Konzeption Empirische Literaturwissenschaft” (Vieweg Verlag, depois Westdeutscher Verlag). Para a lista completa de publicações, ver <<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol12/iss1/9/>>.

Para conseguir a atenção do público, devia-se utilizar a mídia. Como consequência, as sociedades midiáticas tornaram-se, para o teórico alemão, sociedades midiático-culturais, nas quais o uso diário da mídia influenciou formas de nossa percepção, emoções e memória, nossos pensamentos e modos de comunicação e, conseqüentemente, práticas políticas, econômicas e educacionais.

Para Schmidt, é muito importante perceber que se tudo e todos podem ser observados, devemos também perceber que tudo poderia ser visto e feito de outra maneira. E isso faz a experiência da contingência tornar-se onipresente, assim como a noção de transitoriedade (SCHMIDT, 2010, p. 6).

Essa preocupação também envolveu historiadores e a escola da Nova História. Pierre Nora, por exemplo, defende que as discussões sobre a objetividade histórica, o entendimento de que a história não detém o discurso da verdade nem é a representante primeira do que se considera realidade, tem como um dos principais responsáveis os meios de comunicação de massa (NORA, 1988, p. 180). Eles impõem imediatamente o vivido como histórico, promovem o histórico ao imediato e provocam uma mudança no papel do historiador. Se antes um acontecimento histórico só era acontecimento porque os historiadores assim o tinham decidido, em função do que esse acontecimento tinha provocado, no acontecimento do “tipo moderno” – aquilo que se dá a conhecer – é ele que faz o historiador (NORA, 1984, p. 48).

Para Nora, esse presente histórico desenvolve um sentimento de participação dos sujeitos sociais no destino nacional. Sobre qualquer acontecimento divulgado, o imaginário desses sujeitos quer poder enxertar qualquer coisa do fato cotidiano: drama, magia, mistério, estranheza, poesia, tragicomicidade, poder de compensação e identificação, sentimento da fatalidade que o acompanha, luxo e gratuidade (NORA, 1988, p. 184).

Para o historiador francês, “esquartejada dessa forma entre o real e sua projeção espetacular, a informação perde a neutralidade de órgão de simples transmissão” (NORA, 1988, p. 186) e leva a história a outro nível de questionamento. O interesse não é mais com “o estatuto do real”, mas com sua

projeção, representação e significação social. Afinal, a revolução da informação, que fornece múltiplas visões da realidade, dificulta o autoritarismo da verdade absoluta. O novo historiador deve, por isso, ser um interventor crítico “no *front* do acontecimento”, tentando responder e dar sentido às questões e angústias oriundas da sociedade a qual pertence (NORA, 1988, p. 186).

Vamos, agora, ao segundo acontecimento identificado por Schmidt:

Essa mudança social foi acompanhada por uma mudança filosófica, que influenciou o futuro do estudo empírico da literatura, denominada construtivismo radical. As designações dessa escola filosófica incluem o papel constitutivo da observação e da descrição, da auto-organização e autorreferência e da autopoiese (SCHMIDT, 2010, p. 6).

Segundo ele, enquanto a maioria dos teóricos dos estudos empíricos da literatura rejeitou noção e princípios do construtivismo radical e continuou a operar com base no racionalismo crítico, foi desenvolvida no Lumis uma versão construtivista radical.

E é a partir dessas mudanças identificadas pelo teórico alemão, e da produção de textos que se seguiram, que localizo a área de interesse deste trabalho e minha compreensão da perspectiva construtivista desenvolvida por ele.

Em um texto intitulado “Nosso mundo – e isso é tudo” (1982), Schmidt tenta descrever o desenvolvimento da teoria com a qual trabalha diretamente relacionada aos domínios da cultura e da ciência e que tem a pretensão de “transformar nossa visão de ser humano e do mundo (caracterizada há séculos basicamente de forma dualística) levando-a em direção a um holismo ou monismo evolutivo e dinâmico” (SCHMIDT, 1982, p. 357).

Para ele, essa proposta trazida por cientistas, filósofos, artistas e escritores entra em ruptura com a tradição filosófica e propõe uma concepção do conhecimento que se radica no ajustamento experiencial e não na verdade metafísica.

Para compreender o caráter inovador do projeto convém analisá-lo a partir de seu quadro epistemológico, do qual decorrem todas as redefinições de

conceitos. Essas bases epistemológicas se apoiam em teorias biológicas cognitivas desenvolvidas, principalmente, por Humberto R. Maturana e Francisco Varela (2001). A ligação com essa corrente da neurobiologia é motivada por interesses comuns: o observador e a cognição; a reflexão sobre percepção, realidade e verdade (SCHMIDT, 1994, p. 113).

Marcello de Oliveira Pinto (2010) nos lembra que, apesar da contribuição desses autores não estarem diretamente presente no pensamento original do CR, muitos consideram a teoria biológica da cognição como sendo sua fonte e validação empírica, e muitas vertentes do CR a utilizaram posteriormente pela proximidade de pressupostos teóricos (PINTO, 2010, p. 20).

Em 1970, Maturana e Varela (2001) criaram e desenvolveram o conceito de autopoiese – o termo remonta às palavras gregas *autos* (próprio) e *poiein* (fazer), tendo sido estabelecido por Maturana para enfatizar os processos de autoprodução e autoprocriação dos seres vivos –, e estabeleceram três requisitos para que um sistema vivo seja considerado autopoietico: (1) Possua uma fronteira que (2) contenha uma rede molecular reativa que (3) produz a si mesma e regenera a própria fronteira. Ou seja, um sistema autopoietico é autoconstitutivo e autorregulatório, e a vida é idêntica a ele.

A vida e os sistemas vivos não são determinados pela qualidade dos elementos que o compõem, mas por sua organização, ou seja, pela relação de seus elementos e por seu funcionamento. Até porque a organização anatômica e funcional do sistema nervoso garante a síntese de procedimentos relacionais e não uma representação do mundo, que se realiza na constante influência e relação entre o sistema e o ambiente, em um círculo criativo. Como diz Maturana: “Ao sermos seres vivos, somos seres autônomos, mas no viver, não o somos” (MATURANA, 2005, p. 35).

Marcello de Oliveira Pinto utiliza o exemplo de um simples movimento do braço para cima (PINTO, 2010, p. 20) para explicar essa questão. Como o sistema nervoso é fechado, não tem contato com o mundo externo. O cérebro

apenas registra sinais neuronais, sem dizer nada sobre o que estimula os órgãos sensoriais (assim, ele é cognitiva e semanticamente fechado e autorreferencial). No movimento do braço, pode-se observar a contração de certos músculos que produzem esse movimento. Para o sistema nervoso, o que acontece é a constante relação entre elementos sensório-motores em uma operação circular de mudanças de relação na rede interna da unidade do sistema sem provocar a perda dessa unidade. Já para o observador, é uma mudança de comportamento. Agora, se indica um aceno, um gesto de euforia ou de agressividade vai depender do contexto e da emoção que envolve a ação.

Continuo com os caminhos explicativos traçados por Marcello de Oliveira Pinto (2010) com base no texto de Maturana e Varela (2001). Eles dão o exemplo de um piloto de submarino que é parabenizado por manobras que evitaram o choque com corais e rochedos. Ele fica surpreso, pois não viu corais e rochedos, mas sinais eletrônicos que interpretou, e realizou operações determinadas por eles.

Para os biólogos chilenos, é assim que as operações do sistema nervoso funcionam: com a tradução de eventos do ambiente pelos órgãos sensoriais, inacessíveis para o cérebro devido a seu fechamento operacional. No processo de tradução, o cérebro se apoia em princípios estratégicos de processamento de sinais e de construção de significado que foram desenvolvidos na sua evolução ontogenética e filogenética. O que se torna “consciente” é algo modelado e impresso automaticamente no cérebro.

Segundo Maturana e Varela (2001), essas são operações de distinções que resultam em ações, coisas, seres vivos ou pensamentos – chamadas por eles de unidades – observados pelo indivíduo e percebidos como fatos isolados. Marcello Pinto (2010) aponta a descrição dessas operações de distinção como uma grande contribuição para os estudos sobre cognição:

A questão mais relevante da tematização destes processos pelo qual algo se torna unidade no espaço da experiência cognitiva reside na ideia de essas unidades serem usadas nas interações com outros observadores. A essas unidades, os observadores atribuem valores ontológicos, ou seja, eles podem considerá-las independentes deles e das circunstâncias na qual eles se encontram (PINTO, 2010, p. 21).

O trabalho dos biólogos chilenos passa a oferecer importantes explicações do fenômeno da vida, do conhecimento, da autoconsciência, da linguagem, dos métodos científicos. Heidrun Krieger Olinto lembra-nos que ideias construtivistas a favor da consciência construtiva do observador que questionam a realidade como entidade exterior à percepção ativa não são novas. Tais considerações já foram discutidas em teorias desenvolvidas, por exemplo, por Vico, Berkley e Kant, e retomados por teorias da psicologia cognitiva e do interacionismo sociológico (OLINTO, 1989a, p. 18).⁴

Tais teorias, contudo, apresentavam dificuldades em dar explicações empíricas que pudessem provar a propriedade biológica dos fenômenos do conhecimento e da realidade. A novidade da teoria de Maturana e Varela encontra-se justamente na articulação da biologia com teorias psicológicas e sociais construtivistas.

Tenho de confessar que o primeiro contato com as teorias dos biólogos foi difícil. Formada em comunicação social, a biologia continuava um grande mistério. O texto de Marcello de Oliveira Pinto (2010), a leitura e o estudo dos textos de Siegfried Schmidt, e as constantes referências e desdobramentos que realiza, me fizeram buscar caminhos possíveis, um deles encontrado no livro *Emoções e linguagem na educação e na política*, de Humberto Maturana (2005).

Resultado de um seminário para qual foi convidado a falar sobre uma abordagem da educação atual na perspectiva da biologia do conhecimento com base em uma pergunta – “A educação atual serve ao Chile e à sua juventude? E, em caso de resposta afirmativa: Para quem ou para quem?” (MATURANA, 2005, p. 11), ele contém os principais conceitos com os quais o biólogo vem

⁴ Caminho interessante para conhecer um mapeamento possível de perspectivas construtivistas em suas formas brandas e radicais é o texto “Um mapeamento inicial do paradigma construtivista”, de Daniela Beccaccia Versiani (2010).

trabalhando como professor do Departamento de Biologia da Faculdade de Ciências da Universidade do Chile. Fundador do Instituto de Formação Matrízica,⁵ lidera pesquisas sobre a Biologia do Amar e do Conhecer para a formação humana, baseadas na premissa que a linguagem se fundamenta nas emoções e é a base para a convivência.

De acordo com os conceitos desenvolvidos por Humberto Maturana, sistemas vivos são sistemas cognitivos e a vida, enquanto processo, é um processo de cognição. Isso estabelece uma continuidade entre o biológico e o social ou cultural importantíssimo.

Tanto que, para Schmidt, esse é o ponto de partida para transformar nossa visão do ser humano e do mundo, caracterizada há séculos de forma dualística – real/irreal; verdadeiro/falso; sujeito/objeto; razão/emoção; natureza/cultura; identidade/não-identidade –, que não corresponde à realidade, mas a regras humanas para a construção de conceitos como “ser”, “significado”, “si próprio” (SCHMIDT, 1982, p. 357).

Outra questão importantíssima é sua afirmação, na condição de biólogo, de que as emoções são fenômenos próprios do reino animal – ao qual nós, humanos, pertencemos –, e o fato de conceituá-las como disposições corporais que especificam domínios de ação. Ele funda o social em uma emoção em particular – o amor, por ser essa que permite a aceitação do outro na convivência, fundamental para a criação e aceitação de consensos (que não excluem conflitos).

Isso nos leva a questionar a dualidade entre razão e emoção. Até porque, para Maturana, o humano é justamente o que se constitui no entrelaçamento do emocional com o racional. E ele adverte que o racional não deve ser encarado como se tivesse um fundamento transcendental que lhe dá validade universal, independentemente do que fazemos como seres vivos. Todo sistema racional se

⁵ Pesquisa o desenvolvimento das consequências do entendimento trazido pela dinâmica da Matriz Biológica da Existência Humana, em cinco áreas das atividades humanas: Família, Educação, Empresa, Sociedade e Mundo Natural (ver <http://matriztica.cl/> e www.biologiadoamar.com.br/quem.htm).

constitui na prática com base em premissas previamente aceitas a partir de certa emoção:

[...] premissas fundamentais aceitas a priori, aceitas porque sim, aceitas porque as pessoas gostam delas, aceitas porque as pessoas as aceitam simplesmente a partir de suas preferências. E isso é assim em qualquer domínio, seja o da matemática, da física, da química, da economia, da filosofia ou da literatura. Todo sistema racional se baseia em premissas ou noções fundamentais que aceitamos como pontos de partida porque queremos fazê-lo, e com as quais operamos em sua construção (MATURANA, 2005, p. 16).

Algumas considerações de Schmidt, do ponto de vista epistemológico, tornam-se necessárias na compreensão da dimensão das questões até aqui expostas. Começo com a distinção entre observador e sistema, que nos levarão a outras. O observador percebe – não contempla, simplesmente – de diferentes formas o quadro cognitivo do sistema ao qual pertence. O campo cognitivo de um sistema autopoietico corresponde ao campo de todas as descrições ou representações que o sistema possa realizar. Cognição, nesse contexto, deve ser entendida como um fenômeno que depende do sujeito, uma vez que os estados cognitivos do sujeito são determinados pelas realizações da autogeração de um sistema e não pelas condições de seu mundo exterior. Percepção e conhecimento não reproduzem uma realidade objetiva, mas constroem algo que aceitamos cognitivamente como realidade e que orientam nossa ação e conduta social.

Sistema e observador são inseparáveis, mas diferentes. O sistema interage com suas condições internas e produz representações/descrições a partir dessas relações, mas também opera como observador, produzindo cognitivamente construto do sistema e do seu ambiente (SCHMIDT, 1982).

Schmidt (1989b) diz que essa visão do ser humano, sua cognição e organização, permitem-nos, em vez de questionar nosso saber, responder em que consiste nosso conhecimento/saber e de que maneira conhecemos e sabemos; permitem-nos realizar a observação da observação: perceber ou indagar como atribuímos sentido ao que vemos, interpretamos e descrevemos; como são organizadas nossas experiências e a percepção de nosso mundo experiencial; de como são tiradas conclusões e de como são construídas estruturas.

O teórico alemão supõe então que qualquer interação entre diferentes sistemas é determinada por suas organizações, pois é pela harmonia de sua organização que sistemas vivos mantêm uma identidade específica e adquirem segurança para interagir com outros sistemas. A fundamental importância da organização dos sistemas vem do fato de se entender a realidade como campo de descrições/representações e não como um conjunto de coisas objetivas. Entretanto, qualquer descrição necessita de um observador. O homem só reconhece um objeto quando é capaz de descrevê-lo e diferenciá-lo de outros objetos. O observador não se confronta com o objeto, mas interage com ele. Dessa forma, ele é o ponto de referência de toda e qualquer descrição.

