DANILO SILVA GUIMARÃES

Articulações e implicações da noção de perspectiva no construtivismo semiótico–cultural para a compreensão das relações eu – outro: possível diálogo com o perspectivismo ameríndio

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Área de concentração:
Psicologia Experimental

Orientadora: Prof[a]. Dra. Lívia Mathias Simão

São Paulo

2010

Nome: Guimarães, Danilo Silva

Título: Articulações e implicações da noção de perspectiva no construtivismo semiótico–cultural para a compreensão das relações eu – outro: possível diálogo com o perspectivismo ameríndio

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

A meus pais, Vitor Ferreira Guimarães e Eliene Silva Guimarães, por sempre me estimularem a ir atrás de meus sonhos, e a meus avós, por terem preservado as histórias do passado.

AGRADECIMENTOS

À professora Lívia Mathias Simão, orientadora e amiga que me acompanha desde o primeiro ano da graduação em psicologia, por sua abertura aos desafios propostos por este trabalho.

Ao professor Jaan Valsiner, pelo apreço com que me recebeu para estágio na Clark University, E.U.A., sempre incentivando a mim e aos demais colegas a desenvolver novas e criativas ideias.

À professora Marta Rosa Amoroso, por ter me introduzido às questões fundamentais da etnologia americanista e do perspectivismo ameríndio.

À professora Vera Silvia Raad Bussab, pela atenção cotidiana e contribuição cuidadosa oferecida no Exame Geral de Qualificação.

Ao professor Nelson Ernesto Coelho Junior, pelo acompanhamento e disposição em realizar leituras críticas dos meus trabalhos.

À minha amiga Marília Marra de Almeida, por ter me apresentado à teoria do perspectivismo ameríndio em um artigo de jornal, despertando minha curiosidade pelo tema e para a realização da pesquisa.

Ao meu amigo Renato Cury Tardivo, parceiro de tantos diálogos e na produção de trabalhos acadêmicos.

Aos meus amigos da psicologia Alice Azenha Turazzi, André Masciolli Cravo, Breno Herman Sniker, Daniel Schor, Ivan do Nascimento Cruz, Luana Flor Tavares Hamilton, Marcos Lanner de Moura e Teo Weingill Araújo, pelo companheirismo.

Aos meus amigos e colegas do Laboratório de Interação Verbal e Construção de Conhecimento: Nilson, Tatiana, Cássia, Juliano e Larissa.

Aos amigos que fiz em Worcester (2008-2009), em especial Meike e Noemi, com quem fundamos a *Woop Woop Society*, e aos demais que participaram dos intensos debates, encontros culturais e experiências extremas no inverno de Massachusetts.

Aos pesquisadores Carla Cunha e João Salgado, pela receptividade que dispensaram a mim em Portugal.

Aos amigos da Bahia, dentre os quais destaco Chico, Betânia e Pe. José, pelas expectativas positivas que sempre manifestaram em relação a mim e pelo apoio nas mais diversas ocasiões.

Aos meus familiares que se encontram espalhados pela região do Brasil que compreende desde o Extremo Sul da Bahia até São Paulo.

A meu irmão Renato Silva Guimarães que, mesmo de longe, de onde realiza seus estudos em Paris, me apoia com sua amizade e contribui com questionamentos importantes.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de doutorado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

Nosso encontro – ele pode começar agora, pode começar daqui a um ano, daqui a dez anos, e ele ocorre o tempo todo.

Ailton Krenak

RESUMO

Guimarães, D. S. (2010). *Articulações e implicações da noção de perspectiva no construtivismo semiótico–cultural para a compreensão das relações eu – outro: possível diálogo com o perspectivismo ameríndio*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Partindo da compreensão de que os seres humanos nascem e se desenvolvem no tecido cultural, que atravessa processos singulares de subjetivação bem como disponibiliza campos estruturados de ação, nosso primeiro objetivo neste trabalho foi sistematizar algumas proposições geradas no âmbito das pesquisas do construtivismo semiótico – cultural em psicologia, a respeito das relações eu – outro. Em segundo lugar, levando em conta essas proposições, buscamos articulá-las em torno da noção de perspectiva. A noção de perspectiva, aqui em foco, envolve os posicionamentos pessoais na experiência vivida, viabilizando determinada visão dos outros e das coisas, em detrimento de outras visões. Pautados pelo dialogismo teórico-metodológico em psicologia, buscamos promover um diálogo confrontador entre construtivismo semiótico – cultural em psicologia e o perspectivismo ameríndio em antropologia, sobre suas respectivas noções de perspectiva. No construtivismo semiótico – cultural a noção de perspectiva toca questões como: a multiplicidade de posicionamentos pessoais em face de objetos culturais (Marková, 2003/2006); a alteridade do outro (Lévinas, 1964/1991), que tem uma trajetória de vida singular, internalizando referências significativas no processo de construção de conhecimento; o cruzamento de olhares entre eu e outro a partir de e para suas corporeidades; a noção de ação simbólica de Boesch (1991); a articulação entre os planos intersubjetivo e intrassubjetivo da experiência humana. Na abordagem do perspectivismo ameríndio, por sua vez, a questão da fabricação do corpo, no seio do convívio social, é central para o entendimento do processo de construção de identidades e alteridades. Como resultado do diálogo confrontador, encontramos algumas divergências entre as duas noções de perspectiva postas em foco, especialmente no que se refere à questão da multiplicidade de entendimentos pessoais em relação a um objeto – presente na abordagem psicológica – e à questão do estatuto da realidade (ao invés de entendimentos sobre a realidade), que

tem um papel importante na abordagem antropológica. Com o objetivo de continuar a pesquisa na interface entre essas duas áreas, sobre a qual a presente pesquisa pode ser considerada uma empreitada inicial, buscaremos aprofundar distinções conceituais em ambas as áreas de construção de conhecimento. Essa exploração mais acurada deve incluir nítidas distinções conceituais quanto às noções de sujeito, pessoa e indivíduo em ambos os campos de saber aqui confrontados. No entanto, uma primeira tentativa nessa direção já foi elaborada neste trabalho ao se discutir o artigo de Lima (1996), pautado pela noção de indeterminação restringida (Valsiner, 1998). O resultado dessa tentativa foi a elaboração de um modelo instrumental de multiplicação dialógica referido a objetos do campo de representações sociais. Mantendo o objetivo de explorar o potencial dos resultados obtidos para pesquisas futuras, procuramos discutir um caso clínico – relatado e analisado por Boesch (1991) – de acordo com nosso modelo instrumental. Consideramos que os resultados apontam para a relevância de se continuar na direção do percurso iniciado para o entendimento de diferenças no interior e entre pessoas e sociedades, a respeito de seus universos semiótico–culturais. Esperamos também que este tipo de pesquisa possa gerar sistematizações teórico–epistemológicas úteis para profissionais e pesquisadores em suas reflexões e decisões diante de fenômenos psicossociais.

Palavras-chave: Intersubjetividade; Cultura; Etnologia (América); Desenvolvimento psicossocial; Construção de conhecimento; Perspectiva; Identidade; Alteridade.

ABSTRACT

Guimarães, D. S. (2010). Articulations and implications of the notion of perspective in the semiotic – cultural psychology to the comprehension of I – other relationships: possible dialogues with Amerindian perspectivism. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Departing from the understanding that human beings are born and develop themselves in their cultural fabric, passing through singular processes of subjectivation, as well as allowing structured fields of action, our first aim in this work was to systematize some propositions generated in the bulk of semiotic-cultural research in Psychology concerning I – other relationships. Second, taking into account those propositions, we have tried to articulate them around the notion of perspective. The notion of perspective here in focus concerns with person's positioning from her lived experience, allowing some views about other and things in the world, while preventing other alternative views. Framed by the theoretical-methodological dialogism in Psychology, we then tried to promote a confronting dialogue between the semiotic – cultural constructivism in Psychology and the Amerindian perspectivism in Anthropology respecting their respective notions of perspective. In the semiotic – cultural constructivism, the notion of perspective touches issues like the multiple personal positioning facing cultural objects (Marková, 2003/2006); the alterity of the other, who has his singular life trajectory, internalizing meaningful references in his process of meaning construction (Lévinas, 1964/1991); the crossing of the self's and the other's sights from and towards their corporeality; Boesch's (1991) notion of symbolic action; the articulations between intersubjective and intrasubjective levels of human experience. In the framework of Amerindian perspectivism, by its side, the issue of body manufacturing in the core of communitarian conviviality is central for understanding the process of construction of identities and alterities. As a result of the confronting dialogue installed by this research, we found out some divergences between the two notions of perspective here put in focus, especially concerning the issue of the multiplicity of personal understandings of an object – present in the psychological approach – and the issue of the statute of reality (instead of understanding of reality), that plays an important role in the anthropological approach. Aiming to continue the research in the interface

of these two areas, where the present research can be considered a starting enterprise, we will try to explore more deeply some conceptual distinctions in both frames of knowledge. This more accurate exploration should include a sharply conceptual distinction concerning the notions of subject, person and individual in both fields of knowledge here confronted. Nevertheless, already made in the present research, a first tentative in this direction, discussing Lima's (1996) paper under the notion of bounded indeterminacy (Valsiner, 1998). The result of this tentative was an instrumental model of dialogical multiplication, referred to the objects of a social representation field. Keeping the aim of exploring the potential of our present results for further research, we try to discuss a clinical case - reported and analyzed by Boesch (1991) - according our instrumental model. We consider that our results point to the relevance of continuing our investigations in the directions we here begun especially for the understanding differences inside and amongst persons and societies respect their semiotic – cultural universes. We also expect that this kind of research can generate theoretical – epistemological systematization useful for professionals and researchers in their reflections and decisions facing psychosocial phenomena.

Keywords: Intersubjectivity; Culture; Ethnology (America); Psychosocial development; Knowledge construction; Perspective; Identity; Otherness.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Circunstanciação dialógica das relações eu - eu e eu - outro no âmbito de uma possível articulação entre Construtivismo Semiótico-Cultural, em psicologia, e Perspectivismo Ameríndio, em antropologia. 34
Quadro 2: Relações eu - outro e eu - eu no mundo da vida.....63
Quadro 3: Planos de injunção e disjunção em meio às perspectivas dos humanos e dos porcos selvagens, como uma multiplicação de relações dialógicas.107
Quadro 4: Planos de injunção e disjunção em meio a diferentes perspectivas, entendidas como multiplicação dialógica. 115
Quadro 5: Planos de injunção e disjunção de perspectivas levando a diferentes trajetórias de desenvolvimento de recursos simbólicos.....127
Quadro 6: A relação psicólogo-cliente e as dinâmicas transformacionais resultantes da elaboração simbólica de experiências perceptivas e imaginárias no enquadre terapêutico.....131
Quadro 7: Possibilidades de ação avaliadas pela pessoa em meio a uma multiplicidade de fundamentos míticos que faz face em sua trajetória de vida.....135

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 15

1.1. Perspectivismo ameríndio, um possível interlocutor 18

1.2. Psicologia e cultura, uma história de convergências e divergências 21

1.3. Uma abordagem crítica à psicologia transcultural 24

2. METODOLOGIA DE PESQUISA: DE RUPTURAS EM INTERAÇÕES SOCIAIS A RUPTURAS CONCEITUAIS 27

2.1. Interdependência dialógica na relação social e construção de conhecimento 30

2.2. Dialogismo aplicado à pesquisa na interface entre construtivismo semiótico-cultural e perspectivismo ameríndio 33

2.3. Procedimentos ou operacionalização da tarefa 37

3. A NOÇÃO DE PERSPECTIVA NO CONSTRUTIVISMO SEMIÓTICO-CULTURAL 41

3.1. A diversidade de representações em um campo cultural 43

3.2. A alteridade no construtivismo semiótico-cultural 46

3.3. O corpo e a perspectiva 49

3.3.1. O corpo na filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty 51

3.3.2. A noção de corpo na teoria do *self*-dialógico 52

3.3.3. O modelo do organismo ativo 53

3.4. Ernst Boesch e a teoria da ação simbólica 55

3.5. Ação, imaginação e perspectiva 59

3.6. A dinâmica coconstrução de perspectivas 61

3.7. Construtivismo semiótico-cultural e perspectivismo ameríndio: um palco para ações simbólicas em psicologia 64

4. CRUZANDO FRONTEIRAS EM DIREÇÃO AOS UNIVERSOS AMERÍNDIOS 68

4.1. Alteridade e perspectiva 70

4.2. Deslocamentos ameríndios: incursões aos domínios de outrem 72

4.2.1. Nomes pessoais e identidade social 75

4.2.2. Mais do que um nome: convivência 77

4.3. Esculpindo corpos, construindo similaridades 79

4.3.1. Campos de afecções e diferenciações internas 80

4.3.2. O corpo e a perspectiva 81

4.4. A noção de dono e sua importância nas cosmologias ameríndias 83

5. ARTICULANDO CONCEPÇÕES DA ETNOLOGIA AMERICANISTA AO CONSTRUTIVISMO SEMIÓTICO – CULTURAL EM PSICOLOGIA..... 87

5.1. Fazendo-se índio 89

5.2. Confrontando perspectivas em torno da noção de realidade 91

5.3. Habitando a fronteira: proposta de compreensão da relação inclusiva entre sujeito e objeto 96

6. ESTUDO DE CASO E SISTEMATIZAÇÃO DE UM MODELO PARA COMPREENSÃO PSICOLÓGICA DE PROCESSOS SEMIÓTICO–CULTURAIS.. 100

6.1. Campo de ação simbólica e intersubjetividade em uma cosmologia Tupi: o caso dos porcos selvagens 101

6.1.1. A construção das noções de identidade e alteridade no perspectivismo ameríndio 106

6.1.2. Corpos, mitos e fantasmas intrapessoais..... 110

6.1.3. Generalizando o esquema de multiplicação dialógica 113

6.2. A construção da cultura como multiplicação de objetos 116

6.2.1. Sobre a interdependência entre imaginação e percepção 118

6.2.2. O uso de recursos simbólicos para reduzir a tensão entre o percebido e o imaginado..... 120

6.2.3. A opacidade do outro: distanciamento inevitável 122

6.3. Alteridade e ação simbólica na relação social 126

7. IMPLICAÇÕES DA NOÇÃO DE PERSPECTIVA PARA A COMPREENSÃO DA PRÁTICA PROFISSIONAL E CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTO EM PSICOLOGIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA EXPERIÊNCIA CLÍNICA 129

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS: 140

8.1. Convergências e divergências na articulação entre psicologia e antropologia e a possibilidade de desdobramentos futuros.....143

8.2. Articulações e implicações da pesquisa para a compreensão das relações eu - outro 145

9. REFERÊNCIAS.....148

1. INTRODUÇÃO

O ser humano nasce e se desenvolve no tecido cultural, que atravessa processos singulares de subjetivação, bem como disponibiliza campos estruturados de ação para cada pessoa no ambiente em que se encontra. Isto implica que toda perspectiva pessoal é construída na relação social com outras pessoas e que os posicionamentos simbólicos de alguém balizam suas possibilidades de vir a conhecer outras pessoas e o mundo, que se fazem presentes em sua trajetória pessoal. Nesse sentido, o construtivismo semiótico-cultural em psicologia, assentado em bases filosófico - hermenêuticas, concebe que tanto as ações singulares quanto as formas de compreendê-las são herdeiras de uma determinada tradição, ao mesmo tempo em que a tradição é transformada ativamente por aqueles que dela fazem parte.

Enquanto formas de compreender as ações pessoais e também o campo profissional, a psicologia cultural encontra-se num território fronteiriço no qual as propostas teórico-metodológicas de áreas afins, tais quais a antropologia e a etnologia, mas também a biologia, tencionam e a conduz a reformulações importantes. Faz-se necessário, portanto, abordar o fenômeno psicológico de maneira a sinalizar os vínculos estabelecidos pelo o conhecimento da área com os diferentes discursos do homem sobre si mesmo. Em última instância, a experiência que o sujeito tem de si com os outros—que interessa à psicologia enquanto objeto de estudo—a transforma, na medida em que o próprio objeto e seu entorno se transformam.

Para o construtivismo semiótico-cultural em psicologia, uma das principais vias de transformação no desenvolvimento humano ocorre através da busca pelo compartilhamento intersubjetivo. O desenvolvimento é entendido sob o enfoque das transformações culturais que são pessoalmente vividas e canalizadas. O ser humano, ao compartilhar experiências com o outro, e mais, ao buscar compartilhar, inclusive, os sentidos dessa experiência, acaba realizando um movimento de descentramento que leva à construção de novidades para si (por exemplo, com o desenvolvimento de estruturas de organização simbólicas intrassubjetivas) e para aqueles com quem convive. A busca por compartilhar os sentidos de uma experiência com o outro exige um esforço para que se ajustem diferentes posições

em que os sujeitos em comunicação se encontram no diálogo. Trata-se, como o psicólogo norueguês, Ragnar Rommetveit (cf. 1992) afirma, de um esforço mútuo para o ajuste de perspectivas que demanda constantes tentativas de entrada em sintonia com a sintonia do outro.

Ao debruçar-se conceitualmente, no âmbito da psicologia, sobre os processos relacionais que se desdobram das diferenças entre eu e outro e os esforços que os sujeitos ativos empreendem na construção dos significados de suas experiências, o construtivismo semiótico-cultural vêm realizando uma articulação entre o pensamento de autores importantes de psicologias e filosofias contemporâneas. Na construção dessa articulação, Simão (2008) afirma ser central a noção de *cultura*, oriunda das psicologias de Jaan Valsiner e Ernst Boesch; de *dialogismo*, especialmente elaboradas nas psicologias de Ragnar Rommetveit e Ivana Marková; e as noções de alteridade e compartilhamento oriundas da filosofia de Emmanuel Lévinas e da hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Essas psicologias e filosofias, das quais o construtivismo semiótico-cultural é herdeiro, encontram lugar na história de constituição do espaço psicológico enquanto propostas de compreensão desse espaço como dinamicamente constituído em relação com o mundo e com os outros, envolvendo posições subjetivas que sinalizam a diversidade de pontos de vistas.

Adicionalmente, compreende-se que o psiquismo é seletivo em sua apreensão do mundo e pró-ativo, transformador daquilo que já é existente (Valsiner, 1998). Essas características situam o construtivismo semiótico – cultural como um campo polifônico que se distancia da ideia segundo a qual seria possível construir um conhecimento que represente a realidade tal como ela é em si - mesma, por exemplo, segundo o paradigma aristotélico de verdade como correspondência ou conforme a “metafísica da presença” (cf. Figueiredo, 2002). Pelo contrário, o conhecimento é historicamente construído, acompanhando os problemas emergidos no campo cultural de seus protagonistas.

Um dos objetos de estudo da área é, propriamente, o processo de construção de conhecimento em situações concretas da experiência social, na qual diferentes pontos de vista se tencionam mutuamente em movimentos de convergência, divergência ou dispersão. A diversidade de trajetórias pessoais no campo cultural e a diversidade de tradições nas quais essas trajetórias encontram enraizamento faz supor profícua a abordagem de questões oriundas da etnologia e da antropologia (Valsiner, 2001b; Eckensberger, 1997). Essa aproximação interdisciplinar teria como

horizonte, a possibilidade de tornar viável a constituição de uma síntese compreensiva a respeito do desenvolvimento cultural humano, potencializando a contínua (re)construção teórica na área. Daí, por exemplo, o esforço e a dificuldade para se encontrar um conceito de *self* que transcenda as diferenças entre ocidente e oriente (Valsiner, 2004), bem como as discussões em torno do caráter ou natureza do *self*, proposta em diversos modelos, especialmente quanto à relação *self* – cultura (cf. Stam, 2006; Valsiner, 2007c). A consideração dos problemas conceituais, decorrentes da busca de processos universais no âmbito de diferentes coletivos sociais e de possíveis formas de superação das dificuldades e incômodos que surgem ao se tentar investigar modos de vida e processos de subjetivação mais afastados do campo social em que a psicologia está habituada, demanda a realização esforços para estabelecimento de relações interdisciplinares: prerrogativa de áreas de investigação que não estão confortáveis com isolacionismos, segregações e a fragmentação do conhecimento, como é o caso do construtivismo semiótico-cultural em psicologia.

De acordo com Valsiner:

> [...] Na história da psicologia houve períodos de aproximação entre os discursos culturais e psicológicos: o fim do século XIX (o período da *Völkerpsychologie* de Wundt, Steinthal e Lazarus), o meio do século XX (quando a natureza da personalidade foi discutida) e durante as duas décadas passadas – a 'era por vir' da psicologia cultural. Como natureza do objetivo de unificação entre cultura e psicologia, todos os esforços têm afetado as fronteiras de várias disciplinas – psicologia, antropologia, etnologia. Os dois primeiros esforços falharam na síntese produtiva de uma nova ciência [...] temos que esperar e ver se o futuro do atual esforço poderá transcender as falhas do passado (2004, p. 6).

Aceitando o desafio de continuar buscando maneiras de integração entre psicologia e cultura, o objetivo da presente tese de doutorado é sistematizar um conjunto de proposições oriundas do campo de investigação do construtivismo semiótico-cultural a respeito das relações eu – outro, articulando-as em torno da noção de perspectiva. A noção de perspectiva, segundo a abordagem psicológica aqui adotada, supõe um posicionamento na experiência vivida, viabilizando determinada visão dos outros e das coisas, em detrimento de outras visões. Buscarei confrontar essa sistematização com discussões em torno da noção de perspectiva oriundas da antropologia, mais especificamente, focalizando a teoria do perspectivismo ameríndio, cujas bases constitutivas estão assentadas na etnologia americanista. Esse confronto se realizará segundo a metodologia dialógica, que

explicitarei mais adiante no texto, visando o aprofundamento de questões inerentes à relação eu – outro e à generalização de processos que envolvem a construção de identidades e alteridades na relação social.

1.1. Perspectivismo ameríndio, um possível interlocutor

A realização do objetivo de pesquisa parte do pressuposto que existem afastamentos inerentes ao olhar psicológico e antropológico sobre as relações eu – mundo e pessoa – cultura. Antropologia e psicologia são campos de compreensão com pressupostos e interesses diferentes: ao passo que a psicologia focaliza a diversidade subjetiva nos diversos campos culturais (Valsiner, 1997, 2001a, 2007a), o antropólogo é alguém que discorre sobre os problemas gerais postos por uma dada cultura, comparando as sociedades humanas (Seeger, 1980; Viveiros de Castro, 2002).

A investigação dos povos ameríndios das terras baixas sul americanas[1] vem demonstrando que modelos usuais da antropologia, enquanto área do conhecimento desenvolvida em instituições oriundas da tradição europeia, utilizados para interpretar demais sociedades (por exemplo, através do uso das noções de grupos estruturados, hereditariedade e laços de parentesco, entre outras), não se adéquam aos modos de vida dessas populações (cf. Overing Kaplan, 1977). Essa inadequação vem levando os antropólogos a realizarem reformulações conceituais importantes na área, que visam dar inteligibilidade às dinâmicas extremamente fluidas das relações sociais na América do Sul. A ausência de estruturas claramente visíveis, ou padrões culturais enrijecidos, levou alguns etnólogos[2] a descreverem essas culturas em termos de falta: faltava-lhes um estado, a política, estruturação de laços de parentesco ou mesmo condições materiais para o desenvolvimento cultural,

1 De acordo com Anthony Seeger (1980), em uma nota de rodapé do livro “Os índios e Nós: Estudos sobre sociedades tribais Brasileiras”, a noção de terras baixas sul-americanas é usada para referir-se aos povos nativos da América do Sul, excluindo-se as sociedades do planalto andino.

2 Em especial aqueles que participaram do projeto Harvard-Brasil Central, como Julio Cezar Melatti e Roberto da Matta. Nos anos 60, teve início um conjunto de projetos entre pesquisadores de Harvard e do Museu Nacional, dentre eles, o *Harvard Central-Brazil Research Project*, coordenado por David Maybury-Lewis. Estes projetos deram origem ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (cf. Melatti, 2002).

nesse caso, segundo uma noção de desenvolvimento que colocaria as sociedades ocidentais como mais evoluídas (cf. Ingold, 2003).

A noção de falta, obviamente, contrapõe-se à noção de posse, e esteve assentada em um critério de comparação externo a esses grupos sociais. Ou seja, faltava-lhes sempre o que se sabia existir para os outros; entretanto, pouco se sabia sobre as necessidades e soluções originais encontradas por esses grupos, para aquilo que emergia como problema em seus horizontes existenciais. Notava-se, contudo, uma grande fluidez nas dinâmicas de construção da vida social e produção de sentido, a presença de zonas de mobilidade social, cujas possibilidades de transito estavam assentadas em valores fortemente enraizados, que buscarei focalizar ao longo do presente trabalho.

Parece, portanto, que a compreensão etnológica dos ameríndios exigia uma sutileza específica, que implicou deslocar o foco de investigação antropológica para concepções nativas, ou seja, não apenas compreendê-los por uma observação externa, nem apenas obter deles uma autocompreensão: tratava-se de entender as categorias e articulações segundo as quais esses coletivos pensam a respeito de si mesmos, dos outros e do mundo que emerge dessa articulação. Trabalhos mais recentes, em especial aqueles vinculados ao Museu Nacional do Rio de Janeiro, passaram a investigar como concepções Ameríndias se desdobram na resolução de problemas concretos dos diferentes coletivos, trazendo à tona a maneira como os grupos contatados vivem e concebem experiências de identidade e alteridade.

Este tipo de estudo conceitual derivado dos trabalhos de campo e dos diálogos intensos com líderes, xamãs, caçadores, entre outras pessoas das aldeias, foi chamado de “etnopsicologia” (cf. Carneiro da Cunha, 1978) ou estudo das ideologias nativas (cf. Viveiros de Castro, 2002). A pesquisa sobre os diferentes modos ameríndios de viver e pensar a realidade levou os antropólogos à concepção de que as cosmologias, que ensejavam esses modos, abordavam a questão da experiência de ontologias diversas. Refiro-me à ideia de que, para os ameríndios, existem muitas realidades ou naturezas possíveis e simultâneas (cf. Viveiros de Castro, 2002; 2002/2006, Taylor & Viveiros de Castro, 2006). Esta é uma proposição muito polêmica, sobre a qual aprofundarei mais adiante. Por ora, destaco que se trata de uma concepção aparentemente oposta à predominante nas mais relevantes cosmologias europeias (as filosofias, religiões e ciências) desde a antiguidade aos

dias de hoje, segundo as quais a natureza é universal e as culturas são particulares: há só um mundo e muitas formas de vivê-lo.

Ciência, filosofia e religião teriam—ou disputariam, em âmbito institucional—o privilégio do acesso 'verdadeiro' à natureza. Para o perspectivismo, ao contrário, os povos ameríndios conceberiam a existência de apenas uma cultura, ou um modo de "relação primordial" entre os seres, baseada em esforços mútuos de agências que povoam o cosmos, no sentido de abarcar a alteridade. Porém a natureza mesma dos seres mudaria dependendo da relação que estabelecem em uma determinada situação. Traduzindo essa proposição nos termos das cosmologias europeias, poderíamos dizer que o perspectivismo ameríndio é caracterizado por uma inversão de concepções destas por naturalizar a cultura e desnaturalizar a natureza.

Enquanto uma teoria antropológica que busca o entendimento das cosmovisões ameríndias, o perspectivismo explicita o caráter fortemente animista do postulado ontológico oriundo dessas cosmologias, segundo o qual a relação social estaria na base da relação eu - mundo (Viveiros de Castro, 1996). Entretanto, a experiência animista aí explicitada não significa inaptidão para se distinguir entre as realidades física e psíquica[3], pelo contrário, a socialidade comum de homens e animais depende de uma descontinuidade que é evidente nas diferenças corporais. Ou seja, as diferenças corporais, evidentes na observação de eu e de outrem, implicam menos a negação da subjetividade do outro que a suposição de que os corpos habitam/vivem realidades diferentes desde suas próprias perspectivas, ainda que possam se afetar mutuamente. Isso se deve ao fato de outrem, enquanto sujeito, supostamente partilhar apenas com aqueles com quem coabita a experiência de um mundo objetivamente constituído nessa relação.

Operando com formulações oriundas da teoria antropológica do perspectivismo ameríndio—que, por sua vez, articula discurso nativo e discurso antropológico-filosófico—proponho, com este trabalho, explicitar elementos de uma reflexão no campo da psicologia, compreendida como uma área interdisciplinar, a respeito das relações sociais. Buscarei aprofundar aspectos da interface que o construtivismo semiótico-cultural estabelece com a antropologia e a etnologia dos povos indígenas da América do Sul, estendendo fronteiras de uma interdisciplinaridade que já vem sendo marcada na história e filosofia da psicologia.

---

[3]Discussões sobre o animismo são abundantes na psicologia e na antropologia desde Piaget (cf. 1929) e Mead (1936) até os dias de hoje (cf. Quintanilla & Sarriá; 2003 e Descola, 2005).

O presente trabalho, por sua vez, não se propõe a uma revisão bibliográfica exaustiva de ambas as áreas. Diferente disso, trata-se de um esforço seletivo sobre textos de psicologia e antropologia, procurando, a partir dessa seleção, explorar as tensões que emergiriam de uma possível interlocução, e torções que se fariam necessárias para que fosse possível produzir convergências entre as teorias selecionadas, tendo em vista desdobrar possíveis implicações dessa convergência para o campo da psicologia.

A busca de compreensão da diversidade, no sentido conferido pela psicologia a qual este trabalho está situado, não perde de vista o sentido de universalidade, haja vista os esforços da área do construtivismo semiótico-cultural no sentido da edificação de uma ciência idiográfica (cf. Salvatore e Valsiner, 2008) orientada para a construção de um conhecimento universal que enfatiza a particularidade de cada ser humano, a começar pela generalização da própria diferença entre eu e outro. Em um campo de diversidade de pressupostos e interesses, que ora convergem e ora divergem, enfatizo que este trabalho situa-se no campo da discussão de proposições teóricas e epistemológicas em psicologia construtivista. A tese, portanto, é o resultado do percurso do investigador que busca explicitar sua questão de pesquisa, justificando-a e buscando soluções para os problemas que encontra ao se confrontar com construções teóricas legitimamente distintas.

1.2. Psicologia e cultura, uma história de convergências e divergências

Como destaquei anteriormente, as possibilidades de articulação entre discursos psicológicos e discursos sobre a cultura têm lugar na história da psicologia desde o início de sua constituição como área específica de saber—por exemplo, com as diferentes versões da Psicologia dos Povos de Wundt, Steinthal e Lazarus—e com o debate sobre a natureza cultural da personalidade ao longo do século XX (cf. Valsiner, 2004). Wundt, considerado o pai da psicologia por construir o primeiro laboratório de psicologia experimental em 1879 na Universidade de Leipzig (Alemanha), desenvolveu um estudo de fenômenos considerados culturais, tais como a linguagem, os gestos, os rituais, as crenças etc., que considerava plenamente complementar às análises de caráter experimental:

> Mesmo em seu período de entusiasmo juvenil pelo método experimental, Wundt reconhecia a necessidade de outro tipo de psicologia, não experimental. Esta era a *Völkerpsychologie*, um termo intraduzível que se refere a um tipo de psicologia social baseado em análises históricas, etnográficas e comparativas das produções culturais humanas, especialmente linguagem, mitos e costumes. [...] Essas investigações ocuparam cada vez mais Wundt em seus últimos anos e resultaram na série de volumes que ele publicou sob o título geral de *Völkerpsychologie*, a partir de 1900. A partir de então ele dizia, com efeito, que essa era a parte mais importante da psicologia, destinada a eclipsar a psicologia experimental (Danziger, 1990/1998, p. 37).

A história nos mostrou, contudo, que a profecia de Wundt em relação à psicologia experimental não se consumou, e, em grande medida, a Psicologia dos Povos (termo utilizado como tentativa de tradução da noção wundtiana, *Völkerpsychologie*, para o português) foi, em larga medida, esquecida por aqueles que o sucederam.

Posteriormente, a interface entre psicologia e cultura foi marcada por um intenso debate sobre a questão da personalidade, que se concentrou na busca de similaridades intraculturais e diferenças interculturais, base para investigações em psicologia transcultural que persistem até hoje:

> Estudos sobre ‘cultura e personalidade’ tinham duas raízes divergentes, que se fundiram tardiamente. Estudantes de Boas desejavam coletar evidências que demonstravam que a cultura poderia formar o que eles observavam ser a natureza maleável do homem, capaz de assumir qualquer forma requisitada para o funcionamento apropriado de uma sociedade. Neofreudianos (em oposição aos ortodoxos, tais quais os revisionistas americanos) insistiam, por outro lado, na importância dos fundamentos biológicos; desse modo, eles viam as diferenças de personalidade como o resultado de variações limitadas oriundas de tendências desenvolvimentais comuns (Jahoda, 1982, p. 81).