Como dizem Maturana e Varela em forma de aforismos: “Todo o fazer é conhecer e todo o conhecer é fazer” e “tudo que é dito é dito por alguém” (MATURANA; VARELA, 2001, p. 21).

Com base nesses fundamentos epistemológicos, Schmidt passou os anos 90 divulgando textos que, segundo ele, traçavam caminhos diferentes dos estudos culturais desenvolvidos, por exemplo, pelos Estados Unidos e pelo Reino Unido, principalmente no que diz respeito ao referencial teórico da comunicação e da mídia (SCHMIDT, 2010, p. 7). Além disso, ele não busca institucionalizar uma disciplina específica para esses estudos, mas considera os estudos midiático-culturais um programa de pesquisas realizadas por estudiosos que se interessam por temas semelhantes e que são capazes de cooperar em uma base semelhante de questões metateóricas, epistemológicas e metodológicas:

A área básica de problemas de definição e designação é encontrada no que eu chamo de epistemologia mídia: como podemos interpretar nossa realidade por meio de cognição e comunicação através do uso de mídia? Como as condições técnicas e institucionais de um sistema específico de mídia ou de redes de sistemas de mídia formam nossos pensamento, sentimento, memória, orientação e valor? Existe um conjunto, a priori, de técnicas de mídia? (SCHMIDT, 2010, p. 7).

A partir desses argumentos, o teórico alemão concluiu ser plausível estabelecer o campo de estudos midiático-culturais como “uma espécie de maleta na qual os estudos literários poderiam encontrar um local adequado como um

ramo especial, concentrando-se em fenômenos literários nos diferentes sistemas de mídia” (SCHMIDT, 2010, p. 8).

Para Schmidt, é aí que os estudos literários devem ser localizados. Os textos literários devem ser entendidos como ofertas especiais da mídia, produzidos e tratados por um sistema social especial, ou seja, o sistema literário, desempenhando papel específico com relação a todas as outras ofertas de mídia e a todas as perspectivas relevantes. Sua produção, distribuição, recepção e pós-processamento, por um lado, são diferentes das de outras ofertas de mídia; por outro, têm de ser redefinidas com o advento de qualquer novo sistema de mídia. Imprensa, televisão, rádio ou internet mudaram as perspectivas materiais, comunicativas e emocionais de todos os processos individuais e sociais em que os fenômenos literários desempenham um papel (SCHMIDT, 1990).

De acordo com Schmidt, novos gêneros, como a poesia de computador, surgiram, textos literários são armazenados e recuperados a partir da Internet, fenômenos literários têm de competir com os jogos de computador, há a opção de publicar textos literários na Internet etc..

De minha parte, concordo e vou além – mudaram até mesmo a forma de escrever e produzir teoria.

É nesse contexto que ele localiza uma das principais tarefas de suas pesquisas e da “epistemologia da mídia” (SCHMIDT, 2010, p. 8): a elaboração e a explicitação de um conceito de cultura.

E é neste momento que me encaminho para o que Schmidt chama de “novo construtivismo” fixado nas páginas de seu livro *Histories&discourses – Rewriting constructivism* (2007).⁶ Até aqui, trabalhei com conceitos de textos anteriores não abandonados, mas intensificados por ele nesta “nova” etapa.

Já no prefácio, ele avisa que desde 1994 propõe que o construtivismo, fundamentado primeiramente pela biologia e pela psicologia, com aspectos

⁶ As citações deste livro na tese foram traduzidas por mim.

socioculturais subjacentes, deve incluir o emocional e a macro e microsociologia (SCHMIDT, 2007, p. 19).

Mike Sandbothe, que escreve a introdução, diz que Schmidt escreveu o livro em resposta a sucessivas críticas ao projeto de pesquisa *cross-disciplinary* do construtivismo radical e escolhe substituir a racionalidade naturalista (oriunda da biologia, da neurobiologia e da psicologia cognitiva) pela culturalista e, assim, se afastar do epíteto radical.

Realmente, a ideia que perpassa todo o livro é que o homem observa o tempo todo em um espaço profundamente marcado culturalmente e estruturado socialmente.

Mas deve-se entender as novas propostas como consequências dos trabalhos desenvolvidos para tornar plausível o pensamento construtivista no caminho empírico, combinando o resultado de pesquisas de diversas áreas de conhecimento. Como Schmidt diz, estamos sempre, e inevitavelmente, envolvidos em pressupostos para pensar, agir, nomear etc.

O resultado mostra a estratégia para resolução de problemas proposta por Schmidt com base na mediação entre autonomia cognitiva e orientação social, nunca em uma perspectiva de oposição, mas de complementaridade. Assim, não substitui uma perspectiva por outra, mas muda as ênfases.

Por isso, antes de continuar, gostaria de me deter um pouco nas críticas e alterações citadas. Utilizo como ponto de partida o texto de Daniela Versiani (2010) que realiza um mapeamento de questões para uma aproximação inicial das perspectivas construtivistas e alguns esclarecimentos sobre o conceito de empiria utilizado principalmente por Schmidt.

No texto, Daniela cita uma entrevista concedida por Schmidt a Colin Grant, publicada no segundo volume da revista *Forum Deutsch*, no ano de 1997, e destaca uma das questões: o sentido específico do conceito de empiria para a ciência da literatura empírica, uma vez que ela pode ser, segundo Grant, associada a “uma prostituição em nome da sociologia, isto é, que a literatura

apenas se mostraria em dados, em dados brutos” (GRANT, 1997, p. 11 apud Versiane, 2010, p. 56). Vejam a resposta de Schmidt:

A crítica padronizada contra a ciência da literatura empírica é de que se trata da sociologia da literatura ou da psicologia da literatura, mas não da ciência da literatura, isto é, da interpretação. Essa identidade ainda existe, apesar das nossas críticas. Decerto, um conceito positivista da literatura seria pouco útil hoje em dia, por motivos epistemológicos e psicológico-cognitivos. Meu conceito de empiria pode ser resumido da seguinte forma: a pesquisa científica empírica [...] é pesquisa de uma posição de um observador de segunda ordem. Isso quer dizer que se observa como outros observam. Aqui é preciso usar a palavra ‘observar’ em um sentido terminológico, no sentido de uso e da denominação de diferenças. Segundo ponto, se tratando de pesquisa científica empírica, essa observação precisa ser guiada pela teoria, isto é, explicitada, e precisa ser guiada por um método, isto é, precisa ser operacionalizável (GRANT, 1997, p. 12 apud VERSIANI, 2010, p. 56).

Trata-se de um conceito de empiria não ontológico, mas metodológico. Daniela também ressalta que com base nessa resposta pode ser entendida a preferência que Schmidt dá ao termo “fatos”, do latim *factum*, e não “dados”, pois, segundo ele, “a palavra ‘dado’ sempre implica alguma coisa que já existe. No ‘*factum*’, porém, fica evidente que se trata do resultado de uma operação metodicamente controlada e guiada” (GRANT, 1997, p. 12 apud VERSIANI, 2010, p. 56).

E ela acrescenta: “Assim, no meu entender, a ciência da literatura empírica deve ser inserida em um contexto epistemológico pós-positivista, sobretudo porque seus principais fundamentos são a assunção de um construtivismo radical” (VERSIANI, 2010, p. 56).

E o próprio Schmidt responde sobre sua relação com o CR:

A radicalidade do construtivismo radical pode ser resumida em uma frase que vem de Maturana e é sempre citada: tudo o que é dito, é dito por um observador para outro observador, que poderia ser ele próprio. Se você leva a sério essa frase, você é construtivista. Nesse caso, dispensa-se o epíteto “radical” (GRANT, 1997, p. 16 apud VERSIANI, 2010, p. 56).

Não se trata, então, de realizar pesquisas baseadas em experiências que se caracterizariam pelo cientificismo, pelo emprego da metodologia quantitativa e pela hostilidade ao idealismo, ou apenas de fenômenos a serem descritos independentemente de quem participa deles.

No prefácio de *Historie&discourses* (2007) – daqui para frente H&D –, Schmidt diz que alguns problemas centrais do construtivismo radical – realidade da realidade, a relação entre atualidade e realidade e a construção da construção – estarão sempre presentes. Mas isso não deve ser visto como uma forma de resolver o problema em questão, mas como possibilidade de sua dissolução em nova proposta teórica:

O objetivo central deste estudo é superar o dualismo do discurso construtivista tradicional, evitando qualquer imputação ontológica e interpretando todos os domínios relevantes da temática em questão exclusivamente como resultados do processo, com objetividade (SCHMIDT, 2007, p. 20).

A proposta é tornar plausível o pensamento construtivista no caminho empírico – enfatizando a ressalva de que empiricidade não deve ser compreendida de modo positivista como correspondência apenas a dados – e rever termos e conceitos reforçando a questão social e cultural.

Humberto Maturana diz que as palavras têm a ver com a coordenação do fazer, e é o fazer que coordena o que constitui seu significado:

As palavras são nós em redes de coordenações de ações que surgem na convivência. Por isso, mudar os significados das palavras implica mudar os domínios de ação, e mudar os domínios de ação implica mudar o modo de conviver (MATURANA, 2005, p. 89).

A leitura de H&D me remete a essa situação. Schmidt afirma que continua a manter laços estreitos com pressupostos do CR (“tudo que fazemos é um ato de construção”) e com a ciência da biologia cognitiva, pois acredita em sua precisão e significância. Mas que é preciso definir palavras, conceitos, ações, emoções que nos levam a seleções de pensamentos e a decisões de vida:

A sempre usada fórmula construtivista na qual a construção da realidade pode ser concebida como a realidade da construção é plausível se feita passo a passo. E minha preocupação não é apenas a construção de objetos no sentido de cada dia, mas também a construção da consciência, do espaço e do tempo, da agência e da identidade, da ação e da comunicação, da moralidade e da verdade, através dos processos de autofundamentação de suposição e pressuposição e do mecanismo gerador de reflexividade (SCHMIDT, 2007, p. 20).

O conceito de mecanismo gerador de reflexividade será tratado em todo o trabalho, mas, como introdução, digo que ele se refere tanto a processos

recíprocos de geração de uma instância de sentido a outra, como é utilizado para afirmar a complementaridade entre sujeito e sociedade, autonomia cognitiva e orientação cultural.

Nesse sentido, acredito que Schmidt esteja reafirmando uma postura construtivista e respondendo indiretamente a sucessivas críticas relativas a um possível solipsismo. Ele defende que os pressupostos com os quais trabalho só podem ser classificados como meus, pertencentes a meu sistema cognitivo – a realização cognitiva de uma ação, um pensamento ou emoção é realização cognitiva em minha cabeça e não é acessível a outros. No entanto, tudo que eu falo, faço ou sinto está de acordo com o que adquiri durante o processo de socialização e, assim, inclui o outro, o conhecimento compartilhado: “O processo social só é percebido nas condições reflexivas de observação mútua dos agentes” (SCHMIDT, 2007, p. 21).

J. Osborne é um crítico a alternativa construtivista utilizada na área da educação, mas foi escolhido por sintetizar algumas questões básicas das restrições apontadas. Ele afirma que o construtivismo falha epistemologicamente porque representa, de maneira equivocada, a ciência e sua prática:

Tem-se concentrado muito intensivamente na recuperação das crenças do aprendiz e na construção da realidade. Quando tais traços se encontram em foco, outros são desconsiderados e tal concentração, naquelas questões, conduz a sérias falhas epistemológicas nas concepções construtivistas sobre a ciência, ou seja, sobre a forma como o conhecimento é feito. Além do mais, na medida em que se dá prioridade ao pessoal ou ao social sobre o mundo natural, falha-se em distinguir entre entidades teóricas e reais. O resultado é uma epistemologia instrumentalista e uma falsa interpretação da ciência através de uma demasiada ênfase na construção de conceitos, tanto pessoalmente como através do discurso [...] Noções de verdade têm simplesmente sido trocadas pelo conceito de viabilidade, e a falha em examinar como uma ideia poderia ser considerada mais viável do que outra é o centro da negação da objetividade e da racionalidade da ciência.

Ainda mais, a pedagogia construtivista frequentemente faz conexões falaciosas entre a maneira em que novos conhecimentos científicos são criados e a maneira como eles são aprendidos (OSBORNE, 1996, p. 54).

Osborne defende que o CR é uma tentativa de afastamento da visão do conhecimento como representação da realidade, ou seja, da possibilidade de fazer afirmações sobre o mundo uma vez que existem proposições verdadeiras relacionadas a razões articuladas que sustentam uma crença. Para ele, é assim

que se distingue opinião de racionalidade da ciência, fundamental para que a razão trilhe o caminho da evidência até o conhecimento. O CR seria, então, o abandono de qualquer papel para a noção de verdade, para a observação, para a realidade de um mundo independente, que dê respostas às nossas crenças.

Realmente, na leitura de H&D, percebemos que Schmidt não está preocupado com o “status de realidade” de qualquer natureza – aliás, estruturas de produção de sentido para ele devem ser entendidas como ficções operatórias –, mas em nenhum momento nega que há um mundo existente fora de nossa sociedade. Ele apenas defende que não conseguimos enxergá-lo, identificá-lo, produzir conhecimento sobre ele.

Mas é também interessante observar como razão e crença estão juntos para Osborne, e que ele ainda parece acreditar em uma perspectiva objetiva/neutra do cientista ou teórico. Em todo o trabalho realizado por Schmidt e no texto de Maturana essa é a questão: viver e conhecer são mecanismos vitais, parte de nossa condição de seres determinados estruturalmente. Isso nos leva a perceber a dificuldade de aceitar uma “realidade a priori”, pois a torna dependente de um observador e suporte de grandes dilemas de obediência teórica, sempre e irremediavelmente, fruto de seleções e contingências.

E essa é uma das chaves por mim escolhidas para trabalhar com conceitos do “novo construtivismo” nas vidas e nos escritos de Pierre Bourdieu e Edward Said, entregues por Schmidt quando aponta os dois problemas centrais e fundamentais da ação humana:

1. Em tudo que fazemos, temos sempre a possibilidade de selecionar (consciente ou inconscientemente) o conjunto de possibilidades que podemos imaginar concretamente. Seleção constitui necessariamente contingência e vice-versa. Lidar com a contingência é, portanto, uma tarefa permanente da vida social humana.
2. As seleções que fazemos são as seleções que fazemos. Ao fazê-las, nos mantemos limitados às condições específicas de seleção dadas por nós. Essa situação específica do agente, conhecida no discurso construtivista como autonomia cognitiva, deve, contudo, ser conciliada com as condições de orientação social do agente, a fim de capacitá-lo para a ação e a comunicação da forma mais adequada socialmente. O segundo

problema fundamental da vida humana é, portanto, a mediação entre a autonomia cognitiva e orientação social (SCHMIDT, 2007, p. 21).

Heidrun Olinto defende que teorias que adotam a contingência como objeto de sistematização precisam lidar com “fenômenos de transição sem permanência, com disparidades, fenômenos regionais e locais, não universalizáveis” (OLINTO, 2010, p. 33). Isso confere aos fenômenos um estatuto fundado sobre incertezas e constantes processos de redefinição.

Claro está que continuamos envolvidos por pressupostos internalizados durante o processo de socialização, que têm como base a infância e a adolescência, mas que, na verdade, é um processo dinâmico, não para. A contingência pode, assim, nos levar a novas escolhas, com base em novas observações.

Citando Elfried Gerstl, Schmidt resume bem a questão da transitoriedade: “everything one can say one can also say in passing” (SCHMIDT, 2007, p. 21).

Assim, surgiu a necessidade de delimitar um pouco as questões teóricas que ganham força a partir dos anos de 1960. Consciente de que qualquer análise teórica tende a ser forçosamente excludente, a proposta foi a de criar um contexto para localizar o trabalho e explicitar minhas escolhas. Atenta para o próprio conselho do teórico alemão:

E o longo caminho da hermenêutica até a abordagem sistêmica e empírica (contextual) no estudo da cultura e da literatura deve nos ensinar a lição de que a investigação neste programa deve ser a pesquisa empírica aberta para a intuição, invenção, inovação, bem como as habilidades hermenêuticas estavam abertas para a inspiração da criatividade (SCHMIDT, 2010, p. 8).

2.1.

Vidas no tempo

Cada vez que um ser humano morre, um mundo humano desaparece, muitas vezes de maneira irrecuperável. Isso não é uma banalidade sentimental, é uma realidade biológica. O mundo é o que vivemos, nosso fazer em qualquer dimensão, desde o caminhar até a palavra, é a concretização de nossa estrutura biológica. Não sabemos fazer os muros incas porque o último pedreiro que podia fazê-lo ao viver morreu, e com sua morte acabou uma linhagem da história humana. Talvez se houvesse ficado algum relato... talvez se houvesse sobrevivido algum aprendiz... A falta da prática leva ao esquecimento e à morte, ao fim da história. E quando isso acontece, às vezes, um mundo se acaba de forma irrecuperável. Esse é o nosso risco, a morte do presente no esquecimento do passado porque ninguém seguiu a linhagem. Há linhagens que vale a pena seguir.

Humberto Maturana, *El sentido de lo humano* (1995)

Pierre Félix Bourdieu nasceu em Deguin, no dia 1º de agosto de 1930, e morreu em um hospital de Paris, no dia 23 de janeiro de 2002, aos 71 anos.

Obituários e homenagens publicados no Brasil enfatizaram a ousadia, o brilho intelectual, o inconformismo e a capacidade do sociólogo Bourdieu de pesquisar, escrever e falar sobre os mais diferentes campos da vida social. Destacavam sua visão de que a sociologia deveria ajudar nas experiências da vida cotidiana e que o trabalho do intelectual deveria ser o de observar o contexto e as relações de poder instituídas.

Ao todo, publicou mais de 300 trabalhos, incluindo *Esboço de autoanálise* (2005), escrito entre outubro e dezembro de 2001, que será em breve analisado.

Edward Wadie Said veio ao mundo no dia 1º de novembro de 1935, em Jerusalém, e morreu em um hospital de Nova York, no dia 25 de setembro de 2003, aos 68 anos.

Os escritos sobre sua morte ressaltavam um adjetivo que, muitas vezes, o precedia – polêmico. Citado como um dos maiores pensadores da contemporaneidade, professor, crítico literário e cultural, ele foi apresentado como um dos mais ardorosos defensores das causas palestinas (apesar de, como costumava dizer, nunca ter dado uma aula sequer sobre o assunto). Seus livros mais conhecidos tratavam da temática árabe e mostravam os mecanismos de dominação e de construção de imagem que são aplicados em todos os povos

colonizados; outros expressavam os dilemas do intelectual na discussão sobre o lugar e o significado do seu pensamento e de suas ações nos contextos sociais e políticos nos quais se insere.

Com centenas de livros publicados, um de seus últimos escritos é *Fora do lugar* (2004), que começou a produzir em maio de 1994, durante o tratamento da leucemia que o matou, e terminou em 1999.

Esboço de autoanálise e *Fora do lugar* são livros que narram, em primeira pessoa, trajetórias intelectuais. A emoção que as rege é a da auto-observação; a construção de memórias que relatam, ou pretendem relatar, não são apenas etapas de vida, cronológicas e afetivas, mas escolhas e caminhos teóricos que levaram a práticas e estabeleceram um modo de ver e viver no mundo. Por isso, são consideradas aqui como autobiografias intelectuais.

Essa característica, aliada à produção de Said e Bourdieu, proporciona a transformação, nos livros em questão, da teoria em narrativa escrita na primeira pessoa do singular. Assim, acabaram por guiar meus estudos na relação estabelecida com as perspectivas construtivistas que estão sendo aqui, aos poucos, desenvolvidas. Principalmente pela possibilidade de perceber, analisar e ler novas formas de produção de textos teóricos.

Penso, agora, por que escolhi os dois como “linhagens” que valem a pena ser seguidas (uma vez que li os dois livros autobiográficos de Doris Lessing – *Debaixo da minha pele* e *Andando na sombra* –; *Os filhos da meia-noite*, de Salman Rushdie, além de *Cinco escritos morais*, de Umberto Eco. Leituras, aliás, que recomendo a todos) para traçar um caminho possível de diferentes escritas e práticas teóricas.

Bourdieu e Said são contemporâneos. Foi nos anos 1960 que começaram suas carreiras como professores e passaram por situações que mudaram o rumo de suas vidas. Os dois defendiam a importância do contexto e da reflexão sobre o espaço, os conceitos e o tempo no trabalho dos intelectuais. Os dois ultrapassaram fronteiras de suas disciplinas e construíram novas possibilidades de ver o mundo em que vivemos. Assim como Schmidt e Maturana, pregavam que novas maneiras de pensar sobre o mundo e agir nele com base no desenvolvimento de novas propostas teóricas não estavam relacionadas apenas

a abstrações filosóficas, mas a um modo de vida que ultrapassava (e muito) os limites do mundo acadêmico.

Parte disso será aqui discutido. Afinal, a tese não é sobre a vida deles, mas sobre os livros que narram suas escolhas e nos contam como seus olhares para o mundo foram moldados e construídos no tempo de suas vidas.

2.1.1.

Na construção de novas perspectivas – um pequeno aparte

Mudar as palavras ou as representações é transformar as coisas.

Pierre Bourdieu, *Coisas ditas* (2004)

O historiador Paul Veyne diz que o que se opõe ao tempo, assim como à eternidade, é a nossa atualidade. Vejam bem – não é a nossa realidade. Não há aí nenhum desejo de incitar a criação de uma nova dualidade, mas o estabelecimento de uma diferença, fundamental para a perspectiva construtivista.

No livro *A construção social da realidade* (1987), Peter Berger e Thomas Luckmann⁷ refletem sobre o caráter intencional comum de toda consciência e sobre o mundo da vida cotidiana. Um mundo que se origina e se apresenta no pensamento e na ação dos homens comuns, sendo afirmado como real por eles. Fundada no senso comum, a vida em sociedade nos é ensinada nos primeiros momentos de nossa existência. Com o tempo, aprendemos a seguir ordens e regras de convivência. Aceitamos segui-los, pois nos parecem os únicos possíveis. Rituais renovados sem o conteúdo mitológico, sem o conhecimento de suas origens, mas internalizados.

⁷ Autores que ocupam espaço no “Mapeamento inicial do paradigma construtivista” de Daniela Versiani (2010).

Mas como esse mundo é construído, como agimos e vivemos nele? Como construímos nossa consciência de tempo-espaço e tornamos possível essa interação?

Para Schmidt, a emergência de uma sociedade pressupõe um quadro de categorias que permitem a orientação semântica dos seus membros em todos os aspectos cruciais da vida social. Esse sistema de opções semânticas composto por categorias (idade, sexo, poder etc.) e diferenciações (novo/velho; feminino/masculino) – usadas em processos de comunicação concretos –, é chamado de modelo de realidade (SCHMIDT, 2007, p. 31).

Esse modelo pode ser especificado como o conhecimento coletivo dos membros de uma sociedade sobre o mundo (o mundo deles, e não “o” mundo), gerado por ações comuns, sistematizado de forma contínua e corroborado pelas experiências decorrentes de tais ações. Por isso, conhecimento coletivo não deve ser entendido como uma entidade, mas como o resultado de processos de reflexividade.

Para seguir essa linha de raciocínio proposta pelo teórico alemão, é necessário entender o que ele chama de “mecanismos básicos” – suposição e pressuposição. Aos quais acrescento seleção, contingência, reflexividade e complementaridade (tão importantes que, em *História&discursos*, aparecem entrelaçados com hífen ou &).

“Tudo o que fazemos, fazemos na *gestalt* de uma suposição”, diz Schmidt (2007, p. 23). Fazemos isso, e não outra coisa, por este caminho, apesar de haver outros concebíveis. E tal suposição nos leva sempre a uma *gestalt* certa para nós e – como devemos estar sob observação – também para outros.

Para cada suposição, há, pelo menos, um pressuposto. Como regra, entretanto, os pressupostos são feitos ou elaborados muito antes: “Considere, por exemplo, quantos pressupostos devem ser verificados antes que possamos começar a abrir a porta do carro ou esquiar por uma encosta” (SCHMIDT, 2007, p. 24).

Por isso, suposição e pressuposição são autoconstitutivos e só conseguimos entender totalmente o significado de um a partir do outro – são, portanto, estritamente complementares (*supposition-presupposition*). Se aceitarmos isso, também aceitaremos que não pode haver inicialmente um pressuposto livre, mas apenas quando se faz um suposição.⁸

Assim, quando percebemos, descrevemos, refletimos ou nos tornamos conscientes de algo como particular, estamos sempre executando um sério jogo de distinções. Utilizamos para isso recursos linguísticos, cuja aceitação social e potencial semântico são tacitamente presumidos e, ao mesmo tempo, confirmados como viáveis (“gerenciáveis ou bem-sucedidos na compreensão de E. Von Glasersfeld” – 2007, p. 24). Tudo isso é realizado – e, para Schmidt, significa apenas que podemos imaginar ou pensar desta maneira e não de nenhuma outra – e acontece em uma situação particular em um determinado ponto no tempo, ou seja, em um contexto de suposições.

Logo, suposições constituem contingências. Como são seletivas – há sempre outras opções –, devemos perceber seleções como decisões. É a partir delas que as contingências se tornam observáveis. Isso significa que seleção e contingência também devem ser imaginadas juntas, como estritamente complementares.

Como Berger e Luckmann (1987) já apontavam, a realidade da vida cotidiana está organizada em torno do “aqui” do nosso corpo e do “agora” do nosso presente. É no aqui e agora que encontramos nosso mundo por excelência, onde travamos contato, na situação face a face, com parentes, amigos e companheiros de trabalho (BERGER; LUCKMANN, 1987, p. 39). E onde também agimos e tomamos decisões que ganham significado pela aceitação do outro.

Seleção e contingência são ações básicas. É importante perceber que, para Schmidt, ação é a forma elementar de todas as nossas referências, com

⁸ Schmidt (2007, p. 25) conta que tentou desenvolver a ideia fundamental trazida por Hegel (a relação entre suposição e pressuposição que determinam os atos de conhecimento) passo a passo.

base no mecanismo fundamental de suposição – que já agora podemos perceber como aspecto operativo – e pressuposição – entendida como orientação de sentido (SCHMIDT, 2007, p. 63).

Essas perspectivas já nos apontam que o sujeito é o ponto central da perspectiva construtivista. A realidade e o conhecimento não existem sem ele. E aqui vale um adendo. Em H&D, Schmidt não utiliza mais a palavra sujeito, e assim, provavelmente, tenta mais uma vez escapar de ataques que consideram a teoria construtivista solipcista. Ele usa os termos agente e observador – ressaltando que, a todo o momento, vivenciamos as duas situações. No entanto, a diferenciação é importante, como veremos mais adiante em detalhes, para identificar a relevância da instância do observador. E, por isso, vale a longa citação:

Finalmente, a interligação constitutiva entre suposições e pressuposições também decide sobre as constelações de observação. Os observadores de primeira ordem (agentes em suas atividades diárias) ordenam suposições sem consciência da referência a seus pressupostos. Os observadores de segunda ordem, nos processos de observação dos pressupostos das suposições feitas por observadores de primeira ordem, têm as próprias pressuposições funcionando como pontos cegos. Observadores de terceira ordem observam os pressupostos dos observadores de segunda ordem com a ajuda de seus pontos cegos etc. Esse arranjo hierárquico não implica uma escala ascendente de qualidade, mas apenas identifica as direções da observação, como elas são praticadas na vida cotidiana, na pesquisa científica ou na filosofia da ciência (SCHMIDT, 2007, p. 30).

Schmidt diz que uma das grandes contribuições do CR foi ter radicalizado pragmaticamente o que foi “(pré) pensado” (1982, p. 4) na filosofia transcendental de Kant: “Não há ‘a realidade’, há apenas o mundo dependente do observador – a saber, modelos de realidade – e nada ‘antes’ ou ‘depois’, mas modelos de realidade” (SCHMIDT, 1982, p. 5).

Glaserfeld (1997) enfatiza, inclusive, que os limites do mundo são aqueles nos quais nossos empreendimentos fracassam e nunca chegamos a ver. O que sabemos pelo conhecimento, o que vivenciamos e experienciamos, é constituído necessariamente por nós e apenas se explica com base em nosso estilo. Os limites do mundo são as limitações contingentes de nosso equipamento biológico e intelectual.

Há, nessa perspectiva, uma aparente contradição, surgida com a visão que separa sujeito e sociedade. Mas se pensarmos nas teorias de Maturana em parte apresentadas percebemos que o mundo, criação coletiva, se concretiza no observador. Já vimos que o conhecimento depende do observador e se estabelece em “um modo de funcionamento eficaz” (SCHMIDT, 1982, p. 8). Sistemas vivos trabalham de forma intuitiva, fazendo prognósticos como “realista hipotético”. O que acontece uma vez é esperado de novo, repetindo-se apenas o que funciona:

O confronto de modelos de realidade pelos sujeitos em uma sociedade é garantido por duas condições: a) a construção de realidade utiliza experiências da seleção biológica e b) ela é regulada pelas estratégias de controle social de solução de problemas através de legitimação e consenso. Portanto, pela soma de experiências acumuladas historicamente (em direção a isso já sinalizavam reiteradamente sociólogos e etnólogos desde a época de Berger e Luckmann) (SCHMIDT, 1982, p. 8).

Processos de socialização e convenções, portanto, disseminam modelos de mundo socialmente normatizados e cujas estruturas refletem, nitidamente, interesses sociais e pretensões de poder. Schmidt (e também Berger e Luckmann) defende que os princípios consensuais de construção de realidade são conseguidos principalmente pela linguagem, e isso pressupõe interação e coordenação.