Valsiner (2004) considera que os dois primeiros esforços falharam na constituição de um campo científico integrado. A psicologia cultural contemporânea, por sua vez, vem empreendendo um conjunto de esforços que caminham na direção de uma síntese interdisciplinar buscando, especialmente, aproximações com a antropologia e etnologia. Nesse sentido, pode-se atribuir que as dificuldades do passado estariam ligadas, entre outros aspectos, a uma dificuldade de abordar as relações entre indivíduo e sociedade sem cair em reducionismos que, ora diluem o sujeito no contexto (determinismo natural ou social), ora contesta sua dependência deste, afirmando uma autonomia essencial irrestrita (subjetivismo, psicologismo). A esse respeito:

> A dicotomia Ciência Natural X Ciência Humana, que opõe categorias mutuamente excludentes, interditavam interdisciplinaridades, conforme o caso de se a psicologia fosse considerada uma Ciência Humana ou Natural. De resto, como apontaram, por exemplo, Dilthey e Windelband, a psicologia como campo do saber resiste a esse tipo de classificação estrita, indicando, também por essa via, uma natureza que demanda, por assim dizer, o contato interdisciplinar (Simão, comunicação pessoal, 14 de dezembro de 2009).

Em diversos autores clássicos de psicologia, encontramos esforços de associação das produções da área a questões culturais, desde referências encontradas nos textos de Freud e outros autores da matriz psicanalítica, às pesquisas em psicologia do desenvolvimento, como as de Vygotsky e de autores piagetianos que buscavam comprovar a universalidade de suas afirmações. Essas versões clássicas de psicologia, como não poderiam ser diferentes, trabalhavam com as ideias antropológicas de seu tempo e lugar, derivando, a partir daí, proposições não compatíveis com os avanços contemporâneos da área.

A antropologia clássica, do final do século XIX e início do século XX, por sua vez, era marcadamente etnocêntrica. Nesse sentido, o antropólogo Peter Gow realiza uma crítica contundente à psicanálise que, por sua vez, poderia ser estendia, em alguma medida, a outras matrizes da psicologia:

> Freud também era um leitor voraz de antropologia, e sempre procurou ligar seu trabalho às descobertas dessa disciplina. Tratava-se, mais uma vez, da antropologia de seu tempo e lugar. Um dos maiores problemas da antropologia de Freud era o seu “evolucionismo social” e a consequente assimilação dos selvagens das terras distantes aos antepassados remotos dos europeus, em uma tentativa de remediar, com o que se sabia dos primeiros, a ignorância sobre os segundos, e reciprocamente. Isso fez com que Freud (e tantos outros de sua época) reduzisse ambos a uma massa simples e comum, o que autorizou o tratamento de todos os mitos dos selvagens como variantes de um único mito, o mito grego de Édipo, que se tornou o mito de origem da Humanidade. Mas, mais uma vez, a única psicanálise contemporânea que vale a pena ler é aquela que está comprometida com a dinâmica da antropologia. (Gow, 1997, p. 58).

Valsiner (2000), por sua vez, analisa a questão do etnocentrismo europeu presente na obra de Wundt, como também em muitas psicologias desenvolvidas ao longo século XX, como decorrente da fascinação que tomou conta da Europa a respeito dos modos de vida das “pessoas naturais” em oposição aos modos de vida da “pessoa dotada de cultura” (cf. p. 284). Considerava-se que primeiros eram considerados menos desenvolvidos que os segundos:

> Muitas projeções das construções das psicologias europeias a respeito do “homem primitivo” eram evidentes no século dezenove (cf., Mason, 1996; Mitter, 1992). Não é de se surpreender que Wundt (e muitos psicólogos do século vinte; veja Van der Veer, 1996a, 1996d) tomaram a avaliação consensual da oposição entre “cultura”e “natureza” como aplicada à distinção europeia “nós – eles” (Valsiner, 2000 p. 284)

De resto, a dicotomia natureza – cultura é objeto de extensa polêmica contemporânea entre proposições de caráter político-antropológico e filosófico-científicas (cf. Latour 1991/1994; Stengers, 2000/2002). Veremos, mais adiante no texto, que o construtivismo semiótico-cultural, em psicologia, ao focar a fronteira da relação eu - outro e eu - mundo e as novidades que potencialmente emergem desta relação, propõe uma forma de entendimento do conhecimento construído culturamente que se endereça para uma superação de posicionamentos dicotômicos em relação à oposição natureza – cultura. O objeto de investigação dessa psicologia, por sua vez, orienta-se para tensões constituintes de trajetórias singulares de vida. Estes percursos articulam sistemas subjetivos, culturais e orgânicos em um campo aberto a diversas possibilidades de agir, a seus limites e ao desconhecido. A teoria da ação simbólica de Ernst Boesch (cf. 1991, 1997, 2001), referência central para a área, propõe o entendimento da cultura como um campo de ação. O ser humano nasce e se desenvolve na cultura, transformando-a e transformando-se nela.

1.3. Uma abordagem crítica à psicologia transcultural

A edificação do conhecimento idiográfico, em que psicologia e cultura são irredutíveis está assentado em uma concepção de tipo holista em oposição ao elementarismo/atomismo (cf. Valsiner, 2002, Diriwächter & Valsiner, 2008). O holismo proposto, no entanto, não supõe o campo cultural como um espaço homogêneo e estável de relações simétricas e complementares entre seus participantes. A *Ganzheitpsychologie*, referida por autores da área, inclui, em seu campo conceitual a presença de campos desorganizados, nebulosos, para além da interdependência entre partes identificáveis do todo que as precede. É nesse sentido que o construtivismo semiótico-cultural compreende a cultura como organização sistêmica aberta à alteridades, formulando proposições teóricas sobre processos

psicológicos num esforço de generalização de processos psicossociais a partir das investigações teórico-empíricas.

O construtivismo semiótico-cultural, desse modo, vê criticamente a crescente fragmentação das pesquisas em psicologia cultural (Valsiner, 2001b) que buscam, recorrentemente, a comparação de resultados a respeito de funções psicológicas supostamente universais, mas que são previamente definidas pelo pesquisador, ao invés de se estudar como processos psicológicos, inerentemente culturais se desdobram nas relações humanas. As investigações da área compreendem que há uma diferença entre as noções de generalidade de processo e generalidade de traço ou resultado. Aqui o foco volta-se para investigação de processos psicológicos gerais, que ocorrem em cada campo cultural particular, não se concentrando na produção de comparações de traços transculturais (cf. Simão, 2008b).

As diferentes possibilidades de ação nas trajetórias de vida que se situam em campos heterogêneos no interior de uma dada cultura, são atravessadas, na terminologia dos trabalhos de Valsiner (cf. 1998, 2001a, 2007a) por balizas e canalizações. A noção de baliza denota mediadores semióticos temporários, relativamente estáveis que guiam as ações e movimentos humanos, do momento presente ao futuro imediato. Estes mediadores produzem restrições no campo infinito de possibilidades de agir, possibilitando o desenvolvimento do organismo concreto em uma determinada direção. As balizas podem canalizar as ações humanas orientando alguns percursos e criando dificuldades para outros.

Ao deslocar-se em seu mundo, com expectativas em direção a um futuro sempre nebuloso e com sua cultura pessoal, o sujeito reorganiza facetas dessa cultura. Os seus rastros no mundo reposicionam balizas e produzem novas canalizações, ou seja, os encontros sociais e os investimentos do sujeito sobre a realidade transformam as relações reconfigurando a própria realidade vivida (cf. Boesch, 1991, 2001). Boesch e Valsiner, portanto, compreendem a cultura como uma organização sistêmica complexa que situa diferentes campos de ação para seus participantes. A cultura não é uma variável independente, uma vez que não há ponto de vista possível fora da cultura. Pelo contrário, ela é o *habitat* próprio imanente ao sujeito psicológico.

As psicologias culturais de Boesch e Valsiner apresentam argumentos similares que operam uma crítica à psicologia transcultural. Valsiner (2007a) aponta alguns problemas teórico-metodológicos decorrentes da pressuposição de

homogeneidade qualitativa e estabilidade temporal das culturas e seus participantes, que não abarcam a natureza processual dos grupos e das pessoas. Boesch (cf. 1996/2007), por sua vez, discute sete problemas das abordagens transculturais, seis deles relacionados a pressupostos teórico-metodológicos. Os primeiros seis problemas da psicologia transcultural, apontados por Boesch (1996/2007) podem ser resumidos como: tomar a cultura como variável independente; supor plausível a representatividade de amostras comparativas; supor equivalência de significados dos instrumentos de medida para as diferentes culturas; não incluir as idiossincrasias pessoais dos investigadores como elemento da investigação; o fato de as especificidades dos problemas de pesquisa atenderem a demandas da cultura do pesquisador e a suposição de que as informações oferecidas pelos sujeitos se encaixam de maneira confortável com as informações requeridas pelo pesquisador.

O último problema discutido por Boesch (1996/2007) tem um caráter fortemente ético, enfatizando que o estudo psicológico de outras pessoas não deveria acontecer como se o sujeito fosse apenas fonte de dados para uma investigação supostamente bem intencionada.

Após expor essas considerações introdutórias, passarei à apresentação e discussão da metodologia adotada para o desenvolvimento do projeto de pesquisa.

2. METODOLOGIA DE PESQUISA: DE RUPTURAS EM INTERAÇÕES SOCIAIS A RUPTURAS CONCEITUAIS

O percurso de investigação, norteado pela referência ao objeto de estudo, é um dado importante no processo de construção de conhecimento dentro dos referenciais construtivistas. Trata-se, justamente, de explorar o processo genético, ou microgenético, em que novidades conceituais podem vir a emergir. Nesse sentido, a validade do conhecimento depende, em larga medida, da consistência caracterizada pelo detalhamento do percurso de transformação de formas prévias de entendimento, derivando, daí, processos a serem generalizados, ou seja, pretende-se a explicitação do microprocesso de desenvolvimento envolvido na emergência de *gestalts*, de novas sínteses criativas (cf. Valsiner, 2000, p. 303), com sentidos relativamente estáveis, que reduziriam o desconforto emergido como problema.

Os estudos microgenéticos possuem uma história que se remete à proposta metodológica desenvolvida por pesquisadores da segunda escola de Leipzig, denominada *Aktualgenese* (cf. Valsiner, 2002). Essa proposta visava estudar o processo de emergência psicológica do valor real a partir de potencialidades incertas ao longo do tempo. Nos Estados Unidos, Heinz Werner, tardiamente traduziu o termo do alemão para o inglês *microgenesis*, em 1956. Mais contemporaneamente, Saada-Robert (1994), propôs que os estudos microgenéticos têm como objetivo “o entendimento da construção contextualizada de conhecimento, desde muitas perspectivas: ele enfatiza o mecanismo de internalização através do estabelecimento de relações entre o processo sequencial e as intenções do sujeito (seus objetivos e significados)” (p. 63).

Os estudos microgenéticos podem ser distinguidos, do ponto de vista de seus endereçamentos. Por um lado, há estudos nos quais os sujeitos interatuantes, ou ao menos um deles, possuem um objetivo explícito previamente fixado, de modo que se analisa a trajetória de alcance desse objetivo. Por outro lado, há estudos que se voltam para situações nas quais não estão definidos, de antemão, os objetivos a serem atingidos. Eles seriam construídos e modificados ao longo do processo interativo, a depender de suas vicissitudes. Finalmente, os endereçamentos dos sujeitos em interação podem levar a aproximações e afastamentos que, por sua vez,

também atuam na mudança de significados e compreensões (cf. Saada-Robert, 1994). Daí a importância de se detalhar o percurso de investigação, de modo a sinalizar as soluções temporárias encontradas e as opções realizadas na trajetória em direção a um futuro que comporta, invariavelmente, alguma nebulosidade.

A metodologia adotada no presente trabalho, portanto, parte da compreensão de que o método significa a realidade e que o contato do pesquisador com os elementos de pesquisa perpassa transbordamentos de sentido. Ou seja, o percurso a ser apresentado contém em si fraturas que tornam inviável a elaboração de compreensões totalizantes. Por outro lado, a metodologia construtivista procura por em cena elementos geradores de tensão e que dinamizam o processo em foco, que se caracteriza como objeto de estudo.

Como explicitado na formulação do objetivo, tomei como objeto do presente estudo, as articulações e implicações da noção de perspectiva no construtivismo semiótico-cultural para a compreensão das relações eu – outro, endereçando-me ao perspectivismo ameríndio com vistas a constituir um possível campo de diálogo. A seleção desse objeto, por sua vez, está assentada em trabalhos prévios.

Ao longo da Iniciação Científica[4] e do Mestrado[5], participei de pesquisas assentadas no referencial construtivista semiótico-cultural, que consistiam numa investigação sobre as ações simbólicas dos sujeitos ao buscarem momentos de protagonismo e de reconhecimento uns pelos outros numa situação lúdica de *Role-Playing Game*[6], da qual um grupo de pessoas participava espontaneamente. Neste enquadre lúdico, em que pessoas adultas interagiam, estudei as relações intersubjetivas, focalizando o diálogo, a negociação de significados, o uso de recursos simbólicos, desassossegos e inquietações emergidas nas relações eu - outro e o papel da imaginação no preenchimento de lacunas percebidas no contexto relacional.

---

[4] Projeto intitulado “Um estudo das relações de alteridade nos jogos de representação de papéis (RPG)” (bolsa FAPESP, processo número 03/12190-7), sob orientação da professora Lívia Mathias Simão.

[5] Projeto intitulado “Alteridade e desejo em interações sociais: O caso dos jogos de Representação de Papéis (RPG)” (bolsa FAPESP, processo número 05/57436-9), sob orientação da professora Lívia Mathias Simão.

[6] *Role-Playing Games* são jogos em que os participantes propõem ações para seus personagens em um cenário de ficção socialmente compartilhado através de diálogos. As consequências dessas ações são avaliadas, em especial por um dos jogadores, que atuaria como juiz e narrador central, produzindo transformações no cenário e nos personagens imaginados em cena, criando novos problemas e demandando novas soluções.

Utilizei a noção levinasiana de desejo como referência para compreensão do esforço dos sujeitos pela continuidade da interação uns com os outros. O desejo foi, então, entendido como um movimento da subjetividade ao buscar abrigar o que a excede na direção da alteridade (Figueiredo, 2002; Simão, 2007b). No processo de investigação, examinei situações empíricas envolvendo sessões do jogo, que possuem uma dinâmica particular na construção de objetivos pelos jogadores. A dinâmica das relações eu - outro nos *Role-Playing Games* foi analisada segundo a assimetria de posições subjetivas, dialogicamente definidas. Realizei um mapeamento dessas posições e observei que, nos jogos de representação de papéis, há fruição de um mundo imaginário reduzido e presentificado no pensamento.

Para o caso estudado, argumentei que o significado essencial das construções pessoais se vincula ao endereçamento que fazem a outrem, presente ou ausente, real ou imaginário, em relação ao qual se procurava constituir um plano de compartilhamento. Dadas as diferentes posições em que os sujeitos se encontravam, cada um, necessariamente, precisava imaginar algo a respeito do outro, tomando essa imaginação como base de sua relação. Nesse processo, observei a ocorrência de desentendimentos entre os participantes, ao tentarem integrar suas perspectivas durante a interação.

A análise foi realizada com a distinção de dois planos que coexistem no campo da relação eu – outro: uma dimensão concreta de presença espaço-temporal, intersubjetiva, entre os participantes de um contexto, e uma dimensão de compartilhamento ou divergência simbólica, no âmbito da perspectiva intrassubjetiva, idealizada acerca de um determinado tema. O problema da integração entre os planos intrassubjetivos e intersubjetivos da experiência humana foi entendido como aspecto inerente ao processo comunicativo, gerador de tensões e inquietações decorrentes de rupturas de expectativas. Essas rupturas foram percebidas no escopo da análise microgenética que empreendemos naquelas pesquisas, focalizando o âmbito da tomada de decisões pelos sujeitos, semioticamente sobredeterminadas pelas situações de vida.

A sobredeterminação das ações pessoais (Valsiner & Sato, 2006), evidentes nas análises microgenéticas das investigações de Iniciação Científica e de Mestrado, por exemplo, constituem-se como problema para os estudos psicológicos, exigindo

integração de perspectivas teóricas no âmbito da cultura, dos grupos sociais e das instituições.

As investigações psicológicas, que acontecem no plano das manifestações simbólicas de uma dada população, para a qual a psicologia faz parte do cotidiano de vida das pessoas, oferecem uma série de oportunidades para reformulações conceituais, decorrentes da alteridade que sujeitos estudados em sua singularidade oferecem à área, motivando percursos de investigação.

O perspectivismo ameríndio emergiu nesse percurso como uma alteridade complexa que, por um lado, focaliza diferentes posicionamentos de agências, umas em relação às outras, por outro lado, se configura como um campo conceitual muito peculiar voltado para a teorização a respeito de processos dinâmicos presentes em relações sociais. Nesse sentido, a investigação que vinha desenvolvendo deslocou-se de uma problemática que dizia respeito ao confronto de perspectivas em relações sociais que aconteciam no bojo de uma tradição cultural, na qual os participantes da pesquisa estavam bastante adequados, para a questão da diversidade dos modos de se compreender o próprio processo relacional, desde as proposições de outra disciplina—antropologia—que se desdobram sobre expressões de coletivos ameríndios diversos.