Um modelo da realidade é estabelecido pelas referências sociais-reflexivas dos sujeitos promulgadas por meio de ações e comunicações e solidificado como ordem simbólica, semântica, da linguagem. Linguagem permite esquematizar designações, torná-las constantes, e montar um quadro de categorias e distinções semânticas para todos os membros de uma sociedade (SCHMIDT, 2007).

É assim que o conhecimento coletivo é *transmitido* para os novos membros de uma sociedade por meio de processos de socialização. Por isso, ele não é uma entidade, mas fruto de processos de reflexividade.

O destaque para *transmitido*, na verdade, é uma ressalva. Dentro da perspectiva construtivista, e com base nos pressupostos desenvolvidos por Maturana, não há transmissão de conhecimento; o consenso e o coletivo são

construídos – e se torna consenso a partir de interações. A linguagem, para ele, como fenômeno operado pelo sujeito, não ocorre na cabeça e nem se dá apenas como um conjunto de regras, mas sim no fluir de coordenações consensuais de conduta (MATURANA, 2005, p. 27).

Talvez, por isso, o biólogo chileno defenda que o ser humano é resultado de transformações anatômicas e fisiológicas que ocorreram em torno da conservação do viver no conversar. Maturana até mesmo transforma os substantivos linguagem e emoção em verbos para conotar que aquilo que eles significam ocorre no “fluir do conviver”: “A linguagem ocorre no fluir do linguagear, não está na palavra, não está no objeto” (MATURANA, 2007, p. 51). Ou seja, está nas interações baseadas nos consensos e nas ações coordenadas – criadas e desenvolvidas pelo sujeito (agente e observador) que se diferenciam pela emoção que as move em uma determinada cultura.

Schmidt afirma que é nessa perspectiva que podemos entender a tarefa dos programas de cultura de cada sociedade: estabelecer uma gestão da diferença efetiva no tratamento de determinado modelo de realidade. Para essa finalidade, categorias particulares e diferenciações semânticas são entrelaçadas de acordo com critérios de vida prática, culturalmente marcados e socialmente introjetados.

Vale aqui registrar a citação que Schmidt faz de Erich Jantsch sobre um conceito modificado de comunicação: “Comunicação não é algo dado, mas sim a apresentação de si mesmo, da própria vida, que evoca no outro os processos correspondentes da vida. Em uma analogia com a física, comunicação pode ser comparada ao fenômeno da ressonância” (SCHMIDT, 1982, p. 9).

Essa é a chave para entendermos, no livro de 2007, a epistemologia criada para descrever os mecanismos da formação do agente/observador além da questão de reflexividade e complementaridade. Para complementar as estruturas de sentido modelo de realidade&programa cultural, Schmidt propõe histórias&discursos.

Parece reforçar o que já disse ser a “a graça do CR”, que deixa de localizar a filosofia “na cabeça de Hegel e nos pés de Marx e a vê no processo

epistemológico chamado (de forma construtivista) de cognição” (SCHMIDT, 1982, p. 3). Lembrando que ela aponta que a resolução dos problemas propostos – responder em que consiste nosso conhecimento/saber e de que maneira conhecemos e sabemos – está no ato de observar a mediação entre a orientação social e a autonomia cognitiva.

Inserida em modelos de realidade e programas de cultura, adquire, de acordo com minhas experiências, meu acervo cognitivo. As histórias que experimentei ou ouvi durante minha vida, e que eu possa lembrar a mim e a outros por meio de narrações, me ajudarão em uma situação de ação concreta a escolher possíveis ações que envolvem atos de fala (e de emoção também).

Assim como Maturana faz (e muito antes Walter Benjamin), há aqui uma distinção entre a experiência – história – e a explicação que se faz dela – discurso. Não são opostos, e também só podem ser entendidos como estritamente complementares. Como um complexo quadro de dependência interativa, histórias e discursos estão intimamente entrelaçados. Histórias, qual performances, são ações próprias consequentemente embutidas nos discursos; discursos qual significados, são comunicações próprias embutidas nas histórias.

A função das estruturas de sentido que Schmidt chama de “histórias&discursos” é facilitar a seleção futura da suposição em uma lista de suposições possíveis. Histórias e discursos funcionam como “listas de seleção para seleções pendentes” (SCHMIDT, 2007, p. 41).

Sandbothe, na introdução do livro (2007), argumenta que histórias&discursos não são a base da teoria de Schmidt, mas têm importância central (até mesmo nomeando o livro). As histórias nas quais estou enredada e os discursos dos quais participo são suposições que repousam em pressuposições. E, como já vimos, pressuposições funcionam como interações entre modelos de realidade e programas culturais, os quais precedem histórias e discursos.

A distinção entre histórias (especificadas como ações interdependentes) e discursos (especificados como comunicações interdependentes) é, entretanto,

introduzida pelo autor como uma contingência e, por isso, categoria funcional da observação.

Se as ações estão enquadradas em um quadro de dependências interativas de histórias&discursos, só podemos supor que para o agente é melhor envolver experiências e conhecimentos construídos anteriormente. As ações não são explicadas por meio de causas naturais, mas baseadas em experiências anteriores e esquemas de ação previsíveis, que também orientam as expectativas relacionadas com as ações realizadas aqui e agora. Por isso, as ações não podem somente ser explicadas ou descritas de acordo com esquemas de racionalidade, causalidade, estratégica resolução de problemas, intencionalidade, emoção ou realização de motivos. Todas essas instâncias são importantes e não podem ser negligenciadas.

Talvez para reafirmar que não há uma realidade ontológica (mesmo que ela assim seja sentida pelo processo de socialização, pois categorias e distinções semânticas só podem ser concebidas de forma significativa como *cross-temporal* e independente do agente), Schmidt chama essas estruturas de produção de sentido, baseadas nas ações que realizam, de ficções operatórias, que garantem sua eficácia na prática pela reciprocidade, ou reflexividade, e pela possibilidade descritiva: “Este modo de reflexividade da expectativa coletiva de expectativa coletiva (expectativa de expectativa) vou, a partir de agora, chamar de ficção operatória” (SCHMIDT, 2007, p. 29).

No cotidiano, ações realizam sínteses que possibilitam a transição de um evento ao outro. Para tais sínteses, esquemas de ação fornecem “âmpolas significativas de contingência” (SCHMIDT, 2007, p. 71), que transformam ações em formas aplicáveis e socialmente compactas (por exemplo, se avistamos uma saudação ou um aceno, não interpretamos como um tique nervoso).

Esse é o caminho proposto por Schmidt: a contingência de nossas ações (ou seja, conectadas com tempo e espaço concretos) é tratada por meio de esquematizações (construídas nos quadros das estruturas de sentido), que atribuem aos tipos de eventos individuais determinada ação. Tipos de ação são

disponibilizados para nós por meio do programa cultural. Tal como acontece com outras orientações de sentido, assumimos tipos de ação cujos conhecimentos são compartilhados com os outros. O esquema de conhecimento que está entre as operações ficíticas nos ajuda a tratar a contingência no quadro de dependência interativa de histórias&discursos e nos permite adquirir autoconfiança na ação, que só pode ser quebrada por um observador de segunda ordem (SCHMIDT, 2007, p. 64).

A questão das esquematizações, Schmidt avisa, foram introduzidas por N. Luhman e sua teoria de sistemas e redução de complexidade. No entanto, há uma diferença na proposta de H&D – para ele, sistemas não reduzem a complexidade, mas por meio de sua operação geram um sistema complexo específico e compatível. Esquemas e esquematizações desempenham aqui um duplo papel – fixam as ficções operatórias que, por um lado, produzem rotinas de execução cognitivas, comunicativas e de ação e, assim, dão maior velocidade aos processos; por outro lado, criam conjuntos coletivos do conhecimento:

Esquemas cognitivos e comunicacionais não estão destinados a reduzir esquematicamente a complexidade descoberta ou conhecida (e, portanto, do ponto de vista dualista, a distorcê-la), mas constituem a complexidade, em primeiro lugar, na qual os sistemas ativos transformam seus meios de trabalho de construção da realidade em uma forma específica de histórias&discursos (SCHMIDT, 2007, p. 65-66).

Quanto mais esquematizações, mais rico o uso de temas e formas de uso de e para a comunicação, que podem ser novamente observadas e se transformarem em novos temas para a comunicação. Assim, as oportunidades se multiplicam para gerar diferenças significativas por meio da criação de diferenças e alcançar ganhos de comunicação. Isso pode representar o desvio de expectativas e, conseqüentemente, o enfrentamento do programa de cultura dominante ao apontar a possibilidade de, interpretativamente, lidar com desvios. Schmidt diz que esse é um mecanismo alegremente explorado por todas as “subculturas” (2007, p. 69), ou seja, que não são consideradas parte da cultura dominante.

Momento importante no texto para trabalharmos com mais uma complementaridade indicada por Schmidt – materialidade semiótica e

significação – concretizada no uso da linguagem durante o processo de comunicação.

Além do pressuposto do modelo de realidade&programa cultural nas histórias&discursos, comunicação necessita de materialidade, na qual experiências sociais podem ser condensadas. Comunicação precisa de instrumentos semanticamente perceptíveis e funcionais da semiótica (SCHMIDT, 2007, p. 71).

Na concepção de linguagem em H&D, duas importantes decisões teóricas foram tomadas: o que é observável nas ações de comunicação em histórias&discursos são materialidades semióticas (figuras de expressão) e não significados (jogos cognitivos de forma organizada). Assim, a conformidade da regra em seu emprego, que pressupomos como um dado dotado de significação sempre que se fala, deve situar-se na materialidade, e não (apenas) nos significados:

Essa regra-conformidade não é apenas responsável pela concatenação socialmente aceitável e realização textual de tais materiais semióticos, mas também por prever socialmente a possibilidade de seu processamento cognitivo e comunicativo (= construção de significado), que é estabelecido por rígida socialização linguística (SCHMIDT, 2007, p. 74).

A proposta vai de encontro a teorias dualistas da linguagem e teorias dualista de significado, que fazem uma distinção ontológica entre materialidade e significado – este no reino dos sinais puramente arbitrários; aquele no reino da significação ideal. Schmidt afirma que materialidade e significado devem ser encarados como fenômenos estritamente complementares, pois a distinção entre os dois só faz sentido quando relacionada à unidade da distinção estabelecida socialmente.

Ou seja, a distinção materialidade/significado simboliza alternativas de observação. Isso se torna mais claro quando Schmidt nomeia o ato de falar como uma ação comunicativa. Para falantes, não pode haver arbitrariedade na linguagem: “E a arbitrariedade dos signos linguísticos, reclamada pelo observador de segunda ordem, com base em comparações de linguagem, trivialmente reivindicam nada mais que isso: italiano é diferente de russo” (SCHMIDT, 2007, p. 77).

Ao contrário da linguística tradicional que faz distinção entre um sistema de linguagem preexistente e a competência do ato da fala que explora esse sistema, o foco na perspectiva de H&D está sobre a comunicação como um processo social reflexivo em que os meios de comunicação surgem, em primeiro lugar, através da qualificação social dos falantes, que depois são diferenciados pelo observador – uma pessoa se torna consciente de que pode falar e pode falar sobre o assunto em questão.

Isso se torna possível durante o processo de aquisição da língua materna. A criança aprende a falar em seu ambiente de vida, ou seja, no quadro concreto de histórias&discursos. Ao adquirir a linguagem, adquire competência para seu funcionamento no meio em que vive e realiza o ato de ensinar e aprender como “observadores observados”, cujas sínteses de comportamento ajustam-se uns aos outros.

Crianças aprendem durante o processo de socialização como os modelos de realidade de sua sociedade são construídos e quais possibilidades de ação (no sentido mais amplo, da cognição à comunicação e ações não-linguísticas) podem ser usadas dentro de seu quadro social. Assim, é levada à competência individual para aplicar a linguagem no conhecimento, por meio do qual esse conhecimento coletivo é estabilizado individual e socialmente através da reflexividade ao longo das dimensões de tempo, de fatos e das próprias condições de sociabilidade (SCHMIDT, 2007, p. 75).

É assim, na lógica de H&D, que se realiza um típico processo de estrutura de construção reflexiva “*from praxis for praxis*” (citação de Schmidt a H. Feilke. Ver 2007, p. 74). Agentes/observadores aprendem (em grande parte inconscientemente) no protótipo e, portanto, em situações formativas, orientadas principalmente por pessoas de confiança, quando e como tais materiais semióticos são geridos. Assim, experiências sociais são condensadas por tais materiais e por sua implementação.

A materialidade semiótica, independente do falante individual, mas socialmente obrigatória para todos, condensa as experiências sociais resultantes de seu manejo viável. Assim, chegamos a mais um processo reflexivo:

linguagem é produto da fala e guia o falante, de forma vinculante, à sociabilidade. Dessa forma, podemos perceber suposição (fala) e pressuposição (linguagem) como interlocutores. Sua distinção vem da variação da observação, e não de uma dualidade ontológica (SCHMIDT, 2007, p. 76).⁹

Dessa forma, Schmidt reafirma que elementos linguísticos funcionam como signos na comunicação somente se foram signos na prévia co-orientação do falante e do ouvinte. Signos linguísticos sintetizam as classes de experiências a partir da qual surgiram. A relação semiótica não é determinada pela referência ou representação, mas pela reflexividade ou autorreferência na comunicação. Pela fala ou por meio da linguagem não se estende a realidade, mas ela volta nos usos socialmente aprovados de sinais na comunicação: “O dispositivo ficcional do conhecimento coletivo, intuitivamente esperado pelo falante normal, é a fundação da interindividualidade do processo de cognição e de comunicação” (SCHMIDT, 2007, p. 75). A interação precede a comunicação, mas não pode ser entendida sem ela. São, por isso, também complementares.

Como dizem Berger e Luckman (1987, p. 56), reafirmado aqui por Schmidt, um caso especial de objetivação é a linguagem. As objetivações comuns da vida cotidiana são mantidas primordialmente pela significação linguística, tornando por isso a compreensão da linguagem essencial para nossa compreensão da realidade cotidiana.

Esse tipo de visão sociológica nos coloca em uma posição de reconhecimento do outro na formação de nossa realidade. Apesar do aqui e agora serem o nosso mundo por excelência, temos contato com outras pessoas vivendo em espaços temporais e geográficos diferentes. A expressividade é capaz de objetivações, manifesta-se em produtos da atividade humana que estão ao dispor tanto dos produtores como dos outros homens, como elementos que são do mundo comum (BERGER; LUCKMAN 1987, p. 47).

⁹ Objetos de comunicação são sempre objetos de comunicação, não têm existência prévia. C. F. von Weizsäcker – Sempre que não somos comunicadores de objetos, eles não estão em jogo (“Whenever we are not communicating about objects, objects are not at stake”). Ver Schmidt, 2007, p. 76.

Dessa forma, a consciência (e/ou percepção) opera pela diferenciação, e não pela oposição, entre referência e objetos de referência.

Enfim, tive aqui a intenção de transmitir a tessitura do texto de Schmidt em H&D. Os conceitos, os mecanismos básicos, são apresentados como se fossem dispositivos que seguem a forma de uma espiral ou de um desenho de Escher – representam a lógica construtivista e a perspectiva da complementaridade que nos regem e são por nós construídas. Seu desenho teórico nos leva a caminhos que trabalham com unidades de diferenciação, e não oposição – por exemplo: contingência trabalha com a diferença entre possibilidade e seleção; seleção, com suposição e pressuposição etc. –; com complementaridades – modelos de realidade/programa cultural; processo/estrutura etc. –; com mecanismos de sínteses, mas não de redução de complexidades – histórias sintetizam ações; ações sintetizam eventos; discursos sintetizam comunicações; comunicações sintetizam materialidades semióticas –; e mecanismos de interrupção, que são as possibilidades de mudança, de questionamento, acionados principalmnete por observadores de segunda ordem.

Esse desenho teórico torna incompatíveis questões filosóficas tradicionais acerca da objetividade, de verdades e de valores absolutos. Os agentes/observadores, seus processos cognitivos, as condições sociais e biológicas que os determinam, se inserem em uma perspectiva de relatividade (as soluções de problemas que cada programa cultural fornece) a partir de necessidades, interesses e motivos de seus grupos sociais e sociedades.

É nesse sentido que se configura a possibilidade de comparar modelos de realidade de agentes e observadores e suas capacidades de ação social, assegurada pelo fato da construção social servir-se das experiências de seleção biológica e da soma de experiências sociais historicamente acumuladas.

E, o que mais uma vez me desperta para as inúmeras e intensas possibilidades das propostas de Schmidt, é que se para ele o sujeito só pode reconhecer algo que é capaz de descrever, é pela narrativa que o observador

legítima sua realidade vivencial – uma vez que a realidade não é independente da maneira como é apresentada.

Somos sistemas autopoieticos – a realização cognitiva de uma ação, um pensamento ou emoção é realização cognitiva apenas em minha cabeça –, é verdade – temos autonomia cognitiva. Mas nossas ações (principalmente as de comunicação) só ganham sentido a partir da interação, do consenso, do mecanismo da reflexividade, da presença do outro (observador) em nossa vida. Como Schmidt afirma reiteradamente em H&D como chave para buscar a resolução de nossos problemas, somos frutos da mediação dessa autonomia cognitiva com a orientação social.

É extremamente interessante observar como as autobiografias intelectuais têm essa proposta explícita por parte dos teóricos – observadores de segunda ordem – que a escreveram. Entender os pressupostos que guiaram suas escolhas em diversos momentos e contingências.

Mas como viveram suas vidas no tempo? Aqui, falarei um pouco sobre o trabalho de Bourdieu e Said, assumindo a possibilidade de, ao fazê-lo, deslizar para a apologia.

Antes, porém, mais uma observação. Mike Sandbothe (2007) diz que a proposta de Schmidt em H&D é a de desenvolver um fundamento epistemológico para que se torne essencial uma decisão a favor de democráticas formas de vida social (2007, p. 14). Mais uma possibilidade de interação com Pierre Bourdieu e Edward Said.

2.1.2.

Pierre Bourdieu

Compreender é primeiro compreender o campo com o qual e contra o qual cada um se fez. Sob pena de surpreender um leitor que espera talvez me ver começar pelo começo, isto é, pela evocação de meus primeiros anos e do universo social da minha infância, eis porque devo, como exige o bom método, examinar de início o estado do campo no momento em que nele ingressei, por volta dos anos 50.

Pierre Bourdieu, *Esboço de autoanálise* (2005)

Em um debate realizado logo após a morte de Bourdieu, Roger Chartier afirmou que a lição essencial do trabalho do sociólogo sempre foi pensar as relações que podem estar visíveis nas formas de coexistência, de sociabilidade, de relações entre indivíduos ou, ainda, de relações mais abstratas, mais estruturais, que organizam o campo da produção estética, filosófica, cultural, em um momento e em um lugar dados. Além disso, “ele deu a definição de uma dimensão histórica de todas as ciências sociais – não unicamente para a história, mas também para a sociologia ou a antropologia” (LOPES; CHARTIER, 2002, p. 139).

Para Schmidt, histórias são construções motivadas por necessidades sociais que precisam ser legitimadas. Ordenações criativas da síntese de ações dentre uma sequência de eventos (SCHMIDT, 2007, p. 63). Construções cognitivas de sujeitos presentes, servindo ao propósito de organizar a recordação de forma narrativa (SCHMIDT, 1996, p. 91).

Uma das possibilidades de entender o que Chartier declara é esta: Bourdieu deu a dimensão do contexto e da contingência ao estudo das ciências sociais em diferentes campos de saber, dando-nos a possibilidade de entender as escolhas que fazemos e o lugar onde se movem nossas ações.

Vamos, na medida do possível, às dele. Loïq J. D. Wacquant, em um belo ensaio publicado após a morte de Bourdieu intitulado “O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal” (2002), diz que ele, de um ponto de vista sociológico e acadêmico, teve uma trajetória improvável:

Como Raymond Aron gentilmente lembrou, ele foi uma exceção às leis de transmissão do capital cultural que ele mesmo estabeleceu em seus livros iniciais (com Jean-Claude Passeron), *Les héritiers: les étudiants et la culture* (1964) e *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement* (1970). (WACQUANT, 2002, p. 96).

Bourdieu e Passeron eram filósofos e, em parte por influência de Raymond Aron – professor dos dois –, tornaram-se sociólogos. Com os livros citados acima põem em dúvida uma das ideias mais caras à ideologia republicana: a importância do sistema escolar para garantir igualdade social a

todos. Em *Os herdeiros*, eles chamam a atenção para a relação entre o capital cultural (conceito desenvolvido por eles), a seleção social e escolar. O conceito de capital cultural (diplomas, nível de conhecimento geral, boas maneiras) é utilizado para distinção com o capital econômico e o capital social (rede de relações sociais). Os estudantes de classe média ou da alta burguesia, pela proximidade com a cultura conhecida como erudita, pelas práticas culturais ou linguísticas de seu meio familiar, têm mais probabilidades de obter o sucesso escolar.¹⁰

Para Maria Vasconcelos (2002), a repercussão de *Os herdeiros* e as críticas que recebe, sobretudo de professores ou de responsáveis pelas instâncias políticas, faz os autores se interessarem em analisar as modalidades de funcionamento interno do sistema de ensino francês. O livro *A reprodução – Elementos para uma teoria do sistema de ensino* cumpre essa tarefa e conclui que, em vez de ter uma função transformadora, ele reproduz e reforça as desigualdades sociais. A transmissão pela escola da cultura escolar (conteúdos, programas, métodos de trabalho e de avaliação, relações pedagógicas, práticas linguísticas), própria à classe dominante, revela uma violência simbólica exercida sobre os alunos de classes populares.

A violência simbólica, desenvolvida pelas instituições e pelos agentes que as animam e sobre a qual se apoia o exercício da autoridade, faz os sujeitos verem como “natural” as representações ou ideias sociais dominantes. Nesse livro, a noção de violência simbólica surge como eficaz para explicar a adesão dos dominados: dominação imposta pela aceitação das regras, das sanções, a incapacidade de conhecer as regras de direito ou morais, as práticas linguísticas e outras.

Pierre Bourdieu elabora, como diz Wacquant (2002), um sistema teórico que não cessará de desenvolver: as condições de participação social baseiam-se na herança social. O acúmulo de bens simbólicos e outros bens estão inscritos nas estruturas do pensamento (mas também no corpo) e são constitutivos do *habitus* através do qual os indivíduos elaboram suas trajetórias e asseguram a reprodução social, que não pode se realizar sem a ação sutil dos agentes e das

¹⁰ Ver mais sobre o assunto em Bourdieu, 1998b.

instituições, preservando as funções sociais pela violência simbólica exercida sobre os indivíduos e com a adesão deles.

Bourdieu nasceu em uma região rural do sudoeste da França. O pai era carteiro; a mãe vinha de uma família camponesa. Na escola fundamental, em uma pequena vila conhecida por seu arcaísmo, convivia com filhos de camponeses, operários, pequenos comerciantes. Como lembra Wacquant (2002), a região tornar-se-ia o local de seus primeiros estudos etnológicos e assunto de seu último livro (*Le bal des célibataires: crise de la société paysanne en Béarn*, publicado em 2002), no qual “diagnostica a crise da sociedade camponesa de sua juventude promovida pelo deslocamento das estratégias maritais e das relações de gênero” (WACQUANT, 2002, p. 96).

No ensino médio, feito em Pau, destacou-se por ser aluno aplicado e esforçado – mas ganhou fama mesmo, como confessou a Wacquant, por se revelar ótimo jogador de rúgbi e de pelota basca. Ganhou bolsa de estudos e foi para o Liceu Louis-Le-Grand de Paris, instituição famosa por preparar alunos para a Escola Normal Superior, considerada então o berço da intelectualidade francesa. De 1951 a 1954, lá estudou filosofia. Muito bom ler o que, em sua autoanálise (2005), Bourdieu fala sobre essa fase:

Alguém se tornava filósofo pelo fato de haver sido consagrado, e a pessoa consagrava-se ao garantir para si o estatuto perigoso de filósofo. Logo, a escolha da filosofia manifestava a segurança estatutária que vinha reforçar a segurança (ou a arrogância) estatutária. Isso ocorria tanto mais assim em um tempo em que o campo intelectual inteiro era dominado pela figura de Jean-Paul Sartre [...] (BOURDIEU, 2005, p. 41).

Mas Bourdieu resistiu ao existencialismo sartriano (“uma fascinação não destituída de certa ambivalência”) e recorreu a “um conjunto de correntes dominadas” (2005, p. 45) – ele estudou a lógica e a história da ciência graças à influência de Alexandre Koyré, Jules Vuillemin, Eric Weil, Martial Guéroult, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem (que também haviam orientado Michel Foucault alguns anos antes).¹¹

Após passar na *agrégation* em Filosofia (com Jacques Derrida, Louis Marin e Emmanuel Leroy Ladurie), Bourdieu escolheu lecionar no Liceu de

¹¹ Ver páginas 45, 46 e 47 de *Esboço de autoanálise* (BOURDIEU, 2005).

Moulins, uma pequena cidade na região central da França. Um ano depois, em 1955, foi convocado para prestar o serviço militar na Argélia. Segundo Bourdieu, era uma forma de puni-lo por ter manifestado sentimentos hostis à guerra que lá era travada. O que foi encarado como punição e falta de sorte, no entanto, mudou o rumo de sua vida. Como aponta Wacquant,

Essa vivência imediata das dolorosas realidades das guerras travadas pela França contra o nacionalismo argelino mudou o destino intelectual de Bourdieu para sempre: a experiência despertou seu interesse pela sociedade argelina de um ponto de vista político e científico e promoveu, na prática, sua conversão da Filosofia para a Ciência Social (WACQUANT, 2002, p. 97).

Trajetória improvável diante de sua teoria? Em *Coisas ditas* (2004), uma coletânea que envolve entrevistas e conferências, Bourdieu conta que o recurso à noção de *habitus* – “um velho conceito aristotélico-tomista que repensei completamente” (2004, p. 22) – era uma maneira de escapar da alternativa do estruturalismo sem sujeito e da filosofia do sujeito. Buscava um caminho para uma análise “nem intelectualista nem mecanicista da relação entre o agente e o mundo” (2004, p. 22): “Algumas noções que fui elaborando pouco a pouco, como a noção de *habitus*, nasceram da vontade de lembrar que ao lado da norma expressa e explícita ou do cálculo racional existem outros princípios geradores de práticas” (BORDIEU, 2004, p. 96).

O conceito de *habitus* propõe identificar a mediação entre indivíduo e sociedade como uma das questões centrais da produção teórica de Bourdieu. Para Maria da Graça Vasconcelos (2002), a construção da teoria do *habitus* obedeceu a um amadurecimento teórico que se expressou principalmente na conciliação de duas leituras do social até então vistas como antagônicas e contraditórias:

A meio caminho entre as análises marxistas, que fazem da condição de classe uma camisa de força, e a perspectiva sartriana do sujeito autodeterminado a partir da tomada de consciência da sua condição de classe, Bourdieu faz das relações entre as condições da existência, a consciência, as práticas e as ideologias a matriz determinante do indivíduo (VASCONCELOS, 2002, p. 63).

Segundo Bourdieu, essas tendências não podem ser consideradas isoladamente, pois levam a uma interpretação restrita da realidade social. A noção de *habitus* procura evitar esse risco, pois dá conta da incorporação de determinada estrutura social pelos indivíduos, influenciando em seu modo de sentir,

pensar e agir, de tal forma que tendem a confirmá-la e reproduzi-la. Mas *habitus* não é destino, é uma noção que pode auxiliar o teórico/pesquisador a pensar as características de uma identidade social, de uma experiência biográfica, um sistema de orientação.

Bourdieu (2004, p. 94) diz que ao conhecermos as leis de reprodução, as formas pelas quais elas se efetivam, temos alguma possibilidade de minimizar os efeitos da ação reprodutora da instituição escolar, por exemplo. Diz também que a função da sociologia é desvelar aquilo que não se quer saber ou não se quer que se saiba. Ao explicitá-las (e não denunciá-las), pode-se compreender os fundamentos das ações, que se ligam tanto às dimensões coletivas como às individuais (BOURDIEU, 2004, p. 52).

Assim, podemos entender *habitus* como uma matriz cultural que predispõe os indivíduos a fazerem suas escolhas. E Bourdieu fez as suas. Na Argélia, no meio tempo entre atividades burocráticas, fez pesquisa de campo na região de Cabila (então pré-capitalista) e investigação empírica com o proletariado argelino. Esse início de ação sociológica irá gerar textos-chave para seu posterior desenvolvimento científico, como *O desencantamento do mundo*.

Wacquant (2002) nos mostra o quanto a experiência na Argélia foi importante para a vida de Bourdieu – e nos enreda nas escolhas e determinações dele:

Ao lado de sua formação filosófica e de sua personalidade, as circunstâncias peculiares nas quais Bourdieu efetivamente treinou a si mesmo em Antropologia, Sociologia e Estatística, e levaram-no aos estudos de campo que lhe serviram como trampolim empírico para o seu inovador *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), explicam sua preocupação característica pela reflexividade: seja para transformar continuamente as ferramentas sociológicas em prática científica, seja para refletir criticamente sobre as condições sociais e as operações concretas de construção do objeto (WACQUANT, 2002, p. 97).