2.1. Interdependência dialógica na relação social e construção de conhecimento

Para o construtivismo semiótico-cultural, os processos psicológicos são dinâmicos e atravessados pelas contínuas transformações e reorganizações que se dão na vida dos sujeitos. Estes, não se constituindo como mônadas exclusivamente encerradas em si, invariavelmente realizam trocas de natureza dialógica com o ambiente, ao entrarem em contato com o que é diverso de si e também desconhecido. Nessas trocas, os sujeitos ativos não apenas saem transformados, mas também modificam o contexto em que se encontram. O foco de estudos, portanto, se volta para o processo de desenvolvimento singular, que se dá nas interações eu - outro, desdobrando-se do espaço sociocultural, ao mesmo tempo em

que o compondo (cf. Simão, 2005, 2008). O trabalho de reorganização que enseja mudanças, ou seja, a emergência de novidades e a constituição de estabilidades nas relações do sujeito com o mundo, é especialmente caro aos estudos dessa abordagem, ao debruçarem-se sobre fenômenos inerentes ao processo comunicativo.

De acordo com Marková (1997, 2000, 2003, 2003/2006), a abordagem dialógica possui ferramentas adequadas para a investigação do processo intersubjetivo de mudança. Parte-se do pressuposto de que Eu, Outro e Mundo não podem ser concebidos como se um fosse separado do outro, mas, pelo contrário, eles viriam à existência em concomitância. Não se trata, contudo, de um todo indistinto. A totalidade da experiência pode se desdobrar em partes que se articulam, tal como o fenômeno perceptivo descrito pelos teóricos da *Gestalt* (cf. Engelmann, 2002). A metáfora da relação figura-fundo, revisitada no construtivismo semiótico-cultural (cf. Simão, 2004), foi proposta por Herbst (1995) para compreender o fenômeno dialógico e a tensão que existe na fronteira da relação eu - outro. De fato, para os gestaltistas, a percepção de qualquer figura implica seu destaque em relação a um fundo. A tensão existente na fronteira entre a figura e o fundo se estabilizaria, potencialmente, em uma forma com significado. De modo semelhante, no dialogismo, toda expressão (figura) tem como fundo o contexto extraverbal e os outros a quem se endereça o conteúdo expressivo (cf. Bakhtin, 1979/1992). Além disso, toda fala emerge como resposta a expressões pré-existentes no elo comunicativo, bem como se configura como perspectiva pessoal daquele que a pronuncia. É, portanto, menos no conteúdo ou na forma, que na tensão entre eu e outro, que o significado da fala/expressão pode emergir.

As relações sociais humanas, dialógicas, possuem natureza semiaberta. As trajetórias dos diferentes sistemas expressivos acontecem em meio a uma dinâmica funcional e estrutural que não é plenamente inteligível para seus participantes. A fronteira entre os sujeitos falantes é nebulosa, o futuro imprevisível e o passado ressignificado em função das experiências atuais do sujeito e de seu desejo (cf. Valsiner, 1998).

A psicologia cultural, portanto, procura trabalhar com a noção de separação inclusiva entre elementos, concebidos em sua interdependência, em meio a outros (cf. Simão e Valsiner, 2007). Este paradigma se opõe às abordagens mecanicistas,

que tomam os elementos singulares como entidades estritas ou destacadas do todo e propõem a articulação destes segundo relações de causa e efeito.

Considerando a natureza semiaberta dos sistemas psicológicos e as trajetórias pessoais irreversíveis no tempo (cf. Valsiner, 2001), a imprevisibilidade do futuro é, portanto, condição inerente à experiência no mundo da vida (cf. Schutz & Luckmann, 1973) e ao ajuste de perspectivas entre eu e outro. À imprevisibilidade do futuro se agrega a impossibilidade de se prever as ações de outrem, dados os limites que uma pessoa encontra no caso de tentar colocar-se integralmente no lugar de outra. Ao tentar se relacionar com a alteridade e construir conhecimento a partir dessa relação, as pessoas fazem, inevitavelmente, uso de suas pré-concepções, que potencialmente poderão ser modificadas em função do contato. A hermenêutica gadameriana fundamenta filosoficamente esse processo.

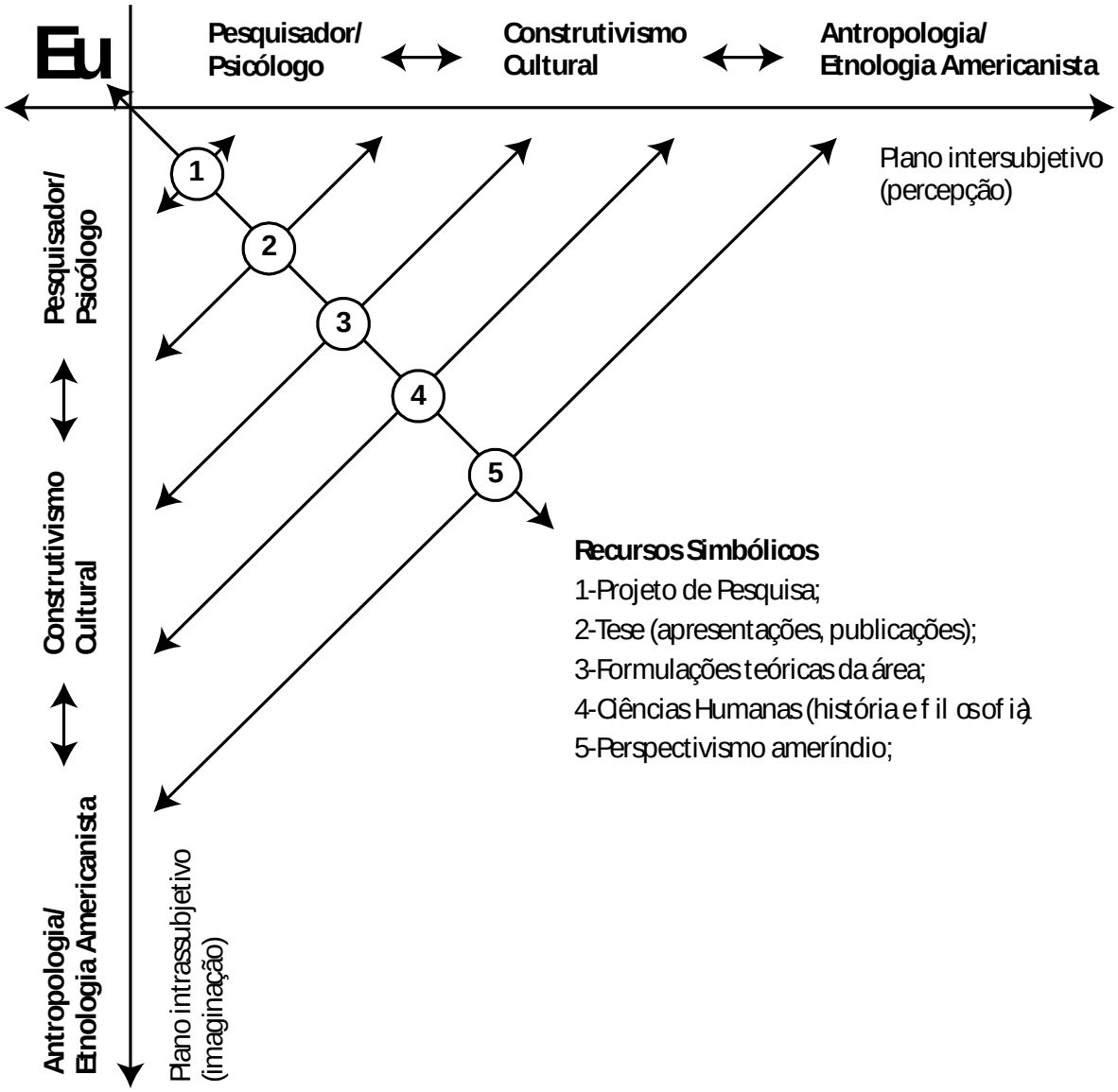
Gadamer propõe que ao procurarmos conhecer o mundo, o fazemos a partir de nossas pré-concepções, ou seja, dos conceitos com os quais nos formamos na tradição (ou cultura) sobre o que é a realidade e como são as pessoas. Entretanto, para que se possa chegar a conhecer algo do outro, é fundamental que os participantes de uma relação possam transformar algumas de suas pré-concepções. Não se trata de abrir mão das pré-concepções, mas de reconhecer a diferença do outro e se interessar por buscar construir juntos conhecimentos sobre si, sobre o outro e sobre o mundo (cf. Gadamer, 1959/1997; Taylor, C. 2002). De maneira sucinta, podemos dizer que a coconstrução resultante desse processo é o que Gadamer propõe como “fusão de horizontes”. A fusão, contudo, nunca será plenamente alcançada, uma vez que cada participante da interação mantém sua singularidade e seu ponto de vista sobre o conteúdo simbólico coconstruído.

O processo transformacional mútuo, nesse sentido, conserva diferenças entre seus participantes. Esse modo de descrição sobre a dinâmica das relações sociais pode ser usado no entendimento de diálogos, nos quais os falantes levam em conta suas diferenças e se esforçam para construírem um “lugar comum”, lugar que pode ser pensado como o de um compartilhamento intersubjetivo. O fato de os interatuantes se esforçarem para coconstruírem o ambiente a partir de suas diferenças torna evidente um desejo, na acepção de Lévinas (cf. 1961/1980), que envolve não apenas a tentativa de compreender, mas fundamentalmente, a de aproximar-se do outro de modo a convidá-lo à expressão de sua singularidade.

Conhecer o outro, portanto, implica transformar-se a si mesmo. Aquele que busca conhecer, conforme explicitado no texto, o faz desde a sua perspectiva (cultural, teórica, corpórea). Ao tentar elaborar as experiências com o que lhe é diferente, estranho, inquietante cada um pode transformar os recursos simbólicos que possui (cf. Simão, 2003; Zittoun, Duveen, Gillespe, Invision, & Psaltis, 2003; Zittoun, 2006), levando, potencialmente, à construção de novidades significativas que ampliem as possibilidades de abarcamento simbólico de alteridades diversas.

2.2. Dialogismo aplicado à pesquisa na interface entre construtivismo semiótico-cultural e perspectivismo ameríndio

Procurei produzir um campo de trocas dialógicas ao trabalhar na matriz conceitual construtivista, com uma proposta de cunho hermenêutico caracterizada pela disponibilidade de abertura a questões antropológicas oriundas do perspectivismo ameríndio em antropologia. Baseado no modelo de compreensão das relações dialógicas no mundo da vida, desenvolvido na investigação de relações sociais ao longo do Mestrado, elaborei, para este trabalho, uma sistematização do campo relacional proposto no objetivo da presente pesquisa. Essa elaboração se constitui como possibilidade de generalização de um modelo prévio que, se estabelece como ponto de partida para um novo trabalho.



Quadro 1: Circunstanciação dialógica das relações eu - eu e eu - outro no âmbito de uma possível articulação entre Construtivismo Semiótico-Cultural, em psicologia, e Perspectivismo Ameríndio, em antropologia.

O Quadro 01 sintetiza a metodologia de pesquisa que adotei para conduzir o diálogo entre as instâncias que foram objeto de análise ao logo da pesquisa. Em primeiro lugar o quadro articula dois planos de relação entre o pesquisador e seu objeto (ou seus sujeitos) de estudo. Na linha horizontal, está um plano que nomeei de intersubjetivo. No presente caso, este plano corresponderia à relação que estabeleci com o material de pesquisa. Trata-se, portanto, da minha relação concreta, enquanto pesquisador, com os textos construtivistas, antropológicos e etnográficos, contato com profissionais da área, professores, orientadores etc. Isso se vincula à percepção do pesquisador a respeito de como psicologia e antropologia estão relacionadas.

Na linha vertical está indicado o plano intrassubjetivo. Trata-se da maneira como o pesquisador/profissional organiza as ideias, imaginando possibilidades de articulação, aceitando algumas, rejeitando outras, chegando a suas conclusões particulares. Do entrecruzamento entre aquilo que se percebe como 'sendo' e aquilo que imagina que 'poderia ser' (cf. Zittoun, 2006), ou ainda, da diferença que há entre o que é e o que deveria ser (cf. Boesch, 1991), de acordo com os interesses de uma pessoa (nesse caso, o psicólogo, pesquisador), poderia haver uma elaboração simbólica da experiência, construindo ou transformando elementos simbólicos prévios.

Para a presente pesquisa, especificamente, identifiquei cinco recursos simbólicos que seriam transformados ou construídos a partir das relações estabelecidas. O primeiro deles é o projeto de pesquisa, que se constitui a partir do interesse pessoal diante de um problema social que o pesquisador/psicólogo tanto percebe no mundo, quanto se deixa afetar por ele. Nesse sentido, o projeto inicial visava produzir um diálogo teórico a respeito das noções de perspectiva no construtivismo semiótico-cultural e no perspectivismo ameríndio. Noções que supunha indicadoras de diferenças conceituais entre as áreas, ao mesmo tempo em que apontavam para possibilidades de articulação nos âmbitos teóricos e metateóricos.

O prosseguimento dos estudos levou à produção de uma síntese temporária de ideias e de suas possíveis aproximações com o perspectivismo ameríndio. Como indicado no item 2 do Quadro 01, essa síntese articula soluções temporárias encontradas na literatura das áreas, com a esperada produção do texto da Tese, dentre outros. Cabe lembrar que as soluções criadas e textualmente apresentadas são sempre circunstanciais: os recursos simbólicos "resolvem" o problema diminuindo a tensão gerada por ele, mas também produzem novos problemas e tensões a serem resolvidas.

O processo de identificação do problema e proposição de uma saída temporária exige o engajamento sobre proposições teóricas da área (item 3), visitando os textos e pensando-os. Dentre as proposições do construtivismo semiótico-cultural, pertinentes a esse projeto, encontra-se a noção de desenvolvimento psicológico no tecido cultural. A esse respeito, podem ser encontradas, em diversos autores da área, reflexões sobre a inter-relação subjetividade e cultura (cf. Bathia e Stam, 2005; Cornejo, 2007; Josephs, 2002;

Toomela, 1996, entre outros e também diversos textos de Valsiner e Boesch, dos quais muitos se encontram recorrentemente citados aqui). Em tais reflexões, a questão da heterogeneidade cultural tem implicações para a noção de identidade pessoal/cultural.

Voltando ao quadro de referência apresentado, destaco no item 4 que também se estará trabalhando na fronteira entre duas áreas do saber. De um lado está a psicologia construtivista; de outro lado, um campo de estudos sobre coletivos sociais orientados por sistemas mitológicos e cosmológicos supostamente muito diferentes daqueles com que a psicologia costuma lidar. Esses estudos encontram elos prévios que os vincula porque psicologia e antropologia emergiram como área do conhecimento dentro do campo das ciências, e mais propriamente das Humanidades. Conforme mencionamos em “uma história de convergências e divergências”, interfaces entre psicologia, antropologia e a pesquisa etnográfica remontam, conforme assinalei na introdução, pelo menos às origens da psicologia enquanto um campo específico do saber, para não irmos tão longe do ponto de vista histórico, o que escapa aos propósitos da presente discussão.

A inclusão da teoria antropológica do perspectivismo ameríndio (item 5), no campo das reflexões do presente trabalho tem por alvo explorar de que maneira a noção de perspectiva vem sendo trabalhada na antropologia, enquanto uma tentativa de compreender problemas postos por cosmologias dos povos autóctones da Amazônia (Viveiros de Castro, 2002/2006). A teoria do “perspectivismo ameríndio” propõe, dentre outras coisas, que de acordo com as cosmologias amazônicas, qualquer ser que ocupe um ponto de vista de referência se encontra na posição de sujeito e é apreendido na condição de humanidade. A condição de humanidade pode ser conferida a seres que seriam de outras espécies, segundo a ótica de um estrangeiro. Essa teoria vem sendo formulada por pesquisadores do Museu Nacional (Rio de Janeiro) ao investigarem o modo como as populações indígenas das terras baixas sul-americanas concebem o que é ser humano, enfatizando as maneiras como elas constroem suas identidades e a alteridade.

O aporte à antropologia que realize aqui se apoia no interesse interdisciplinar do construtivismo semiótico-cultural em psicologia. O contato com a outra disciplina, por sua vez, demanda cuidado para que não reduza conceitos de uma área diferente àqueles com os quais recorrentemente se está habituado a trabalhar. O reconhecimento das diferenças do ponto de vista da *outra abordagem* é o que

permite abduzir dimensões compartilháveis e não compartilháveis entre as áreas do conhecimento. Tendo em vista a existência de aproximações potenciais entre psicologia cultural e etnologia americanista, por serem propostas dentro do campo das ciências humanas que se voltam para a diversidade, concebemos que cada uma delas se situa em matrizes metateóricas diferentes. Tomamos essa diferença, contudo, como base para a pertinência de se propor um novo diálogo entre psicologia e antropologia, para além do que já vinha sendo feito, por exemplo, no que diz respeito aos estruturalismos.