Publicado no Brasil com o título de *Esboço de uma teoria prática*, o livro trabalha com a questão levantada por Bourdieu de que no estruturalismo falta uma teoria de ação. Para Hermano Roberto Thiry-Cherques (2006), essa questão é de fundamental importância para se compreender a forma de

investigar de Bourdieu, pois seu método não é suscetível de ser estudado separadamente das pesquisas nas quais é empregado:

Consta do cerne do que ele denominou de ‘estruturalismo genético’ ou construtivista, a convicção de que as ideias, não só epistemológicas, mas até mesmo as mais abstratas, como as da filosofia, as da ciência e as da criação artística, são tributárias da sua condição de produção (THIRY-CHERQUES 2006, p. 28).

Para Bourdieu, acreditar que existe um método, uma filosofia pura do conceito ou um trabalho científico descarnado não passa de uma ilusão escolástica. Ou seja, o *habitus* científico é um *modus operandi* que funciona em estado prático, com base em um conjunto de regras e rotinas do qual o cientista deve ter consciência e domínio. Há aqui uma especificação filosófica. *Habitus* é um sistema de disposições, modos de perceber, de sentir, de fazer, de pensar, que nos levam a agir de determinada forma em uma circunstância dada. Como diz Bourdieu, as disposições não são nem mecânicas, nem determinísticas, são plásticas e flexíveis: “O *habitus* está intimamente ligado com o fluido e com o vago” (BOURDIEU, 2004, p. 98). São as rotinas corporais e mentais inconscientes, que nos permitem agir sem pensar, mas que podem modificar-se com nossas ações e nossos movimentos em diferentes campos.¹²

Em *Razões práticas: sobre a teoria da ação*, Bourdieu defende que o social é constituído por campos, microcosmos ou espaços de relações objetivas, que possuem lógica própria, não reproduzida e irredutível à lógica que rege outros campos. O campo é, assim, um “campo de forças”, estrutura que constrange os agentes nele envolvidos, e um “campo de lutas”, no qual os agentes atuam conforme suas posições relativas no campo de forças, conservando ou transformando sua estrutura (BOURDIEU, 2007, p. 50).

Produtos da história, os campos têm sua existência determinada e seus limites demarcados por interesses específicos, investimentos econômicos e psicológicos que ele solicita a agentes dotados de um *habitus* e a instituições nele inseridas. Por isso, resultam de processos de diferenciação social.

¹² Não à toa, uma pesquisa no site <http://www.sjschmidt.net> mostra trabalhos que envolvem Bourdieu e Schmidt, além de textos de Bourdieu publicados em revistas de perspectivas construtivistas (ver, por exemplo, ZEPETNEK, que inclui também Said).

Consequentemente, cada campo cria o próprio objeto (literário, educacional, político etc.) e seu princípio de compreensão. São “espaços estruturados de posições” em um determinado momento. Podem ser analisados independentemente das características dos seus ocupantes, isto é, como estrutura objetiva. São microcosmos sociais, com valores, objetos e interesses específicos (BOURDIEU, 2004, p. 39).

Esses conceitos foram se desenvolvendo ao longo de sua história intelectual e, como veremos, estavam absolutamente integrados com sua escolha pela sociologia. Na Argélia, Bourdieu assimilou o estruturalismo de Lévi-Strauss – a etnologia e a antropologia –, aprendeu um pouco de árabe e berbere, ensinou na Universidade de Algiers e continuou seu extenso trabalho de campo até 1960, quando voltou a Paris (mas retornou, durante suas férias, à Argélia até 1964).

Na França, foi professor assistente na Sorbonne e na Universidade de Lille até 1964, quando se tornou diretor de Estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales e fundou o Centre Européen de Sociologie, segundo Wacquant, “por solicitação de Aron, que recebera grande auxílio da Fundação Ford” (2002, p. 98). Foi lá que treinou e reuniu por mais de três décadas um produtivo grupo de acadêmicos que investigaram as mais variadas questões com foco nas relações entre cultura, poder e desigualdades sociais.

Gilson Medeiros Pereira (2007), em artigo intitulado “A improvável trajetória de um sociólogo enervante”, conta que os que conheceram Bourdieu de perto e com ele trabalharam falam sobre um homem caloroso, mas recolhido, “um tanto maroto e bem-humorado” (PEREIRA, 2007, p.7), rigoroso e até obsessivo no trabalho, que se sentia mesmo à vontade nos seminários, nas aulas, no contato diário com as gerações de sociólogos que ajudou a formar.

No seminário *La liberté par la connaissance – Pierre Bourdieu 1930-2002* (que virou, em 2004, publicação organizada por Jacques Bouveresse e Daniel Roche), que reuniu pesquisadores de diversas disciplinas e diferentes gerações com o fato comum de terem sido formados por Bourdieu, Gisèle

Sapiro disse que o sociólogo francês trabalhava para lhes transmitir saberes e fazeres:

Ele se esforçava para aplicar na prática de formação de pesquisadores sua concepção da prática científica como prática coletiva e cumulativa, fundada sobre maneiras incorporadas de pensar e fazer, e sendo exercida sobre o controle dos pares pela troca e argumentação (2004).

A proposta, como Wacquant (2002) ressalta, era combinar a crítica ao poder com o esforço para a construção de um projeto coletivo que permitisse defender no espaço público os valores e as conquistas da ciência: “Ele devotou suas energias a construir instituições de produção científica protegidas das dependências gêmeas do comando estatal e das regras do mercado” (WACQUANT, 2002, p. 99).

Para isso, ele também se dedicou a “aventuras editoriais”. Durante 25 anos, dirigiu a série *Le sens commun* na Éditions de Minuit, onde publicou obras clássicas (de Durkheim, Mauss, Cassirer, Schumpeter e Bakhtin), traduções de importantes autores contemporâneos (entre os quais Bateson, Bernstein, Goffman, Goody e Labov), e pesquisas originais de alguns jovens sociólogos e historiadores franceses. Bourdieu fundou, em 1975, e conduziu até um estágio avançado de sua doença, o periódico interdisciplinar *Actes de la recherche en science sociales*, foi editor-consultor do *American Journal of Sociology* e membro do comitê editorial de *The Sociological Review*. Além disso, durante dez anos a partir de 1989, Bourdieu dirigiu *Liber*, uma revista europeia de resenhas de livros, publicada simultaneamente em nove línguas e países europeus.

Para Wacquant (2002), tratava-se de um esforço para desnacionalizar a ciência social, derrubar noções pré-construídas do senso comum, acabar com as formas estabelecidas da comunicação acadêmica, “misturando análise, dados brutos, documentos de campo e ilustrações pictóricas, sob a máxima ‘expor e demonstrar’” (WACQUANT, 2002, p. 99).

Pierre Bourdieu diz que a sociologia aconteceu em sua vida como fruto da impossibilidade de permanecer indiferente ao sofrimento dos outros. Apesar de afirmar que “levar à consciência os mecanismos que tornam a vida dolorosa,

inviável até, não é neutralizá-los; explicar as contradições não é resolvê-las”, (BOURDIEU, 1993), ele defende que a compreensão rigorosa do mundo é um dos instrumentos de libertação mais poderosos de que podemos dispor. E essa era uma das responsabilidades da sociologia – fornecer os meios para a compreensão dos mecanismos sociais.

Sua prática teórica era uma prática de vida. A vasta obra que deixou prima pelo rigor analítico e metodológico, o alcance científico dos resultados obtidos e pela vasta gama de objetos submetidos à análise – a alta burocracia estatal, o campo acadêmico, o sistema escolar, a frequência de museus, a prática e o consumo de gêneros artísticos, os gostos de classe, as trocas linguísticas, o discurso filosófico, o homossexualismo e as questões de gênero, o campo literário, o campo científico, os meios de comunicação de massa, os movimentos sociais, a globalização...

Como ele afirmava, trabalhava com base na definição de Bachelard do cientista como trabalhador da prova, e investido da missão de professor, se definia como treinador. A pesquisa, dizia ele, é uma prática habitual cujo aprendizado se faz pelo exemplo:

O verdadeiro princípio [...] de meu envolvimento de corpo e alma, meio louco, com a ciência, é o prazer de jogar, e de jogar um dos jogos mais extraordinários que podem ser jogados – o jogo da pesquisa na forma que ela adquire na sociologia (BOURDIEU, 2004, p. 39).

Ao longo de sua vida, esse envolvimento meio louco se manifestou em diversos momentos. Por exemplo, tornou-se ideólogo e símbolo dos protestos contra a globalização econômica e cultural, principalmente depois do lançamento, em 1993, do livro *A miséria do mundo* – uma socioanálise de mil páginas sobre as formas emergentes do sofrimento social na sociedade contemporânea, que se tornou um sucesso editorial e foi adaptado para vídeo e teatro. Ele assumiu papel ativo de apoio à greve dos servidores franceses, em 1995 e 1996, por julgar que ela representava um sinal de resistência do espírito público contra as privatizações. A partir daí, assumiu posição contrária à tendência política neoliberal, incluindo a linha moderada adotada pelos partidos de esquerda que chegaram ao poder na Europa, que diminuiriam as

conquistas do “Estado de Bem-Estar Social” em nome de um pacto de estabilidade europeu.

Assim, grupos com insatisfações semelhantes às de Bourdieu aumentaram seus protestos durante a reunião da Organização Mundial do Comércio em Seattle, nos Estados Unidos, em 1999 (o que, para citar uma consequência direta, deu origem ao Fórum Social Mundial de Porto Alegre).

Com suas críticas a uma ordem que considerava excludente, Bourdieu publicou *Sobre a televisão* (1997), no qual abre fogo contra os meios de comunicação, que acusava de renderem-se à lógica do comércio, e analisa mecanismos de censura por trás das imagens e dos discursos exibidos na TV. O livro provocou tantas críticas que a edição brasileira vem com um posfácio intitulado “O jornalismo e a política”, que tenta responder a algumas.

O livro de Bourdieu foi leitura obrigatória para jornalistas (como eu) assim que chegou ao Brasil. E a leitura não foi fácil. As críticas eram pertinentes, mas não levavam em consideração as especificidades da linguagem audiovisual. Nestor Canclini diz que “o Bourdieu sociólogo esqueceu sua experiência antropológica na Argélia”:

Compartilho a crítica de Bourdieu à televisão por subordinar-se ao mercado, mas essa crítica não consegue perceber aquilo que, na linguagem e no ritmo da comunicação audiovisual, aponta para um modo de interação social, uma construção do conhecimento distinta da acadêmica (CANCLINI, 2005, p. 125).

Essa é uma das questões que continuo a partilhar. Ele não viu as especificidades da televisão e suas inúmeras possibilidades já, na época, desenvolvidas.

Canclini (1984) também argumenta que a sociologia dos bens simbólicos de Bourdieu contribui inegavelmente para a reflexão da questão do poder nos processos de comunicação. Contudo, ao analisá-los sob a mesma ótica, assume também uma postura reducionista. Toda a comunicação é explicada a partir de um único e central elemento: o poder. Em tal concepção não há, portanto, lugar para a gratuidade, a busca de consensos ou para a discussão racional crítica.

A teoria construtivista de Schmidt me permite concordar em parte com as questões levantadas por Canclini. A construção de modelos de realidade e programas culturais pressupõe diversas perspectivas e possibilidades de análise. No entanto, ao mesmo tempo, como veremos mais detalhadamente adiante, reforça a importância do processo de socialização e da internalização de molduras que circundam e formam nosso olhar. A do Bourdieu era a da sociologia e dos jogos de poder e dominação.

Mas, para ele, nada era inevitável. Costumava dizer: “o que o mundo social fez, o mundo social pode desfazer”. E, por isso, fez da sociologia uma forma de luta contra as desigualdades. Wacquant nos conta que “as sutis mudanças no casamento da ciência social com a ação política em mais de quarenta anos” (2002, p. 100) foram ricamente documentadas no primeiro livro póstumo de Bourdieu, *Interventions politiques 1964-2000* (editado por Frank Poupeau e Thierry Discepolo, 2002):

Os numerosos grupos de ativistas intelectuais que Bourdieu guiou ou incitou na década final do século – entre outros, o International Parliament of Writers, a Association for Rethinking Higher Education and Research (Areser), o International Committee for the Defense of Algerian Intellectuals (Cisia), Raisons d’agir, e os General Estates of the European Social Movement – são muitos das pequenas encarnações do “intelectual coletivo” com que ele sonhou, para ser construído através das divisões disciplinares e das fronteiras nacionais, para trazer as competências simbólicas dos artistas e dos cientistas juntas (WACQUANT, 2002, p. 100).

Bourdieu defendia um olhar “objetivo” moldado pelo método, mas lembrava que a relação teórica com o objeto deveria levar em consideração, por exemplo, no caso do etnólogo, “que não se pode abordar as relações de parentesco como um puro objeto de conhecimento [...] pois esquece que os parentes reais não são posições em um diagrama, não são uma genealogia, mas relações que precisam ser cultivadas, que precisam ser mantidas” (BOURDIEU, 2004, p. 136).

Essa postura pode explicar em parte o que mostra o documentário de Pierre Carle, *Sociologia como uma arte marcial* (2000), ao apresentar como as teorias sociais de Bourdieu e as tomadas de posição públicas vieram informar (e formar) o pensamento e a ação de militantes e cidadãos comuns, envolvidos em movimentos sociais, principalmente pela Europa, enredando de ecologistas

e gays a advogados dos direitos dos sem-teto, das associações antirracismo a sindicalistas.

E durante esse percurso de sociólogo, professor, intelectual e ativista, Pierre Bourdieu casou com Marie-Claire Brizard e teve três filhos: Jérôme, economista; Emmanuel, diretor e roteirista; Laurent, físico. Jérôme é quem, atualmente, toma conta da *Raisons d’agir Editions*, fundada pelo pai em 1995.

2.1.3.

Edward Said

Não se pode e não se deve dizer que acreditar no intelectual que afirma escrever apenas para si mesmo ou em benefício do puro aprendizado ou da ciência abstrata. Como disse certa vez Jean Genet, um dos grandes escritores do século XX: no momento em que alguém publica ensaios em uma sociedade, significa que ingressou na vida política; portanto, quem não quiser ser político não deve nem escrever ensaios nem falar publicamente.

Edward Said, *Representações do intelectual* (2005)

Para muitos estudiosos da área de literatura, uma das mais importantes contribuições de Edward Said é sua concepção da história (no sentido de ação humana no tempo e no espaço) como uma construção permanente por homens e mulheres, sem determinismos de origem divina, como os fundamentalismos religiosos, nem dogmas, como as influências aparentemente impessoais e neutras do mercado. Foi dessa forma que ele realizou estudos culturais, relacionados com as representações de minorias, como os estudos da mulher, o *gay and lesbian studies*, a crítica pós-colonial, e denunciou o caráter totalitário e essencialista da construção discursiva do oriente pelo ocidente.

Said dizia que parte de seus estudos e desdobramentos era consequência de sua história de vida e do deslocamento que a marcou, enunciado no próprio nome: “[...] levei quase cinquenta anos para me acostumar, ou mais exatamente, para me sentir menos desconfortável com ‘Edward’, um nome

ridiculamente inglês atrelado à força ao sobrenome inequivocamente árabe Said” (SAID, 2004, p. 19).

Mas o nome expressava uma trajetória. Said nasceu em 1935, quando Jerusalém ainda fazia parte da Palestina. Deixou definitivamente seu país em 1947, quando começava a ser instituído o Estado de Israel – no ano seguinte, já não restava ninguém de sua família na Palestina. Viveu também no Egito e no Líbano antes de estudar nos Estados Unidos, aonde chegou em 1951. Por causa de tudo isso, ele sempre se sentiu “fora do lugar” (título escolhido para seu livro de memórias, como ele mesmo chama).

Uma consequência importante da teoria epistemológica construtivista, de acordo com Schmidt, envolve a avaliação de outras culturas. Culturas diferentes não são apenas formas diferentes de elaboração de *uma* realidade dada uniformemente, mas são formas de construção de realidade. Nesse processo, discussões em torno do valor, da verdade ou da adequação de culturas ganham nova base: elas não podem mais ser orientadas a partir do olhar objetivo da verdade (científica, por exemplo). Sistemas absolutos de valor são impossíveis no campo cultural, assim como verdade absoluta e falsidade o são no campo cognitivo (SCHMIDT, 1982, p. 6).

Aqui reside uma das diferenças entre os postulados iniciais do construtivismo radical e do novo construtivismo, embasado em parte na teoria biológica desenvolvida por Maturana. Enquanto o CR de Glasersfeld sugere uma substituição do conceito de “verdade” pelo conceito de “viabilidade/plausibilidade”, Maturana – e posteriormente Schmidt (2007) – propõe que a questão reside na coerência estrutural dos sistemas com relação ao meio, gerando, no processo de construção da sua realidade, padrões de coerência estrutural.

Em Said, a vivência em diferentes culturas e países fez sobressair mais do que as coerências estruturantes, e sim as incoerências políticas, ideológicas e culturais que apontou diversificada e sucessivamente. Isso ficou ainda mais claro a partir de 1967. Assim como Bourdieu, foi um dos acontecimentos da década de 60 que deu novo rumo à sua vida. De acordo com Tariq Ali (2003),

amigo de Said, foi a Guerra dos Seis Dias (quando, em junho de 1967, Israel invadiu a Faixa de Gaza, a península do Sinai no Egito, a Cisjordânia e as colinas de Golan na Síria) que mudou sua vida e transformou a briga com o *establishment* político e cultural do Ocidente e do mundo árabe oficial a principal característica de sua biografia. Antes disso, ele não era politicamente engajado.

Na época, Said era professor na Universidade de Columbia, onde começou a lecionar em 1963 depois de estudar em Princeton e Harvard, e já publicara seu primeiro livro, sobre Joseph Conrad. Para Tariq, ele descreveu seus primeiros anos em Columbia como o “período Dorian Gray”:

Eu havia efetivamente rompido minha ligação com o Egito. A Palestina não existia mais. Uma parte de minha família vivia no Egito, a outra parte, no Líbano. Eu era estrangeiro nos dois lugares. Não me interessava pela empresa da família e, por isso, estava aqui [nos EUA]. Até 1967, não pensava em mim mesmo como alguém que se preocupa com o próprio trabalho. Aprendera algumas coisas pelo caminho. Estava obcecado com o fato de muitos heróis culturais meus – Edmund Wilson, Isaiah Berlin, Reinhold Niebuhr – serem sionistas fanáticos. Não eram apenas pró-israelenses; diziam e publicavam as coisas mais horríveis sobre os árabes. Mas eu só podia observar. Em termos políticos, não havia outro lugar para mim. Estava em Nova York quando começou a Guerra dos Seis Dias; fiquei absolutamente abalado. O mundo que eu entendia acabou naquele momento.

Estava nos Estados Unidos fazia anos, mas só então comecei a ter contato com outros árabes. Em 1970, estava totalmente mergulhado na política e no movimento de resistência palestina (TARIQ, 2003, p. 112-113).

E foi então também que Said ganhou o epíteto de polêmico. Ele conta, ainda na conversa com Tariq (2003), que após os acontecimentos de 1967 passou a ler metódica e sistematicamente o que escreviam sobre o Oriente Médio. E peço licença para expor mais uma longa citação de Said que envolve os conceitos e as perspectivas com os quais trabalhou a partir daí em seus diversos e diferentes livros. Fala Said:

Passei a ler metodicamente o que vinham escrevendo sobre o Oriente Médio. Não correspondia à minha experiência. No início dos anos 1970, comecei a perceber que as distorções e ideias erradas eram sistemáticas, faziam parte de um sistema de pensamento bem maior, endêmico em toda a iniciativa do Ocidente de lidar com o mundo árabe. Isso confirmou minha sensação de que o estudo da literatura era, em essência, uma tarefa histórica, não apenas estética. Ainda acredito no papel da estética; mas o “reino da literatura” – “literatura pela literatura” – está simplesmente errado. A pesquisa histórica séria tem de partir do fato de que a cultura está irremediavelmente envolvida na política. O meu

interesse tem sido a grande literatura canônica do Ocidente, lida não como obras-primas que têm de ser veneradas, mas como obras que precisam ser entendidas em sua densidade histórica para que possam ressoar. Mas também não acho que se possa fazer isso sem gostar delas, sem ligar para os próprios livros (TARIQ, 2003, p. 114).

Orientalismo (2007a), publicado pela primeira vez em 1978, imprime em um livro ainda bastante atual essa mudança de olhar. A proposta era a de realizar um estudo sobre a maneira como o poder instituído, a erudição e a imaginação de uma tradição de 200 anos na Europa e na América viam o Oriente Médio, os árabes e o islã. Considerado por muitos como o livro mais importante dele, será base para falarmos sobre sua produção intelectual.

Said afirma no prefácio à edição de 2003 que o livro está ligado à dinâmica tumultuosa da história contemporânea e enfatiza que nem o termo “Oriente” nem o conceito de “Ocidente” tem estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do outro:

O fato de que essas rematadas ficções se prestem facilmente à manipulação e à organização das paixões coletivas nunca foi mais evidente que em nosso tempo, quando a mobilização do medo, do ódio e do asco, bem como da presunção e da arrogância ressurgentes – boa parte relacionada ao islã e aos árabes de um lado, e a ‘nós’, os ocidentais, do outro –, é um empreendimento em escala muito ampla (SAID, 2007a, p. 13).

A proposta é defender a suposição de que o Oriente não é um fato inerte da natureza. Cita Vico¹³ e reforça a questão de que são os homens que fazem a sua história e de que só podem reconhecer o que eles mesmos fizeram, além de estendê-la para a geografia: “como entidades geográficas e culturais – para não falar de entidades históricas –, tais lugares, regiões, setores geográficos, como o ‘Oriente’ e o ‘Ocidente’, são criados pelo homem” (SAID, 2007a, p. 31).

Para ele, as designações geográficas são “uma combinação estranha do empírico e do imaginativo” (SAID, 2007a, p. 440). Logo, tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, “um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma a outra” (SAID, 2007a, p. 31).

¹³ Outro autor presente no mapeamento de Daniela Versiani (2010).

Além da perspectiva construtivista, Said também defende a questão da complementaridade.

Questão muito polêmica para um estudo que afirmava ser o Oriente uma construção teórica ocidental instituída sobre ampla gama de estereótipos – irracional, primitivo, sensual, vicioso, violento e retrógrado etc. –, o que facilitou forjar uma cultura homogênea que pode ser mais facilmente subjugada. Said se opõe a essa identidade monolítica e cita, por exemplo, Walt Whitman – “Meu espírito é amplo. Eu contendo multidões”.

Muitos consideram que o livro foi precursor dos estudos pós-coloniais e marco importante nos estudos culturais que o próprio Said desenvolveu. O movimento da alteridade, do reconhecimento do outro, que inclui sua voz e sua fala, tratado também na parte sobre o contexto deste trabalho, e envolveu na década de 1960 a história, a antropologia e a literatura, por exemplo, tinha aqui um forte representante. Em *Orientalismo*, discute-se o que leva o Oriente a ser visto como coadjuvante, inferior, propício à dominação do Ocidente, e os árabes como bárbaros.

Tanto no prefácio de 2003 como no posfácio da edição de 1995, Said fala sobre a surpresa de ver o interesse suscitado pelo livro e as diversas interpretações que surgiram a partir dele, mesmo reconhecendo a virada que representou em sua vida. E Tariq (2003), ao defender que os textos de Said sobre a Palestina, desde o livro de 1978, têm um sabor totalmente diferente de tudo o mais que escreveu, “apaixonados e bíblicos em sua simplicidade” (TARIQ, 2003, p. 115), nos dá uma pista. Afinal, era essa a sua causa:

Em *The End of the peace process* [O fim do processo de paz, de 2001], *Blaming the victims* [Culpar as vítimas, de 1988] e uma meia dúzia de outros livros, em suas colunas no *al-Ahram* e em seus ensaios nessa revista e no *London Review of Books*, a chama que se acendera em 1967 brilhou ainda mais intensa. Ele ajudou uma geração a entender a verdadeira história da Palestina, e foi sua posição de cronista fiel de seu povo e de sua pátria ocupada que lhe conferiu respeito e admiração no mundo todo (TARIQ, 2003, p. 115).¹⁴

Em 1993, Said publicou *Cultura e imperialismo*, ampliando os principais argumentos de *Orientalismo*, com textos europeus sobre África, Índia, partes

¹⁴ A paixão pela causa sugerida por Tariq pode ser sentida, em parte, no site <<http://www.mppm-palestina.org/index.php/semanas-da-palestina/169-edward-said-vida-pensamento-e-obra>>.

do extremo Oriente, Austrália e Caribe. Mais uma vez, ele ultrapassa a questão do recorte geográfico. O Oriente Médio, diria Said, não é um lugar inscrito apenas no chão, nas areias e no Sol, ainda que tudo isso seja importante para demarcar suas fronteiras; mais que isso, importa conhecer a forma como certas áreas do planeta e certas experiências históricas foram nomeadas e classificadas. Assim, para além de apreender seus limites em um mapa, é importante entender a lógica que organiza espaços e construções singulares (SAID, 1993).

O historiador Tony Judt disse, em belíssimo artigo intitulado “O cosmopolita desenraizado” (2010), que Edward Said foi o herói idolatrado por uma geração de relativistas culturais em universidades de Berkeley a Mumbai, mas que ele não se preocupava muito com isso, apesar de por vezes questionar algumas leituras que faziam de *Orientalismo*. Principalmente porque a noção de que tudo não passava de efeito linguístico lhe parecia superficial e fácil: “Os direitos humanos, como observou em mais de uma ocasião, não são entidades culturais ou gramaticais e, quando violados, tornam-se tão reais como qualquer coisa que possamos encontrar” (JUDT, 2010, p. 40).

Para Said, o mundo não é texto, mas o texto é no e do mundo. E seguindo as pegadas de Schmidt, constroem de forma inexorável o modelo de realidade e o programa cultural de um grupo social.

No texto “O que eles querem é o meu silêncio”, parte de *Cultura e resistência* (2006), Said analisa a falha dos palestinos em narrar sua história. Apesar de existirem alguns *sites* que contam o que está acontecendo, não há voz palestina na mídia ou divulgação de livros, histórias e poemas palestinos. Nos principais jornais, palestinos continuam sendo retratados como violentos, com uma espécie de agressividade gratuita direcionada aos judeus (SAID, 2006, p. 78). Ele fala que por falta de espaço, pela crise e pela constante interferência no acervo de palestinos em campos de refugiados, os jovens começam do zero e empreendem esforços para fazer o que já foi feito.

Aqui, me remeto a outro texto de Said, em *Cultura e política* (2003). Ele nos dá um exemplo sobre as possibilidades que as tecnologias de comunicação

possibilitam na ampliação do espaço público e na propagação de falas e escritos, enfim, de narrativas. No texto, Said fala do papel do intelectual. Aqui, destaco a importância das palavras no mundo defendida por ele (e por mim).

Said nos conta que, em 1999, um grupo empreendedor de jovens refugiados que morava no campo de Dheisheh, na Cisjordânia, fundou o Centro Ibdah, que tinha como principal projeto o “Across Borders” (atravessando fronteiras). A proposta era, por meio de computadores, conectar alguns dos cerca de quatro milhões de refugiados palestinos que existiam então espalhados pelo mundo, a maioria em campos de refugiados no Líbano, na Jordânia, na Síria, em Gaza e na Cisjordânia, e ultrapassar as barreiras geográficas e políticas que se impunham (e ainda se impõem): “Pela primeira vez, desde que seus pais se dispersaram em 1948, refugiados de segunda geração em Beirute e Amã podiam comunicar-se com seus semelhantes na Palestina” (SAID, 2003, p. 34).

Dessa forma, quando as barreiras israelenses foram levemente relaxadas, os residentes de Dheisheh visitaram seus antigos vilarejos na Palestina e descreveram suas emoções e tudo o que viram aos refugiados. Dentro de semanas, surgiu uma notável solidariedade durante as negociações finais entre Organização para a Libertação da Palestina (OLP) e Israel.

Então, no dia 26 de agosto de 2000, todos os computadores do campo foram destruídos em um ato de vandalismo político: “O que não deixou dúvidas de que se pretendia que os refugiados permanecessem refugiados, o que significa dizer que não se permitiria que rompessem o *status quo* que presumira seu silêncio durante tanto tempo” (SAID, 2003, p. 34). Silenciar, impossibilitar narrativas do ponto de vista do oprimido, é uma questão política.

Voltando a *Cultura e resistência* (2006), Said diz que em 2000/2001 fez uma pesquisa nos principais jornais nos centros metropolitanos (“incluindo Los Angeles, Nova York, Chicago, Atlanta e Boston” – p. 93) e percebeu que eles escrevem invariavelmente da parte de Israel: “O mantra é a violência palestina e a insegurança israelense. Esse é o enredo de todos os relatos de incidentes

nos quais centenas de palestinos têm sido mortos, milhares mutilados e feridos” (SAID, 2006, p. 93).

Informação, escritos, imaginário coletivo. Os textos de Said são provocadores e instigantes porque despertam nos leitores a sensação incômoda de que aquilo que nos parecia um contexto conhecido, reconhecido, seguro e óbvio apresenta um acervo de questões nada evidentes.

Antes de prosseguir, registro aqui um depoimento. Em 1991, pouco após a Guerra do Golfo, viajei para Europa. Havia acabado de me formar em jornalismo, e apesar de minha ascendência árabe (minha avó paterna viera com a família do Líbano), lia e assistia pela TV as notícias da Guerra em uma perspectiva quase neutra, mesmo sendo contra a interferência radical de países como EUA e Inglaterra, por exemplo. Até porque, no Brasil, a cultura libanesa na qual fui criada passava à parte de questões políticas, envolvia a fé cristã, a culinária e a preservação do clã familiar como fatores fundamentais. E Saddam Hussein havia invadido o Kuwait...