Nesse sentido, Jahoda (1982) compara o papel de Lévi-Strauss para a antropologia moderna ao que Piaget ocupa na psicologia, sendo ambos os pesquisadores estruturalistas, cada um à sua maneira:

> [...] Lévi-Strauss concebe a antropologia como sendo enraizada na psicologia, em um sentido importante. Enquanto ele trabalha em um nível coletivo, as estruturas que ele reconhece estão localizadas em mentes individuais. Essas estruturas são ditas resultados de processos binários e combinatórios biologicamente determinados, que organiza todo fenômeno biológico, mental e cultural (p. 214).

Para Lévi-Strauss, os determinantes do fenômeno social só poderiam ser descobertos a partir da redução dos dados complexos a estruturas elementares, que seriam, em última instância, mentais, dado que os fenômenos sociais não passam de sistemas de ideias objetivados (cf. Jahoda, 1982). Essa objetivação estaria baseada em estruturas psíquicas inconscientes. Sendo o dialogo entre psicologia e antropologia profícuo do ponto de vista estruturalista, poderiam essas áreas dialogarem no que diz respeito aos perspectivismos? Pretendo, mais adiante no texto, explorar a viabilidade dessa proposta, através de uma exposição seletiva de pontos de tensão entre as áreas, desdobrando daí considerações a respeito das relações sociais que poderão instrumentalizar o olhar do psicólogo na interpretação de fenômenos que emergem em sua prática de pesquisa e profissional.

2.3. Procedimentos ou operacionalização da tarefa

A análise e discussão das informações obtidas através da leitura de textos ligados ao construtivismo semiótico-cultural e às etnologias americanistas se

processou como um exercício de exploração de referências bibliográficas que, no primeiro momento, tinha o objetivo de resgatar os fundamentos histórico-filosóficos da noção de perspectiva em psicologia e antropologia. Num segundo momento, contudo, passei a especular possíveis implicações da noção de perspectiva em antropologia para a compreensão de relações eu – outro tal qual eram concebidas no âmbito psicológico. Busquei, por fim, sistematizar as ideias exploradas em um modelo geral que pudesse ser utilizado na compreensão de outros fenômenos psicosociais. A construção e a modificação desses modelos, por sua vez, estiveram assentadas na liberdade do pesquisador ao se relacionar ativamente com os conteúdos, tomando decisões ao longo do percurso. Essa liberdade, contudo, não era absoluta, mas restringida pelos limites impostos pelos conteúdos com os quais entrava em contato.

A noção de indeterminação restringida (cf. Valsiner, 1998), diz respeito ao processo de transformações implicado na "contínua construção e reconstrução de balizas sobre o fluxo da conduta em qualquer contexto correspondente" (p. 3). O desenvolvimento psicológico, nessa abordagem, é considerado indeterminado, sendo possível a emergência de novidades dentro dos limites pautados por uma dada situação:

> Quando a noção de indeterminação restringida foi introduzida, pretendia-se que ela fosse um instrumento conceitual que superasse a oposição entre determinação e indeterminação que molestava os universos conceituais dos psicólogos (Fogel, Lyra, e Valsiner, 1996). A noção especificava que "zonas" de indeterminação, determinação e ambiguidades coexistem na regulação de um processo de desenvolvimento. Em outras palavras, o universo dos fenômenos do desenvolvimento é heterogêneo em relação ao grau de determinação. Em algumas parte o campo é—mesmo se temporariamente—rigidamente determinado, enquanto partes adjacentes da organização atual de desenvolvimento pode ser ambíguas [...] O mesmo princípio de indeterminação restringida se aplica ao nível dos eventos microgenéticos (cf. Branco & Valsiner, 1997), e o processo comunicativo pode ser visto como carregando em si uma "aleatoriedade restringida" (Weissert, 1995) (Valsiner, 1998, pp. 50-51)

Desse modo, a construção de conhecimento está assentada na possibilidade de tornar consistente uma articulação em pauta, fazendo emergir um sentido compartilhável a respeito do objeto de investigação. No caso presente, tomei como objeto as articulações e implicações da noção de perspectiva para a compreensão das relações eu - outro. Esperava-se, com esse tipo de abordagem, poder contribuir para o adensamento da discussão sobre a noção de cultura no construtivismo

semiótico-cultural, aprofundar as possibilidades de síntese interdisciplinar envolvendo psicologia e antropologia, promover reflexões concernentes à inter-relação sujeito-cultura e às ações simbólicas viabilizadas por experiências de vida em diferentes campos socialmente significativos. Nesse sentido, a trajetória deste trabalho não visa comparar diferentes culturas, ou áreas do saber, em torno de noções pré-estabelecidas de perspectiva, mas refletir sobre as implicações dessa noção para a compreensão psicológica de trajetórias de vidas.

Neste trabalho, a possibilidade de se generalizar um modelo para a compreensão das relações sociais demanda a inclusão da perspectiva pessoal do pesquisador, desde suas opções teórico-metodológicas até suas crenças, valores, preocupações éticas, etc. como evidência empírica do conhecimento produzido, num processo em que abduz das particularidades dos eventos sociais e culturais, um conhecimento geral de tipo inclusivo, vinculado à sua perspectiva (Valsiner, 2001a). Parte-se da compreensão de que, na produção de um conhecimento geral, o pesquisador precisa ser incluído como parte integrante e construtora da realidade estudada. Considera-se que os pesquisadores, construtores privilegiados do conhecimento psicológico, estão, desde o princípio, culturalmente posicionados, dispondo-se dos elementos culturais para a produção de conhecimento (Boesch, 2001; 2007 Duran, 1999; 2004; Simão, 1989; 2007a, Valsiner, 1994; 1995; 2001a). As possibilidades de emergência de um plano de inteligibilidade se situam, por sua vez, na fronteira da relação entre os participantes de um encontro específico, cada participante tendo cultivado (no sentido de cultura apontado por Valsiner e Boesch), ou formado, na acepção de Gadamer (cf. Taylor, C. 2002), seu ponto de vista próprio.

Assim, estando o pesquisador na posição de construtor privilegiado do conhecimento psicológico, é também um membro da cultura, faz uso de seus elementos simbólicos na explicitação do saber que busca produzir (Boesch, 2001; 2007; Simão, 1989, 2007a; Valsiner, 1994; 1995; 2001a).

A fronteira da relação eu - outro, no construtivismo semiótico-cultural, é compreendida como mediação simbólica que, no transcorrer das ações humanas, produz tensão e suscita o movimento interativo. Consequentemente, transformações que se dão em um sujeito—por exemplo, no pesquisador—levam a transformações no objeto de investigação e/ou nos sujeitos que participam da mesma. Entra em jogo um trabalho hermenêutico em que pré-concepções e antecipações de sentido

regidas por expectativas podem ser retificadas, quando há demanda do objeto a ser compreendido e disponibilidade para perceber e atender a essas demandas (cf. Taylor, C. 2002; Simão, 2005; 2008). Consequentemente, a atividade interativa do pesquisador, com os outros e com o mundo, tem implicações ético-científicas. A construção de conhecimento e seus desdobramentos para o campo psicológico das relações eu - outro demandam um exercício de trânsito entre diferentes perspectivas simultâneas, que participam do espaço relacional em que se encontra posicionado.

Assim, aproximar-se da experiência humana segundo o referencial epistemológico do construtivismo semiótico-cultural, portanto, enseja a compreensão de que a realidade da experiência é constituída pelo próprio processo de investigação. Nesse sentido as chamadas questões metodológicas são oriundas da atividade construtiva do pesquisador, a partir de determinado enfoque teórico que, de partida, recorta opções e propõe uma maneira de ver a natureza da realidade (Bettoi & Simão, 2002; Branco & Valsiner, 1997; Simão, 2007a).

Considero importante ter enfatizado aqui o aspecto de vinculação entre pesquisador e objeto (ou sujeitos) de pesquisa, inclusive porque toca diretamente a questão da perspectiva subjacente ao conhecimento produzido, tema central deste trabalho. No próximo capítulo, apresento uma sistematização a respeito da noção de perspectiva no construtivismo semiótico-cultural.

3. A NOÇÃO DE PERSPECTIVA NO CONSTRUTIVISMO SEMIÓTICO-CULTURAL

A questão da perspectiva no construtivismo semiótico-cultural se vincula, predominantemente, à investigação do problema das diferentes posições entre os sujeitos participantes de um diálogo. A tensão que pode emergir num diálogo se expressaria, nos sujeitos que se relacionam, como inquietação decorrente de ruídos, lacunas e ruptura de expectativas (cf. Simão, 2003), exigindo a modificação ativa das mensagens comunicativas recebidas do outro. A modificação realizada no diálogo está implicada em uma tentativa de integração afetivo-cognitiva das mensagens expressas (Simão, 2004). O dialogismo, por sua vez, não se identifica à noção de diálogo, no sentido extenso, mas, de acordo com Marková (cf. 2003/2006), se refere a uma epistemologia proposta para as ciências sociais e à ontologia da mente humana.

> Se o *Alter-Ego* é uma ontologia da comunicação e, por implicação, uma ontologia de mente humana, então é a dialogicidade que gera os tipos diversos de pensamento e de comunicação. Portanto, as antinomias no pensamento e na linguagem têm que ser uma expressão da dialogicidade. Elas são processos e produtos dialógicos. A dialogicidade, contudo, poderia fornecer substância para a teoria dialógica do conhecimento social, isto é, para a epistemologia dialógica.
>
> Consequentemente, a dialogicidade pode parecer um ótimo ponto de partida para a formulação da psicologia social (pp. 128-129).

O dialogismo, portanto, é uma perspectiva, um olhar ao diálogo, com desdobramentos para a compreensão das ações simbólicas humanas e para a prática do diálogo. Os discursos, por sua vez, podem diferir em seu grau de dialogicidade, de modo a se apresentarem com maior ou menor abertura ao outro. De acordo com Linell (2003, p. 226). “alguns textos são monológicos, no sentido em que eles tentam aplicar uma perspectiva autoritária acerca das coisas que tratam”. Os textos podem ser apreendidos como expressão de discursos autoritários em oposição aos discursos mais flexíveis. O discurso autoritário é compreendido, nessa abordagem, como baseado na concepção que as expressões e seus significados são fixos e não modificáveis no contato com outras vozes (Bakhtin, 2004).

Como exemplo de discurso autoritário, Bakhtin (2004) e Wertsch (1991) apontam os textos religiosos, políticos e morais, bem como possivelmente as

palavras de um pai, de adultos, de professores etc. É importante destacar que, conforme Bakhtin (2004), os discursos autoritários não podem ser representados, mas apenas transmitidos, no sentido em que só podem ser aceitos em sua completude, sem a possibilidade de negociação dialógica de aspectos de seu conteúdo.

As noções de voz e dialogismo não são compatíveis com a noção de linguagem literal. A noção de significado literal diria respeito a uma ideologia da linguagem que privilegia um ponto de vista particular da atividade comunicativa. Nos discursos dialógicos, a estrutura semântica é aberta ao encontro com outras vozes do campo polifônico em que se insere, ou seja, o tecido dialógico é sempre construído em coautoria. As relações sociais concretas, no sentido dialógico, exigem dos sujeitos em interação, modificação ativa das mensagens comunicativas a partir das expressões advindas do outro. Esse tipo de relação demanda alguma descentração do eu, que acontece quando o sujeito tenta ‘fazer o papel’ de outra pessoa.

Rommetveit (1979) aponta que a descentração implica que o sujeito assuma não apenas o ponto de vista de seu interlocutor, mas também que acredite que o interlocutor está se esforçando para entendê-lo, tanto quanto para ser entendido, integrando afetivo-cognitivamente as mensagens (Simão, 2004). Nesse sentido, ambos, sujeito e interlocutor, transcendem seus mundos individuais, um em direção ao outro. Esse processo ocorre no diálogo entre sujeitos que tentam compartilhar suas construções pessoais. Concomitantemente, desentendimentos, reparos, reiterações habitam o diálogo, pois o significado de uma expressão depende da posição dos interlocutores no contexto em que ela se desenvolve (Bakhtin, 1992; Foppa, 1995; Linell, 1995). O diálogo, portanto, demanda um esforço para que algum compartilhamento ocorra, e ele só ocorrerá se seus participantes estiverem dispostos a realizarem tal esforço.

Desse modo, a construção de perspectivas e a produção de estabilidades simbólicas são entendidas, no construtivismo semiótico-cultural, tomando a relação com outros em configurações de mútua afetação. As ações simbólicas, portanto, podem ser orientadas de modo a se constituir um mútuo ajustamento de perspectivas (Marková, 2003). A arquitetura da intersubjetividade (Rommetveit, 1979) se desenvolve com a construção de contextos que permitem a antecipação gradual daquilo que alguém deseja apresentar, balizando e canalizando premissas.

No percurso da construção de campos estáveis de simbolização o sujeito acaba por modificar o contexto e sua própria percepção. Os ajustes recíprocos de perspectivas são alcançados por uma entrada em “sintonia com a sintonia do outro” (Rommetveit, 1992, p. 22), pela qual a relação se conduz para um ponto de atenção semelhante que faz sentido desde o ponto de vista de cada interlocutor, expresso desde uma posição temporária adotada pelos participantes na comunicação.

A dualidade inerente do significado, uma vez que é coconstruído na fronteira entre eu e outro, e a noção de representação social (Valsiner, 2001b; Marková, 2006) são centrais para o construtivismo semiótico-cultural. A noção de representação não é pensada como cópia da realidade, mas como construção que organiza cognitivo - afetivamente a experiência (Duran, 2004). Representar, portanto, é uma ação simbólica que coloca algo diante dos olhos ou da mente de alguém (Marková, 2000; 2006). A noção de ação simbólica, que discutiremos mais adiante, está no cerne da psicologia cultural de Boesch (1991; 1997; 2001; Lang, 1997; Simão, 2001; Staudinger, 1997) problematiza a realidade vivida em sua dinâmica coconstrutiva. A noção de representação social tem relevante influência na compreensão de como diferentes perspectivas psicológicas se relacionam em um determinado campo social.

3.1. A diversidade de representações em um campo cultural

Concebendo que os sujeitos pertencentes a uma sociedade se apropriam das representações que constituem esse campo de maneira diferenciada, Moscovici (2000/2003) questiona “o isolamento do fluxo dos intercâmbios sociais” e o “corte de operações psíquicas” (p. 200) das análises sociológicas orientadas pela noção durkheimianas de representações coletivas. Segundo Moscovici, se as representações forem tratadas como construções totais ou fechadas, torna-se difícil a articulação dos diferentes sistemas de crenças para a compreensão da vida concreta das pessoas. Por outro lado, é preciso considerar não apenas a variedade de coletivos sociais e a variedade de sujeitos no interior de cada coletivo, como também a variabilidade que se apresenta no interior de cada processo de subjetivação, balizando e canalizando os posicionamentos de eu e de outro em um

determinado momento/situação. Moscovici (2000/2003) compreende que as diferentes representações, em interação acabam por se hibridizarem na construção de referências acerca de um objeto.

A representação social de um objeto, portanto, será uma construção temporária oriunda da negociação entre pessoas diferentemente posicionadas em relação ao objeto. Marková (2003/2006, p. 213) sistematizou a o esquema da noção de representação social desenvolvida por Moscovici, situando-a como caracterizadora de um campo de tensões dialógicas entre ego, alter e objeto (representação social). Sendo o objeto sempre concebido por um sujeito em uma determinada situação social, a distinção clássica entre natureza e cultura torna-se artificial, na medida em que o significado que cada *coisa* da natureza pode assumir é inerentemente cultural.

De maneira convergente, para Ernst Boesch (1991), o ambiente objetivo é, ao mesmo tempo, biogeográfico e representacional - simbólico, ou seja, o mundo é estruturado pela ação individual que se volta para os objetos já existentes em uma dinâmica de atração, repulsão e possíveis transformações. Pensamento e realidade estão em contínua interação na construção das diferentes concepções de sujeito e de objeto.