Assim que cheguei à Europa, no entanto, tudo mudou. Fui retida em aeroportos, impedida de entrar em determinados lugares e cheguei a ser agredida fisicamente – para “eles”, eu era árabe e, apenas por minha aparência e ascendência, deveria ser considerada perigosa e me tornara incômoda. Os debates em Paris, onde fiquei mais tempo, eram intensos, e parte da comunidade acadêmica e intelectual pressionava pela adoção de um dos lados – a dizer, Ocidental ou Oriental.

Agora, após vinte anos, percebo como os árabes também tinham do Ocidente apenas a visão de colonizadores, usurpadores, não confiáveis. No entanto, todos os árabes – e até mesmo os que pareciam ser árabes – deveriam ser subjugados, detidos, observados.

No prefácio à edição de 2003 de *Orientalismo*, Said conta que enxergava na época os mesmos preconceitos, deturpações e suposições racistas sobre árabes e muçulmanos que combatia em 1978. Por isso, continuava defendendo a existência de uma diferença entre o conhecimento de outros povos e outras eras que levava à compreensão, à compaixão, ao estudo e à análise no interesse

de quem pesquisava e o conhecimento que se integra a uma campanha abrangente de “autoafirmação, beligerância e guerra declarada”: “Existe, afinal, uma profunda diferença entre o desejo de compreender por razões de coexistência e alargamento de horizontes e o desejo de conhecimento por razões de controle e dominação externa” (SAID, 2007a, p. 15).

Os textos de Said se relacionam incrivelmente com Humberto Maturana (2005) e seus caminhos explicativos, que se referem ao observador e à sua capacidade de conhecer. Ele chama de “caminho da objetividade-sem-parênteses (e uso aqui parênteses para relacionar esse caminho a perspectivas realistas) aquele no qual não fazemos a pergunta pela origem das capacidades do observador e nos relacionamos com a verdade como algo independente de nós, porque não depende do que fazemos. Dizemos que aceitamos uma explicação pelo que ela tem de objetivo: “É a realidade, são os dados, são as medições, não eu, os responsáveis pela validade do que eu digo, e se digo que você está equivocado, não sou eu quem determina que você está equivocado, mas a realidade” (MATURANA, 2005, p. 46).

Mas há outro caminho, que Maturana denomina de “objetividade-entre-parênteses” (nesse caso, vinculado a perspectivas construtivistas), que é o escolhido por ele, no qual perguntamos pela origem das habilidades e das capacidades cognitivas do observador, nos damos conta de que quando aceitamos uma proposição explicativa não o fazemos por referência a algo independente de nós, mas a aceitamos porque ela satisfaz algum critério de coerência que nós mesmos propomos implícita ou explicitamente: “A partir desse caminho explicativo é possível entender que a noção de realidade, tanto em um como em outro caminho explicativo, é, de fato, uma proposição explicativa” (MATURANA, 2005, p. 48).

Assim, aceitar uma explicação (de vida, de teorias) significa aceitar a legitimidade do mundo do outro – mesmo que discordemos dele – sem negar sua credibilidade. Mas também significa perceber que depende de meu processo de socialização como leitora e dos pressupostos que utilizo na leitura,

ou melhor, na possibilidade de ler a explicação, como diz Maturana, a capacidade de incluir o outro em meu mundo.¹⁵

Em fevereiro de 2003, pouco antes de morrer, Said concedeu uma entrevista ao intelectual palestino David Barsamian sobre cultura e resistência (ver SAID, 2006, p. 157-195). Uma das questões versou sobre o filme *Intervenção divina*, de Elia Suleiman, finalizado em 2002, que retrata com certo humor a ocupação da Palestina. Ele foi submetido à indicação ao Oscar e entrou na categoria de filme estrangeiro. Mas a Academia Cinematográfica o recusou, alegando que não havia um país chamado Palestina: “Muitos palestinos têm identidades que não registram ‘palestino’, mas nacionalidade ‘indeterminada’” (SAID, 2006, p. 190).

Maturana (2005) afirma que nunca brigamos quando o desacordo é apenas lógico, isto é, quando surge de um erro ao aplicar as “coerências operacionais derivadas de premissas fundamentais aceitas pelas pessoas em desacordo” (p. 17). Por exemplo, se afirmamos que duas vezes dois é cinco, o pior que pode acontecer é ficarmos envergonhados quando alguém diz que não é assim que a multiplicação funciona.

No entanto, as discussões ideológicas geram conflitos sérios. Isso acontece porque a diferença está nas premissas fundamentais que cada um tem, o que gera uma “explosão emocional” porque os participantes vivem os desacordos como ameaças existenciais recíprocas:

Desacordos nas premissas fundamentais são situações que ameaçam a vida, já que um nega ao outro os fundamentos de seu pensar e a coerência racional de sua existência. [...] Por isso, existem disputas que jamais serão resolvidas nos planos em que foram propostas (MATURANA, 2005, p. 17).

O que Said defende – e pelo qual trabalha – é que ao menos os observadores de segunda ordem, os teóricos, os intelectuais, adotem o caminho explicativo entre parênteses, e que não haja disputas, mas tentativas de consensos – o que não significa homogeneidade de pensamentos ou posturas. No prefácio à edição de 2003 de seu livro mais famoso, escreveu:

¹⁵ Mas que mundo seria esse? Como diz Schmidt no título de um de seus textos, somente à guisa de provocação: “Nosso mundo – e isso é tudo (SCHMIDT, 1982, p. 357).

Minha ideia, em *Orientalismo*, é utilizar a crítica humanista para expor os campos de conflito: introduzir uma sequência mais longa de pensamento e análise em substituição às breves rajadas de fúria polêmica que paralisam o pensamento para aprisionar-nos em etiquetas e debates antagonistas cujo objetivo é uma identidade coletiva beligerante que se sobreponha à compreensão e à troca intelectual (SAID, 2007a, p. 19).

Professor, admirador da filologia alemã, Said costumava lembrar que jamais havia dado uma aula sequer sobre o mundo árabe ou a Palestina: “Por treinamento e prática, sou professor de humanidades, sobretudo europeias e americanas, e especialista em literatura comparada” (SAID, 2007a, p. 12). Afirmava também que sua obra intelectual havia sido possibilitada, de modo geral, pela vida de acadêmico universitário. E sobre isso escreveu também, tornando-se parte da discussão das relações do saber com o poder e sobre o papel do intelectual na sociedade contemporânea.

No livro intitulado *Representações do intelectual – As conferências Reith de 1993* (2005), além de reconhecer o intelectual como um indivíduo que deve ser comprometido com o que diz, por ser dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude filosófica ou opinião para um público, Said nos aponta que isso envolve ousadia e vulnerabilidade, compromisso e risco, já que se expõe e é reconhecido publicamente.

A função do intelectual seria “ser do contra e até mesmo desagradável”. Como figura pública, está condenado a ser coerente também em sua vida pessoal, de maneira que ser intelectual é uma responsabilidade pública, mas também um modo de viver.

Para Said, o papel dos intelectuais é oferecer leituras alternativas e outras perspectivas da história, diferentes daquelas oferecidas pela memória oficial que, segundo o autor, “tendem a trabalhar em termos de falsas unidades, da manipulação de representações distorcidas ou demonizadas de populações indesejadas ou excluídas” (SAID, 2005, p. 39). Ou seja, universalizar, de forma explícita, os conflitos e as crises, dar maior alcance humano à dor de um determinado povo ou nação, associar essa experiência ao sofrimento de outros.

Siegfried Schmidt trabalha com o conceito de literatura como um sistema social, síndromes de texto-ação, reconhecido pelo observador/agente, que atua em diferentes papéis: produção, distribuição, recepção e pós-processamento (SCHMIDT, 1994).

O pós-processamento inclui a crítica, a interpretação e o ensino da literatura. Para ele, crítica e ensino de literatura são atividades profissionais que exigem engajamento e risco por parte dos especialistas de crítica literária, se alimentam de sua subjetividade exposta (e não de características meramente científicas). Assim, esses críticos e professores devem tentar fazer que o código simbólico permita a produção do conhecimento, corresponda e dê conta das percepções e dos afetos que marcam e marcaram seus corpos no tempo.

Para Schmidt (1994), quando isso acontece, ocorre o fim da separação entre linguagem da observação e linguagem da teoria. O observador se encontra, nesse momento, completamente incluído no mundo observado. A comunicação realiza-se, então, não como algo dado, mas como uma apresentação de si mesmo, que sempre evoca o outro nos processos correspondentes da vida.

Mas por ser um sistema social, a literatura, muitas vezes, está inserida em um mundo que ainda se agarra à autonomização de termos, da vida e de suas diversas dimensões. Edward Said recupera as discussões – levantadas por Adorno – sobre como, na modernidade, a estética e o social são mantidos em estado de tensão irreconciliáveis (SAID, 2003, p. 30). Talvez, por isso, ele enfatize a necessidade de construir possíveis papéis de escritores e intelectuais em um mundo marcado pela aceleração do tempo e pelas inúmeras possibilidades midiáticas de divulgação.¹⁶

¹⁶Cabe aqui, de novo, a indicação de leitura do artigo de Steven Totosy de Zepetnek – “An application of the systemic and empirical framework in diaspora and ethnic studies”. Disponível em: <<http://www.sjschmidt.net/konzepte/texte/totosy.htm>>. Cita Said, Bourdieu e Schmidt.

Não há aqui a defesa do esquecimento do estético ao priorizar a leitura política de uma obra. Said ressalta, no entanto, que são questões complementares. Para ele, escritores e intelectuais intervêm na esfera pública, afinal “[...] o literário, ou o escritor, ainda está implicado – de fato frequentemente mobilizado para ser usado – nas grandes disputas culturais da era pós-Guerra Fria e nessa configuração política alterada do mundo” (SAID, 2003, p. 30).

O último livro de Said, *Humanismo e crítica democrática* (2007b), confirma sua trajetória de crítica cultural e política. Ele reúne conferências proferidas nas Universidades de Columbia e de Oxford e no King’s College, que ganharam a forma de cinco ensaios que giram ao redor do lugar e do papel das humanidades na contemporaneidade e a função política do humanista.

Said diz que rejeita o humanismo conservador, que defende o elitismo e o etnocentrismo, na veneração ao cânone ocidental que exclui contribuição de outras tradições, na celebração acrítica do gênio individual e na clausura acadêmica (SAID, 2007b). Pretendia, com o termo, recuperar o papel e a responsabilidade do homem – e sobretudo do intelectual – na busca do diálogo com diferentes tradições como caminho possível para nosso autoconhecimento por meio do olhar e do reconhecimento da contribuição do outro (caso, por exemplo, da influência árabe na Idade Média europeia), pois essa abertura para outras culturas tem consequências políticas que não devem ser ignoradas:

Por humanismo, entendo, antes de tudo, a tentativa de dissolver aquilo que Blake chamou de grilhões forjados pela mente, de modo a ter condições de utilizar histórica e racionalmente o próprio intelecto para chegar a uma compreensão reflexiva e a um desvendamento genuíno (SAID, 2007b, p. 19).

E durante o tempo de trabalho e militância, Said casou com Maire Jaanus, de quem se divorciou. Depois, se uniu a Mariam Cortas, e com ela teve dois filhos: Wadie Said, advogado e defensor dos direitos humanos, e Najla Said, atriz e escritora, cuja peça *Palestine* faz sucesso no circuito *Off Broadway*.¹⁷

¹⁷ Aconselho a leitura do belíssimo artigo de Najla Said “Do people know how much we hurt?”. Disponível em: <<http://www.counterpunch.org/said07222006.html>>.

Em uma bela carta após a morte de Said, Mariam ressaltou dois comportamentos de Said: a esperança que tinha na interação e sua facilidade em fazer amigos.

Um deles foi Daniel Barenboim, músico judeu. Juntos, criaram o Divan Oriente Ocidente, em 1999, uma espécie de *workshop* de música ocidental tocada por talentosos músicos do mundo árabe e de Israel. O projeto envolve instrução musical, performance orquestral e discussões intelectuais. Sobre esse projeto, Said disse:

No nosso trabalho, em planejamentos e discussões, o princípio central é que a separação entre os povos não é solução para os problemas que dividem as pessoas. Cooperação e coexistência podem ser feitas através da música da forma como nós temos feito e vivido. Estou repleto de otimismo apesar do céu escuro e da situação de aparente falta de esperança do momento que cerca a todos nós (disponível em: <<http://www.west-eastern-divan.org/the-orchestra/edward-w-said/>>).

Outro exemplo de amizade foi Pierre Bourdieu. Em homenagem ao sociólogo francês, logo após sua morte, Said escreveu como se conheceram em Nova York para discutir sobre o Seminário de Escritores e a situação da Argélia. Conta também como, em sua ida ao College de France, em Paris, a convite de Bourdieu, o sociólogo francês falara sobre a escrita de seu livro de autoanálise. Said diz que invejava a capacidade de autorreflexão de Bourdieu que já jorrava nas suas “maravilhosas meditações pascalinas”, o quão raro era o “seu domínio de si, sua consciência de professor e acadêmico”. E confessa:

Desejaria ter estado com ele hoje em Paris... A morte de Pierre foi uma experiência comovente, sozinho na América, a tal distância. Foi intensamente sentida por mim e muitos outros para quem sua obra e seu exemplo foram inspiradores, nos aqueceram, particularmente em um momento em que a humanidade tem escassez de campeões, enquanto a ortodoxia da virtude e do poder parecem tão incontestáveis e, infelizmente, tão ascendentes. É o espírito crítico e de oposição magnífico de Pierre Bourdieu que devemos segurar e tentar, sem cessar, perpetuar (Disponível em: <<http://weekly.ahram.org.eg/2002/573/bo1.htm>>).

Edward Said faleceu um ano depois de Bourdieu, em 2003. A despedida de Pierre me remete a uma declaração sua, contida em *Cultura e resistência*:

Mas não reajo aos ataques [...] fico lisonjeado que pensem que sou importante o suficiente [...]. O resultado disso é que as pessoas passam a se interessar mais pelo meu trabalho e pelos meus livros. Essa é a forma que reajo a eles,

produzindo ainda mais. Acho que o que eles querem é o meu silêncio. A não ser que eu morra, isso não vai acontecer (SAID, 2006, p. 88).

E graças às narrativas que deixou, nem após a morte ele foi silenciado. Por exemplo, em fevereiro e março de 2011, recebemos notícias de mobilizações e amplo movimento popular em diversos países árabes, em especial no norte da África. Como disse o historiador Francisco Carlos Teixeira da Silva (2011) em artigo para o jornal *O Globo*:

Em poucos dias, uma visão ainda consolidada do Oriente Médio foi fortemente abalada [...] as noções cristalizadas sobre 'Islã' e o mundo árabe foram questionadas e, na maioria das vezes, descartadas. Tudo isso de forma aparentemente inesperada pelo Ocidente (DA SILVA, 2011).

O texto ressalta como os acadêmicos ocidentais sempre declararam a inexistência de uma opinião pública árabe, a imagem propagada pela mídia, a conivência da política ocidental com os ditadores daquela região. E, claro, o nome de Said está no texto.