Os construtivismos, de uma maneira geral, concebem que conhecimento e realidade divergem tanto na origem quanto no destino, ou seja, “(...) o “bom” conhecimento não é aquele que revela a verdadeira realidade, mas que constrói uma “realidade” em que viver é viável” (p. 133). Nesse sentido, em convergência com fenomenologia husserliana, alguns construtivismos põem em “suspenso” a realidade, afirmando que os sujeitos apenas têm acesso à experiência fenomenológica. Os sujeitos estariam situados em um mesmo plano ontológico, incognoscível, no qual conhecer é organizar a experiência a partir da configuração de uma “realidade” (com aspas) para um sujeito específico (Duran, 2004). O critério de consistência e viabilidade de uma determinada configuração ou conhecimento é intersubjetivo, assentado na cultura, com especial valor conferido à linguagem.

Essa matriz psicológica problematiza, portanto, o estatuto da cultura como variável independente (Boesch, 1996/2007) enfatizando a variedade interindividual e intraindividual da existência cultural humana (Valsiner, 2001a, 2001b). Na concepção de Boesch (cf. 2001), a cultura é entendida como um sistema de referências em relação ao qual a história pessoal se desdobra como um conjunto de

ações desenvolvidas no campo social, que repercutem no desenvolvimento individual e coletivo (cf. Boesch, 1992/2007). No campo cultural, as ações simbólicas, incluindo as interações verbais (cf. Simão, 2001), promovem o confronto com diferentes visões de mundo que se organizam segundo possibilidades e limites, balizas e canalizações (cf. Valsiner, 1998) que se transformam com a interação.

O entendimento da ação simbólica/cultural demanda, desde a perspectiva aqui adotada, a coordenação de dois níveis de análise. Um deles é o nível estrutural, no qual podemos perceber certa estabilidade nas maneiras como grupos de pessoas agem e como elas justificam ou compreendem suas próprias ações—dão sentido a ela: os estereótipos, por exemplo, podem ser entendidos como expressão exagerada dos padrões estruturados de uma cultura. O segundo nível de análise é chamado processual, segundo o qual se concebe que cada indivíduo de uma cultura seleciona ativamente aspectos dela, segundo suas necessidades e desejos, ainda que, em grande medida, de modo pré-reflexivo. Ou seja, há elementos simbólicos identificáveis na tradição de uma cultura que passam a fazer parte da vida da pessoa e há outros elementos que são irrelevantes, recusados ou esquecidos. O âmbito processual é voltado para as possibilidades de ação que as pessoas encontram em um campo cultural estruturado, que leva a modificações nesse campo.

Desse modo, a noção de estrutura se liga a construções psicológicas que alguém realiza sobre o ambiente, ao sistematizar um conjunto de experiências; já a dinâmica processual está relacionada a ações que têm lugar em experiências fenomenológicas individuais no mundo da vida.

As articulações sistêmicas das trajetórias de vida, portanto, situam-se entre os níveis estruturais e processuais de análise do desenvolvimento humano (cf. Boesch, 1991, 1997, 2001; Valsiner, 1999, 2001b, 2007a). Considerando que há bidirecionalidade e interdependência entre estes níveis, a opção epistemológica para pensá-los é a do dialogismo (cf. Marková, 2006), em oposição aos paradigmas fundacionistas e monologistas.

3.2. A alteridade no construtivismo semiótico-cultural

A questão do eu e do outro, do *self*, ou da subjetividade, no construtivismo semiótico-cultural, está assentada em bases filosóficas oriundas de filosofias pós-husserlianas que rompem com o solipsismo e com a noção de uma consciência autofundante, assentada na ideia cartesiana de que “penso logo existo”. As tradições filosóficas de Merleau-Ponty, Lévinas e Mead, que influenciam fortemente o pensamento da área, questionam o primado da consciência e a metafísica da presença—enquanto possibilidade ou esforço para se representar com clareza a totalidade das experiências humanas (cf. Figueiredo, 2002). Ao invés disso, esses filósofos convergem no sentido de indicar que o significado de cada coisa do mundo—inclusive o de si mesmo—constitui-se em complexa relação com o significado atribuído pelos outros.

Parte-se do entendimento segundo o qual a subjetividade se constitui a partir das dinâmicas de sociais e está sujeita a contínuas torções e transformações. Crossley é um autor que sintetiza bem a noção de subjetividade presente no construtivismo semiótico-cultural: a) a subjetividade não é matéria privada do mundo interno, mas é pública e intersubjetiva; b) a subjetividade consiste em uma abertura e um engajamento em relação à alteridade, que se realiza de modo pré-reflexivo, em vez de em uma experiência e objetivação dela; c) a ação humana, particularmente a fala, assume necessariamente uma forma socialmente instituída, a qual é essencial para seu significado; d) muito da experiência e da ação humana surge das situações dialógicas, ou de sistemas, que são irredutíveis aos sujeitos humanos individuais.

Desse modo, “[...] tomados conjuntamente, esses quatro pontos nos permitem conceitualizar a intersubjetividade como um inter-mundo irredutível de significados compartilhados e compreender a subjetividade humana como necessariamente intersubjetiva” (Crossley, 1996, p.24). Afirmar que a subjetividade humana é intersubjetiva implica conceber que o sujeito comporta, em si, conflitos e lacunas, dado que é atravessado pela diversidade de formas simbólicas, com múltiplos endereçamentos, convergentes e/ou divergentes. Ou seja, a subjetividade é sempre referida a outras subjetividades, que coexistem no campo psicológico de tensões dinâmicas. A expressão que alguém produz em um determinado momento, portanto, é apenas parte de um conjunto maior de referências de uma cadeia expressiva mais

ampla. Adicionalmente, a gênese do sentido se vincula a uma realidade transverbal imanente os sujeitos falantes.

Marková (cf. 2003/2006) distingue a existência de processos dialógicos que ocorrem na relação com os outros da realidade exterior do sujeito daqueles que ocorrem com os outros internalizados. Os diálogos intrassubjetivos, possíveis a partir da internalização de vozes sociais e da apropriação de determinados aspectos dos mitos de uma dada cultura (cf. Boesch, 1991), não são necessariamente acompanhados por quem observa o sujeito de fora. Eles estabelecem uma distância na relação eu - outro que demanda um tipo de projeção imaginária sobre o impacto de si na relação com o ambiente circundante. Desse modo, as possibilidades de conhecimento do mundo, e a própria natureza deste, ganha sentido segundo a apresentação de seus elementos, originariamente realizada, em grande medida, pelos cuidadores, aos quais a subjetividade emergente é capaz de responder. Os cuidadores seriam, nesse caso, um terceiro termo do qual temos vestígio no ato simbólico contemporâneo de alguém.

A articulação da noção de terceiro de maneira convergente a proposta de dissolução da dicotomia sujeito-objeto encontra fundamentação filosófica na obra de Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo lituano herdeiro da tradição fenomenológica de Husserl. Ele discute o papel da noção de terceiro na significação das coisas do mundo:

> O mundo da percepção manifesta um rosto: as coisas nos afetam como possuídas por outrem […] As coisas, como coisas, têm sua independência primeira do fato de não me pertencerem—e elas não me pertencem, porque estou em relação com homens dos quais elas vêm. Por isso, a relação do eu com a totalidade é uma relação com os seres humanos dos quais reconheço o rosto (Lévinas, 1954/2004, p. 39).

Lévinas (cf. 1954/2004, 1961/1980, 1964/1991) argumenta filosoficamente que a dimensão ética da relação entre os seres humanos precede a ontologia e a epistemologia, uma vez que o mundo que nos é dado é um mundo que se construiu e que tem sentido para aqueles que o habitam/habitaram previamente. O ser humano nasce e se desenvolve em um tecido social repleto de significados conferidos por outrem, por um terceiro termo, ao qual poderá responder uma vez afetado por ele. Os traços culturais de uma rede de relações humanas são vestígios das ações/do trabalho de gestação de pessoas ao se viabilizar a apresentação de um mundo convidativo à expressão do outro. A expressão do outro em sua

singularidade pode romper expectativas levando a experiências inquietantes e potencialmente transformadoras (cf. Simão, 2003, 2007). Entretanto, no seio dessas relações, recusas ao acolhimento de outrem e/ou ao reconhecimento da diferença podem se fazer presentes, levando a experiências de opressão. Sendo cada sujeito tão singular e as trajetórias de vida idiossincráticas, como é possível construir um conhecimento geral?

Do ponto de vista da epistemologia dialógica adotada pelo construtivismo semiótico-cultural, a construção de conhecimento implica criação de um discurso original que não se identifica por correspondência ao objeto de análise. Pelo contrário, conforme discute Bakhtin, o pensamento, seja ele filosófico, artístico ou científico "nasce e forma-se em interação e luta com o pensamento alheio" (Bakhtin, 1979/1992, p. 317). A relação eu-outro, para Bakhtin (1992), caracteriza a principal distinção entre ciências humanas e ciências exatas:

> As ciências exatas são uma forma monológica de conhecimento: o intelecto contempla uma coisa e pronuncia-se sobre ela. Há um único sujeito: aquele que pratica o ato de cognição (de contemplação) e fala (pronuncia-se). Diante dele, há a *coisa muda*. Qualquer objeto do conhecimento (incluindo o homem) pode ser percebido e conhecido a título de coisa. Mas o sujeito como tal não pode ser percebido e estudado a título de coisa porque, como sujeito, não pode, permanecendo sujeito, ficar mudo; consequentemente, o conhecimento que se tem dele só pode ser dialógico (Bakhtin, 1992, p. 403, grifos do autor).

Nesse sentido, para o construtivismo semiótico-cultural em psicologia, a compreensão dos objetos de estudo é atravessada pela diversidade de pontos de vista, subjetivamente constituídos, que tendem a interagir no sentido de tornarem viáveis o compartilhamento de significados. É dessa maneira que cada objeto com sua existência particular está, ao mesmo tempo, aberto a generalizações: conferindo consistência e promovendo a manutenção de uma ordem inteligível na interação com os outros (cf. Boesch, 1991), sem, no entanto buscar uma correspondência que silencie outras possibilidades de se compreender o fenômeno (cf. discussão sobre o experimento científico, Stengers, 1992). Overton (1997) argumenta que Boesch é um autor que dissolve a dicotomia sujeito-objeto, a partir de uma postura metateórica relacional - desenvolvimentista. Esta dissolução é teoricamente possível porque o significado de qualquer objeto está em constante negociação com os significados atribuídos a ele por si e pelos outros.

O corpo, por sua vez, evidencia a irredutibilidade da dualidade sujeito-objeto, na medida em que pode ser entendido como um elemento objetivo no qual se

articulam dois pontos de vista: por um lado está o sujeito que percebe o mundo através de seu próprio corpo, por outro lado estão aqueles que o enxergam de fora. Discutir a noção de corpo na psicologia cultural nos dá a oportunidade de explorar transformações subjetivas, concebendo que o sujeito, apreendido dialogicamente, percebe o mundo e age nele desde sua posição corpórea.

Incluirei, a seguir, a questão do corpo na discussão da perspectiva, como elemento mediador central na construção sensível de significados.

3.3. O corpo e a perspectiva

> […] não importava que eu, erguendo os olhos, alcançasse paisagens muito novas, quem sabe menos ásperas, não importava que eu, caminhando, me conduzisse para regiões cada vez mais afastadas, pois haveria de ouvir claramente de meus anseios um juízo rígido, era um cascalho, um osso rigoroso, desprovido de qualquer dúvida: "estamos indo sempre para casa"
> (Trecho da novela Lavoura Arcaica, Raduan Nassar, 1975/1989, pp. 35-36).

A cultura constitui um campo de possibilidades experienciais sobre a realidade que, por um lado, é generalizante, ou seja, guia a percepção dos outros e das coisas com respostas tradicionalmente dadas sobre o mundo, por outro lado, favorece ou dificulta diferentes apreensões, exigindo um esforço de descentramento, por vezes árduo, no contato com a alteridade. O sujeito não escapa de si enquanto um objeto entre outros. Nem é possível que um lugar seja pensado de maneira independente de algum sujeito que o pense. Tal pretensão transcendentalizante, de uma existência em sobrevoo sobre a realidade fixa, eterna e impessoal, só se torna real no esquecimento de quem a pretende. Portanto, o sujeito que constrói seu percurso estaria, como poeticamente afirma o escritor Raduan Nassar, sempre, de algum modo retornando para casa, ou seja, para suas próprias tradições apreendidas no seio do que lhe é familiar.

Tomo a noção de casa, também trabalhada por Boesch (1991), para discutir a ideia de fronteira, como metáfora à concepção de corpo aqui presente: a casa estaria na fronteira entre uma experiência íntima da esfera pessoal e a vida com os outros, por vezes estranhos, na ampla sociedade dos humanos.

Assim, a vida humana é organizada ao redor de um centro—o corpo—fonte de ações, raiz da identidade, em constante interação com as estruturas culturais. A

criança começa a explorar o mundo com seu corpo, inicialmente situado em um local protegido: o corpo feminino da mãe. Posteriormente, é o campo protegido da casa que ganha fundamental importância: a casa, com seus habitantes cuidadores, torna-se referência para os hábitos corporais da criança e das maneiras dela interagir com os outros. O universo primevo de sensações passa a ganhar sentido através das relações continuadas com os cuidadores que, com suas mediações simbólicas oferecem bordas delimitadoras da realidade à criança. Este processo acontece, usualmente, num lugar reservado, longe das variações abruptas da exterioridade.

Em síntese: tanto casas, como corpos, estabelecem fronteiras entre interior e exterior, ao mesmo tempo em que possuem dispositivos que permitem trocas com o exterior—portas e janelas num caso, ouvidos, nariz, mãos etc., em outro caso. Adicionalmente, corpos como casas estabelecem áreas de reclusão segura, através das quais se fazem viáveis o estabelecimento de relações criativas com a alteridade.

Ao explorar o mundo com seu corpo o sujeito passa a se familiarizar com pessoas e lugares num processo que implica mudança (cf. Boesch, 1991). Deste modo, ao considerarmos a vida como em movimento contínuo em direção ao desconhecido futuro, sempre em alguma medida imprevisível, a construção de significados pode ser entendida como um esforço de organização daquilo que se apresenta como novo num sistema previamente configurado e aberto (cf. Valsiner, 2001, 2007a, 2007c). A organização subjetiva estaria implicada nos níveis sensíveis, de excitações e inibições, que estabelecem um campo de sensibilidade no qual generalizações posteriores podem se desenvolver. No entanto, os significados semiótico-culturais também agem recursivamente sobre o corpo, afetando suas capacidades de sentir.

Investigações em torno da questão do corpo demandam a interface do construtivismo semiótico-cultural com outras abordagens, dada a pulverização com que o tema ainda é trabalhado pelos autores do campo.

Apresentarei, a seguir, aspectos de três distintas e complexas concepções de corpo que sugerem possíveis interfaces com o campo conceitual do construtivismo semiótico-cultural. Contudo, não tenho, para o momento, o objetivo de traçar todas as implicações que uma articulação efetiva entre essas concepções exigiria.

3.3.1. O corpo na filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty

Merleau-Ponty (cf. 1945/1994, 1961/2004, 1969/2002) afirma que o corpo é o veículo do ser no mundo, sempre implicado em um estilo próprio que é a maneira do sujeito se relacionar com as coisas. A capacidade reflexiva dos corpos, por sua vez, promove um tipo de relação recursiva—do sujeito consigo mesmo—que torna possível a construção de sentidos pessoais. Uma vez que o corpo não é tomado como uma entidade estrita, separada do ambiente, há aí uma interdependência: o mundo e a subjetividade estão intricados ontologicamente na percepção—o corpo é uma coisa entre as outras coisas do mundo. A abordagem fenomenológica da percepção, na filosofia de Merleau-Ponty, enfatiza a gênese não verbal da comunicação humana. A ação expressiva que cria o significado é fundamentalmente corporal. Além disso, segundo Merleau-Ponty, é pela organização da diversidade que os sujeitos alcançam alguma integração dos sentidos: percepção, portanto, não é a soma de dados sensíveis—visual, auditivo, etc.—ao contrário, ela é um ato sinestésico que implica a construção subjetiva, originariamente pré-reflexiva, de uma *gestalt*.

Recentemente, desenvolvi um trabalho em coautoria (cf. Tardivo & Guimarães, no prelo) no qual procuramos articular algumas ideias de Merleau-Ponty com proposições de Bakhtin. Naquele trabalho, afirmamos que a filosofia de Merleau-Ponty considera que homem e mundo estão intrincados ontologicamente: “Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo, e sua coesão é a de uma coisa” (Merleau-Ponty, 2004b, p.17). O corpo é, portanto, uma coisa entre coisas. “Mas dado que se vê e se move, ele mantém as coisas em círculo ao seu redor, elas são um anexo ou prolongamento dele mesmo (...) e o mundo é feito do estofo mesmo do corpo” (Merleau-Ponty, 2004b, p. 17). O que é sentido no corpo, portanto, não é uma experiência do olhar ou da audição, mas é uma visão e uma escuta do mundo.

Finalmente, é justamente o corpo inteiro, por meio dos múltiplos sentidos, que se comunica com o mundo. Para Merleau-Ponty (2002), “o corpo é o veículo do ser no mundo” (p.161) e o estilo é o jeito de o corpo se relacionar com as coisas. Mas

não se trata apenas de um maneirismo; o que está implicado aqui é um vir a ser do sentido que, na verdade, remete-se a um escoamento de si a si. Esse escoamento pode ser entendido como sendo uma deformação coerente que caracteriza a estilização do mundo. Ou seja, ao provocar fissuras na carne do mundo, que é porosa, o corpo delineia uma perspectiva.

Merleau-Ponty (2004a, p. 71) propõe que a origem da palavra e do pensamento emergiria de um mundo do silêncio, antepredicativo. Ele mantém a ideia de linguagem articulada à dimensão do corpo: o corpo é linguagem, uma linguagem silenciosa, original. Linguagem e pensamento são, por sua vez, indissociáveis: o sujeito recria a linguagem a cada momento que fala. Merleau-Ponty (1960/1980, p. 131) compara a palavra ao gesto:

> Se a palavra for comparável a um gesto, sua relação com aquilo que está encarregada de exprimir deve ser a mesma entre aquela existente entre o gesto e o alvo visado por ele. E nossas observações sobre o funcionamento do aparelho significante já irão acarretar uma certa teoria da significação que a palavra exprime. Minha mira corporal dos meus objetos de meu ambiente é implícita e não supõe qualquer tematização, qualquer "representação" de meu corpo, nem do meio [...]

Fala e comunicação estariam ligadas ao gesto antepredicativo, ao balbucio infantil que, segundo Merleau-Ponty (1960/1980, p. 142) "a partir desse instante pode-se, pois, dizer que a criança *fala* e que em seguida só aprenderá a aplicar diversamente o princípio da fala". O gesto, enquanto expressão corporal, portanto, estiliza o mundo e dá-lhe significado, produzindo uma deformação coerente. Para Merleau-Ponty (1960/1980), o estilo é o jeito do corpo se relacionar com as coisas. Está, portanto, vinculado à noção de verdade posto que não existiriam formas originais, ideais, mas apenas deformações, ou seja, estilizações do mundo.

3.3.2. A noção de corpo na teoria do *self*-dialógico

Ao lidar com as noções de cadeia de comunicação verbal, vozes e polifonia, o dialogismo lança mão de uma metáfora auditiva, que, na teoria do *self*-dialógico (cf. Hermans, Kempen & van Loon, 1991), distingue espaços relacionais onde essas vozes entram em interação. Baseados na distinção que Willian James propõe entre *eu* e *mim*, e na metáfora polifônica de Bakhtin, Hermans, Kempen e van Loon (1992)

propõem que o eu flutua entre diferentes oposições de vozes na subjetividade, que interagem como se elas fossem personagens.

Segundo essa teoria, cada uma das vozes intrassubjetivas tem sua própria história, interagindo com as outras, num processo de perguntas e respostas, algumas vezes concordando, outras vezes discordando; tal qual a sociedade, a subjetividade pode estar envolvida em muitas consonantes e dissonantes oposições de vozes, num processo dinâmico de troca intersubjetiva. A noção de corpo encontra-se no centro dessas discussões porque, segundo Hermans, Kempen e van Loon (1992), a mente se constitui como um “espaço” no qual múltiplas vozes estão internalizadas. A subjetividade, portanto, estaria vinculada a uma referência espacial que diz respeito ao mundo vivido. O sujeito move através do espaço imaginário, ocupando diferentes posições pessoais, que dizem respeito a internalizações de conteúdos sociais experiencialmente vivenciados.

Fogel, Koeyer, Bellagamba e Bell (2002) propuseram que o *self* dialógico se desenvolve na infância (até os dezoito meses), a partir de posições que são, de início, predominantemente não – verbais e, portanto, estritamente corporais. As experiências de tendências corporais conflitivas, no percurso de desenvolvimento pessoal, passariam a se desenvolver de maneira narrativa, situando um eu internalizado e um outro de si, ou mim, subjetivamente construído como uma pessoa movendo-se no espaço imaginário, fazendo coisas que ainda não foram feitas, distanciando-se de si mesmo. Essa nova maneira de se comunicar praticamente substituiria a anterior, assentada nos fluxos corporais.

Assim, ao invés de conceberem uma continuidade entre modos de expressão desde o âmbito antepredicativo até a comunicação verbal, parece haver, nas proposições de Fogel, Koeyer, Bellagamba e Bell (2002), uma clara ruptura entre etapas mais primitivas do desenvolvimento comunicativo, estritamente corporais, e modos mais adaptados de posicionamento comunicativo, essencialmente narrativos.

3.3.3. O modelo do organismo ativo

Oppenheimer (1991) argumenta em favor de um programa de pesquisa científico que inclui contextualismo e teoria da ação sem negligenciar a natureza

orgânica do objeto de estudo. De acordo com o paradigma organísmico defendido por esse autor, o desenvolvimento é entendido como um processo dialético que envolve teses, sínteses e antíteses. Oppenheimer (1991) elaborou uma articulação de diferentes níveis sistêmicos, desde o âmbito fisiológico ao macrossocial. A noção de organismo ativo, contudo, é devedora das formulações de James Mark Baldwin (1861-1934), que desenvolveu noção de seleção orgânica, influenciando tanto a psicologia quanto a biologia de sua época.

Quase cinquenta anos após a publicação de “Sobre as origens das espécies” por Charles Darwin, Baldwin (1896) propôs a existência de processos de adaptação individuais que viabilizavam a manutenção de características funcionais adquiridas por um organismo. O organismo seria capaz de preservar características não herdadas biologicamente, aprendidas ao longo da vida, reproduzindo as mesmas para futuras gerações, e, nesse sentido, incluindo a novidade no curso da história. Esse fenômeno foi descrito como um “novo fator em evolução”, e ficou conhecido no campo das pesquisas evolucionistas como “o efeito Baldwin”. A noção de seleção orgânica pontuava que a seleção natural não determina mecanicamente a evolução das espécies, mas, ao contrário, de acordo com Baldwin “[...] a evolução não é mais biológica do que psicológica” (p. 547).

Porque os organismos são ativos em seus ambientes, as variações orgânicas não são selecionadas ao acaso. Baldwin propôs, então, uma complementação do postulado negativo da seleção natural de Darwin, que foca nas consequências sofridas pelos indivíduos que não possuem as características necessárias para a sobrevivência. A seleção orgânica concebe uma agência positiva nesse processo: o organismo que é apto a aprender pode transformar a si mesmo e a seu ambiente para criar condições que viabilizem sua própria adaptação e a inclusão dessas mudanças em seu coletivo social.

Proposições de Baldwin influenciaram fortemente o trabalho de diversos estudiosos do desenvolvimento humano, dentre eles, a obra de Vygotsky. Na direção de articular a condição orgânica com o processo social. O pesquisador russo procurou descrever como três linhas principais no desenvolvimento humano—evolutiva, histórica e ontogenética—se articulam e se transformam mutuamente (cf. Luria e Vygotsky, 1930/1996). No que diz respeito à questão da linguagem em relação ao desenvolvimento ontogenético, Vygotsky (1935/2003) já apontava a

existência de raízes antepredicativas que estariam na gênese do subsequente desenvolvimento verbal:

> O gesto é o signo visual que contém a futura escrita da criança, assim como uma semente contém um futuro carvalho. Como se tem corretamente dito, os gestos são a escrita no ar, e os signos escritos são, frequentemente, simples gestos que foram fixados (p. 142-143).

Apesar de o modelo do organismo ativo apontar a imbricação entre aspectos biológicos e culturais, há ainda um longo percurso para se compreender, em detalhes, como esse imbricamento acontece, concretamente, no âmbito da intercorporeidade. Os autores do construtivismo semiótico-cultural, até o momento, têm oferecido pouca atenção ao papel do corpo no desenvolvimento humano. Por um lado, os esforços integrativos com as ciências sociais se consumam sob a epistemologia dialógica, por outro, conexões com o aspecto substantivo da existência humana permanecem fortemente permeados pela dicotomia natureza-cultura. A abordagem hermenêutica, por sua vez, oferece um campo para interpretações dos significados culturais que se dão em um nível pré-reflexivo, antepredicativo.

A teoria da ação simbólica de Ernst Boesch se constitui como uma matriz que, em convergência com o modelo do organismo ativo (cf. Oppenheimer, 1991), desloca a questão do corpo de uma dimensão basicamente biológica para inserí-lo, através da noção de ação, em um tecido cultural que, por sua vez, também não pertence unicamente ao campo das representações simbólicas, se pensadas como separadas da substancialidade corpórea. Apresentarei com mais detalhes, a seguir, elementos fundamentais dessa teoria.

3.4. Ernst Boesch e a teoria da ação simbólica

Boesch nasceu em St. Gallen, Suíça, em 1916. Estudou psicologia no Instituto Jean Jacques Rousseau, da Universidade de Geneva, onde teve, dentre seus professores, Claparede, Piaget e Andre Rey (que orientou suas primeiras atividades de pesquisa). Iniciou sua carreira como psicólogo trabalhando em uma escola de sua cidade natal e, anos depois, realizou formação psicanalítica com

Oskar Pfister (1873-1956). Pfister foi um amigo próximo a Freud, com quem manteve correspondência por cerca de trinta anos, pioneiro na apropriação da psicanálise no âmbito da educação e na construção de uma síntese entre psicologia e religião. Embora Boesch (cf. 1992/2007, p. 206) considere que suas maiores influências no âmbito da construção teórica tenham sido a Escola de Geneva e a psicanálise, suas contribuições no campo da psicologia cultural e teoria da ação afastam-se consideravelmente das plataformas dessas escolas. Precisamente, é a partir de transformações contínuas do conhecimento previamente estruturado que Boesch (1991) entende a existência humana, cultural e histórica.

Lonner e Hayes (2007) sugerem que os conceitos-chave para o entendimento da teoria da ação simbólica de Boesch são as noções de mito, fantasma e potencial de ação. Procurarei esboçar sinteticamente esses conceitos, uma vez que recorrerei a eles na análise de caso e discussão que virão ao final do texto.

Partindo da articulação entre as dimensões estruturais e processuais da relação sujeito-cultura, no campo da constituição subjetiva, Boesch (1991) considera que os mitos culturais, passados de geração a geração, têm importância significativa enquanto reguladores das possibilidades de significação da experiência pessoal. Cada pessoa, por sua vez, se apropria dos sentidos mitológicos de uma maneira própria, construindo versões singulares dos mesmos. Tal como propõe Lévi-Strauss (1973/1983), cada expressão de um mito específico é, desde sempre, uma variação sobre uma estrutura prévia. Essas variações articulam generalidade e singularidade e conduzem à emergência de novidades. Ademais, cada cultura tem à disposição um conjunto de mitos particulares, historicamente produzidos, esquecidos ou transformados ao longo de sucessivas variações no percurso histórico. Este conjunto diferencial terá como consequência uma perceptível, ainda que nem sempre clara, distinção cultural de crenças, modos de agir e suas justificativas. Ou seja, as diferentes culturas canalizam diferentes modos de subjetivação.

Boesch concebe que os temas existenciais construídos no campo da cultura estariam ancorados em diferentes sistemas de significação que orientam avaliações e direção das ações empreendidas. Esses sistemas apresentam conflitos e soluções segundo uma dinâmica temporal expressa narrativamente, na qual os temas existenciais se articulam e fazem sentido sem a necessidade de provas objetivas (cf. Lonner & Hayes, 2007). A lógica narrativa, diferente da lógica instrumental, pode ser internamente consistente e produzir um tipo de conhecimento que não progride de

maneira linear. Nada justificaria, portanto, o privilégio de um sistema mitológico sobre outro.

Os sistemas de organização mitológicos, segundo Boesch (1991), são usados pelos sujeitos para o entendimento de suas ações no mundo. A consistência das ações são subjetivamente avaliadas em um diálogo com o passado vivido, que oferece um campo de expectativas acerca do futuro. No campo de produção de sentidos, as narrativas, rituais e mitos redundantemente contados, ou expressos em momentos significativos por pessoas importantes, canaliza as antecipações imaginadas sobre o futuro segundo processos internos, dinâmicos, subjetivos. No entanto, podem não haver correspondências entre as ações e os significados "mitológicos" porque em vez de estes determinarem estritamente as ações pessoais, funcionam como modelos de compreensão que suportam diversas apropriações pessoais dos contextos da experiência.

Diante da inevitável pertença humana a um campo cultural e da também inevitável variação nos modos de apropriação desse campo por uma pessoa específica, Boesch optou por focalizar a relação entre os temas pessoais e os múltiplos sistemas de ordenação, ao invés de priorizar um conjunto reduzido de mitos e aprofundar exaustivamente suas articulações com o processo de construção subjetiva. Sendo cada leitura de um mito uma interpretação que o transforma, o construtivismo cultural de Boesch procura descrever o que está em jogo neste processo de emergência de novidades. A noção de fantasma, desenvolvida por ele, serve como recurso descritivo da articulação entre a generalidade do mito e a especificidade das pessoas.

Os fantasmas se expressariam nas pessoas pela constituição de ideias motivadoras, objetivos privados, valores antecipatórios de expectativas e deveres (Boesch, 1991, pp. 265-268). Canalizados por um campo de ação estruturado que estabelece fronteiras e barreiras do socialmente aprovado, a identificação fantásmica leva a diferentes implicações subjetivas, em um processo de seleção e transformação pré-reflexivas ou inconscientes. Não se trata de conteúdos imaginários fantásticos representados no psiquismo de alguém, mas de temas ou valores implicados em atitudes do sujeito para a sustentação de sua integridade psicológica no contexto da experiência (Boesch, 1991, p. 124). Conforme apontou o antropólogo francês Phillipe Descola

> Admito de bom grado que a praxis de uma sociedade não poderia ser reduzida a um esquema único e que pertence à utopia uma comunidade na qual as condutas fossem regidas exclusivamente por oblação ou captura. O observador que mergulha por muito tempo em uma cultura não pode, contudo, deixar de perceber que seus membros orientam seus atos em função de um pequeno número de valores que muito frequentemente permanecem não - formulados (Descola, 1998, p. 38).

O ambiente cultural e subjetivo, portanto, se constituiria segundo tentativas de sínteses articuladoras de diferentes apropriações de estruturas e temas míticos que as embasam, presentes em um determinado momento histórico. Essas apropriações se dariam na forma de fantasmas, ou seja, sistemas organizados da experiência que podem emergir e se estabilizar em meio à percepção seletiva, transformação e integração de estruturas culturais. Este processo, por sua vez, estabelece campos de ação para os sujeitos. Estas ações estariam orientadas para o futuro.

Os potenciais de ação seriam entendidos como uma disposição do sujeito, que possui determinadas habilidades diante de uma ordenação do mundo (cf. Boesch, 1991). A experiência vivida em um determinado momento evoca antecipações na reflexão generalizante, que atuam na constituição do potencial do sujeito para se agir nesta ou naquela direção. As ações, motivadas por uma sensação de desencaixe, se guiam por uma distinção entre causa (passada) e objetivo (futuro) (Boesch, 1991, pp. 49-51). O objetivo da ação se constitui a partir da seleção de um problema, estruturação de uma solução pela articulação de actemas (subações ou ações secundárias), a assimilação de uma situação nova a ser alcançada e à excitação/motivação para sua realização. A imaginação tem um papel importante auxiliando a elaboração das ações, por exemplo, ao situar no presente um objeto ausente, visado, o qual se persegue. Como resultado da ação, o sujeito pode alcançar uma sensação de preenchimento e redução de um estado de tensão prévio, com implicações para o desenvolvimento de seu próprio potencial para novas ações.

As oportunidades e limites das ações em um determinado campo heterogeneamente constituído de balizas, canalizações, desvios, barreiras etc. levam à incorporação de ameaças imaginárias e ansiedades bem como expectativas de sucesso e prazer. A afetividade, para Boesch (1984), teria seu funcionamento segundo uma estrutura de ação baseada em fantasmas e uma orientação estética. Afetos imaginários e afetos implicados na práxis corregulam o processo ativo,

refinando o sistema organizado da experiência subjetiva (os fantasmas pessoais) com valências afetivas.

3.5. Ação, imaginação e perspectiva

Uma das formas de se conhecer o outro, desde a compreensão de autores do construtivismo semiótico-cultural, se vincula a processos empáticos, no qual um sujeito seria capaz de vivenciar em si uma experiência semelhante à de outrem (cf. Boesch, 1991). A ideia de colocar-se no lugar do outro, agindo e pensando "como se" fosse ele ou "como se" as coisas pudessem ser diferentes do que são no presente momento, se desdobra nas proposições de Valsiner (cf. 2007), que a fundamenta a partir de Baldwin. James Baldwin cunhou o termo *sembling*, do inglês *semblance*, para definir um procedimento ficcional, experiencial e seletivo que estaria na gênese da reflexividade (cf. Baldwin, 1906, p. 123). A noção de *sembling* diz respeito a um processo de imitação do objeto de conhecimento de modo a apreender suas características. Essa imitação, contudo, nunca se configura como cópia exata, mas como uma imaginação controlada, no sentido da indeterminação restringida, discutido anteriormente, que leva à construção de significados. Isto se faz por um entrelaçamento da liberdade criativa do conhecedor que se esforça para corresponder ao objeto visado.

Há, nesse processo, forte articulação das noções de imaginação, dada a opacidade do corpo de outrem e o distanciamento de suas referências intrassubjetivas em relação ao eu e de percepção do outro que se pretende imitar. Nesse sentido, a percepção fenomenológica não é algo totalmente pessoal e privado, nem se supõe a possibilidade da experiência de objetos puros. A percepção, que acontece na fronteira entre eu e mundo pode ser compreendida de acordo com o referencial dialógico de interação: sujeito e objeto da percepção são existencialmente concomitantes e configuram um campo de tensão que demanda estabilização simbólica.

Por outro lado, a imaginação, parte do exercício de *sembling*, não diz respeito a um processo meramente interno, idiossincrático e fantasioso, tampouco, é aqui entendida como um simulacro da realidade (cópia ou representação) na consciência

de alguém. A imaginação estaria fortemente vinculada ao saber constituído em experiências prévias do sujeito no mundo.

Nas considerações finais de minha dissertação de mestrado, discuti noção de imaginação a partir de algumas ideias de Sartre, que reapresentarei aqui em um novo contexto.

Em 1936, Jean-Paul Sartre (1905-1980) publicou um estudo crítico abordando a noção de imaginação em Descartes, Leibniz e Hume, e em seus herdeiros que, segundo sua avaliação, concebem a imagem como *coisa* e a consciência como “um lugar povoado de pequenos simulacros” (Prado Junior & Moutinho, 1996). Segundo Sartre (1936/1989, 1940/1996), a filosofia e a psicologia clássicas estavam vinculadas a uma concepção atomística da imaginação segundo a qual os elementos imaginados eram compreendidos como conteúdos inertes constituídos na base de conteúdos sensíveis. Sartre, por sua vez, procurou descrever o fenômeno da imaginação como um tipo particular de consciência, que se distingue da percepção.

Nas palavras de Sartre (1940/1996, p. 165) "o ato da imaginação [...] é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que desejamos, de modo que dela possamos tomar posse [...]". O ato imaginativo se distingue do perceptivo, que pode ser entendido como um ato pelo qual a consciência se põe na presença de um objeto, partilhando uma situação temporal e espacial.

Baseando-se nos instrumentos metodológicos da fenomenologia Sartre (1936/1989, 1940/1996) apresentou uma concepção de imaginação como *ato* através do qual a consciência intencional torna presente uma ausência. Seguindo esse raciocínio, como decorrência da natureza intencional da imagem mental, em todo ato imaginativo está implicado um saber, ou seja, para que alguém possa imaginar algo, que está para além de sua percepção, é preciso que saiba o que quer representar para si, ainda que intuitivamente. Assim, para Sartre (1940/1996, p. 84), “uma imagem não pode existir sem um saber que a constitua”. O ato imaginativo se orienta, portanto, por uma diferença entre o que se percebe como ‘sendo agora’ e o objeto visado.

As proposições sartrianas nos levam a pensar que a diferença entre imaginação e percepção tem como fundo uma diferença entre o que o sujeito constitui para si como valor real—o que se percebe como sendo agora—e valor

visado (virtualidade possível); essas noções são caras à teoria da ação simbólica de Boesch (1991). O psicólogo cultural propõe que o agir intencional / simbólico do ser humano se dirige ao mundo segundo referências de como o mundo é objetivamente, de modo a se alcançar novos sentidos e possibilidades de ação diante de uma dada circunstância sonhada / almejada pelo sujeito. A imaginação, para Boesch (1991), é um processo que acompanha a ação, auxiliando no planejamento (cf. p. 56). A ação parte de uma imaginação sobre o que se pretende alcançar em relação ao que se percebe como sendo agora, portanto, ação e perspectiva são intricadas em um processo de reorganização do mundo mesmo que as estruturam. O potencial de ação, por sua vez, se define pela disposição do sujeito, que avalia (ainda que, em grande medida, pré-reflexivamente) determinadas habilidades próprias diante de uma ordenação do mundo, para agir em uma ou outra direção.

As ações, entretanto, costumam encontrar resistência em sua tentativa de alcançar o ideal imaginado. As resistências podem vir a funcionar, para o sujeito, como obstáculos que exigem algum esforço para serem superados. Boesch (1991, cf. p. 103-118) aponta que as fronteiras do agir simbólico são valoradas pelo sujeito em relação à sua perspectiva, que poderá priorizar determinadas atitudes em detrimento de outras, na organização de seus objetivos.

3.6. A dinâmica coconstrução de perspectivas

As dualidades percepção-imaginação; valor real e valor visado compreendem uma dimensão de disjunção temporal: o que é (valor real) se remete ao reconhecimento da experiência por meio de uma estruturação já constituída sobre a realidade. Valsiner (2007b) opera com essas duas dimensões da experiência fenomenológica (o já estruturado, significado, e o possível) através das noções de “como É” e “como SE”. Ao focalizar o campo perceptivo, temos a experiência do mundo “como ele é”, de acordo com nossa apreensão fundada em nossos limites e possibilidades simbólicas de abarcamento da exterioridade. Ao focalizar o campo imaginativo, temos a construção de hipóteses, manipulação de diferentes possibilidades, “como se” a realidade pudesse ser diferente de tal como ela se apresenta.

Retomando a concepção sartriana, a possibilidade de imaginar implica distanciar-se da experiência vivida, posicionando um objeto ausente na consciência. O processo de manipulação intrassubjetivo de um objeto ausente, incluindo experiências vividas no passado ou experiências sonhadas para o futuro, compreende um diálogo interno, do sujeito consigo mesmo, que enseja transformações e ganhos pessoais fora do campo da percepção de outrem.

No construtivismo semiótico – cultural, a superação das lacunas na relação eu - outro, passado e futuro, se daria por meio do uso de recursos simbólicos. Os recursos simbólicos, na concepção de Zittoun, Duveen, Gillespe, Invision, & Psaltis (2003), são como que instrumentos utilizados para se agir sobre ou a partir do mundo físico, do mundo social e da realidade psíquica. O seu uso é orientado para o futuro e pode ocorrer em diferentes níveis de reflexividade. Esses autores compreendem que o uso dos recursos simbólicos, na relação eu - outro, os sujeitos podem construir os objetivos das ações. Eles são um tipo especial de baliza que oferece enquadres simbólicos temporalmente estáveis, de que o sujeito *constrói e lança mão para resolver tensões geradas por diferenças entre o que se percebe como 'sendo agora' e o alvo da ação, pautado pelo desejo de algo a vir a ser*.

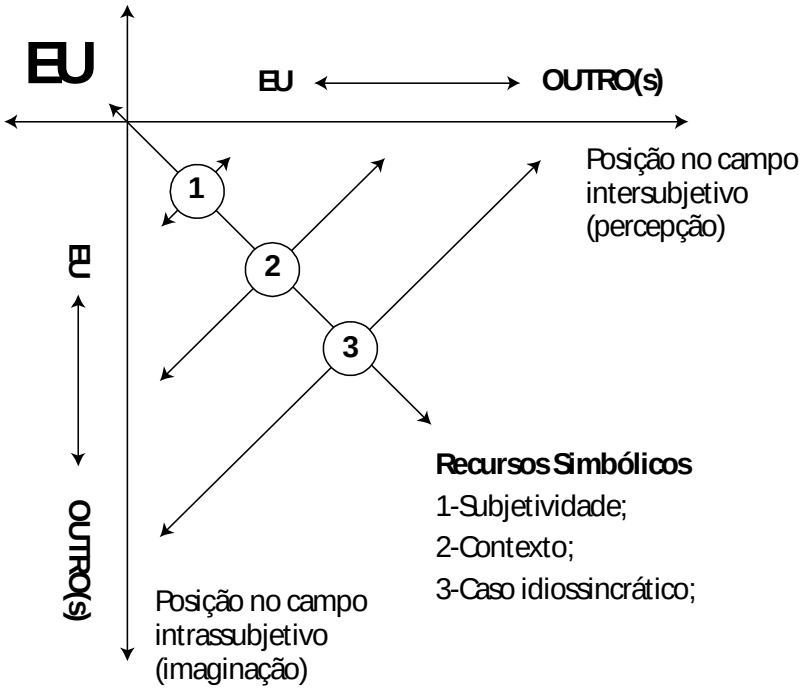
Os recursos simbólicos atuam para reorganizar o caos e a incerteza da situação presente, tal como ela se apresenta a cada sujeito em sua relação com o mundo – aí incluído o outro – sugerindo possíveis ações, gerando novos problemas e novos recursos simbólicos.

Cabe ressaltar que o uso dos recursos simbólicos ocorre na interação com o outro numa duração temporal. No processo de tentativa de integração entre as percepções e as imaginações do eu e do outro, estes dispositivos semióticos suportam a reorganização: são internalizados, modificando entendimentos de experiências e disponibilizando um reajuste a partir de novas experiências (Zittoun, Duveen, Gillespe, Invision, & Psaltis, 2003; Zittoun, 2006). Os elementos simbólicos, desse modo, são padrões estabilizados de interação e o que os torna um recurso é o fato de serem usados por alguém, com determinado objetivo no contexto de uma transição. Esse processo resulta numa recontextualização significativa do próprio recurso, possibilitando o direcionamento de problemas abertos por rupturas e sua resolução.

Os recursos simbólicos produzidos e externalizados ficam vinculados à pessoa que os produziu, tornando-se veículos que, dentre outras características,

identificam quem o produtor é. Desse modo, o outro apercebe, momentaneamente, a identidade do interlocutor, que se vê, por isso, engajado em uma constante negociação da sua própria identidade coconstruída. Os significados produzidos por alguém necessariamente excedem o produtor, produzindo dissonâncias em relação à sua compreensão do recurso simbólico em questão, e a pessoa tem que lutar para ter o controle daquilo que ela mesma produziu. Esse excedente de sentido, que provoca também inquietação, exige ações reparatórias que se dão por meio do uso, modificação e criação de recursos simbólicos (Simão, 2003).

Em pesquisas anteriores, construímos (cf. Guimarães & Simão, 2007) um diagrama que buscava explicitar o desenvolvimento dinâmico de recursos simbólicos a partir da tensão emergente nas relações eu - outro. Esse diagrama, que reapresento aqui no Quadro 02, foi o que serviu de base para o Quadro 01, que utilizei para discutir a metodologia da pesquisa atual:



Quadro 2: Relações eu - outro e eu - eu no mundo da vida.

Assentados nos referenciais do construtivismo semiótico-cultural, partíamos da compreensão de que a relação eu - mundo é sempre mediada e que mesmo a relação eu - eu pode ocorrer de maneira mediada com criação intrapsíquica de um outro de mim. O eu estaria em relação com suas mediações intrassubjetivas e intersubjetivas. A relação eu - eu, seja a partir de uma reflexão intrassubjetiva ou a partir de uma reflexão que visa o eu em sua exterioridade, na relação com os outros, é mediada por um recurso simbólico que se vincula à subjetividade. Podemos falar

aqui, por exemplo, em um estilo pessoal e no reconhecimento de uma posição do eu em relação ao mundo. O eu, por sua vez, é sempre pensado em relação a um fundo de alteridade[7], sendo importante, para a análise dialógica, tematizar a relação entre eles. Os recursos simbólicos, em torno da relação, tematizam o contexto de experiência no mundo da vida – por exemplo, as zonas de ação, suas balizas e canalizações (cf. Valsiner, 1998) – e os modelos de compreensão, que integram eu e outro na suposição um plano comum de compartilhamento (cf. Schutz & Luckmann, 1973). O outro, por sua vez, é tanto percebido em injunção ou disjunção espaço-temporal com o eu, quanto pode ser pensado como um caso idiossincrático ou ainda, pode ser tipificado. Percebemos, portanto, que as relações eu - outro se dão nos planos intersubjetivos e intrassubjetivos simultaneamente. Ressaltamos que os recursos simbólicos, articulam essas duas dimensões da experiência psicológica, reconfigurando o campo das relações entre eu e outro.

O olhar para outrem, portanto, guarda lacunas e desafios: seja porque outrem tem um percurso histórico diferente do meu e que desconheço, seja porque internalizou as experiências vividas de modo seletivo, realizando diálogos internos que continuamente transformam a sua experiência. Por outro lado, e principalmente, tomar outrem como sujeito implica considerá-lo agente. Essa consideração enseja um horizonte de possibilidades no qual habitam desejos, projetos, aspirações autorreferidas e autoavaliadas. Os desejos e aspirações, contudo, nem sempre são dirigidos a uma aproximação em relação a outrem. A interdição básica do acesso que um sujeito tem em relação à experiência do outro instaura, simultaneamente, um jogo de poder no qual o objeto de disputa é o próprio potencial de ação de cada sujeito, a possibilidade de afirmar-se e magnificar-se enquanto tal.

3.7. Construtivismo semiótico-cultural e perspectivismo ameríndio: um palco para ações simbólicas em psicologia

Passarei, no próximo capítulo, a uma apresentação da teoria do perspectivismo ameríndio. Essa teoria antropológica está assentada nas

[7] Estamos assentados, nesse caso, na ideia de emergência cogenética da tríade eu, outro e a fronteira da relação (cf. Herbst, 1995).

experiências de campo e considerações da etnologia americanista. O sentido de se estudar a relação entre psicologia e perspectivismo ameríndio, levando em conta que a esmagadora maioria da população, mesmo nos países em que os povos ameríndios habitam, não teria sequer conhecimento dos mitos e dos modos de vida dessas pessoas, é a possibilidade de que o contato com um percurso teórico diverso poderá nos apontar limites da reflexão aqui estabelecida e propiciar reestruturações conceituais no sentido de poder abarcar a alteridade selecionada.

Primeiramente, nota-se na história e filosofia europeia um movimento crescente de abertura à alteridade que está significativamente atrelado à abertura das sociedades fechadas para o contato com estrangeiros. Conforme nos conta Figueiredo (1992), este processo de abertura para a alteridade está intimamente ligado a transformações sociais e culturais que vieram ocorrendo na Europa nos últimos cinco séculos, em que as grandes navegações e o encontro com os povos da América são marcos importantes. Assumidamente, em continuidade a esse movimento histórico na construção do pensamento Ocidental, Lévi-Strauss (1973/1983) indica que sua análise das culturas ameríndias, justamente, dá vida à lógica das categorias sensíveis, filosoficamente elaborada com pouca sustentação empírica.

A instalação de um terreno de inteligibilidade entre psicologia e antropologia passaria também, conforme Merleau-Ponty (cf. 1960/1974), pelo desenvolvimento de um percurso diferente do método estrutural objetivo. Trata-se da compreensão de um processo em que o pesquisador realiza “uma incessante colocação à prova de si pelo outro e do outro por si”, vivenciada na experiência etnográfica das relações face aos outros. Neste processo, cada participante da interação é convidado a definir seu sistema de troca. Portanto, o entendimento de uma cultura exterior à minha implicaria, nesse sentido, buscar apreender *como cada outro*, específico de uma dada cultura, *constrói os outros das outras culturas com as quais interage* segundo sua própria perspectiva. Uma vez que o nativo e o antropólogo são sujeitos ativos com sua cultura pessoal, o processo interativo da coleta de dados—e de sua exposição—é sempre mediado pela posição pessoal e pode ser submetido à ressignificação nos dois lados da relação.

Tanto quanto eu pude me aproximar das construções teórico-metodológicas das áreas, o modo de conhecer a alteridade, proposta pelo perspectivismo ameríndio, bem como da psicologia construtivista semiótico-cultual, tem um sentido

muito próximo ao discutido por Merleau-Ponty. A questão do conhecimento de outrem implica, além de concebê-lo como outrem, o esforço em operar com sua apreensão do mundo, ou melhor, de convidá-lo a um processo de mútua construção do mundo, que levaria ao questionamento de concepções pré-estabelecidas em uma dada cultura (tal como as concepções da ciência moderna acerca do que é o homem, a subjetividade e a realidade impessoal). Esse modo de abertura ao outro, que caracteriza as relações de alteridade, é, como enfatizamos, necessariamente inquietante (cf. Simão, 2003) e demanda reorganizações simbólicas nos participantes da relação.

O processo de construção de significados na relação eu - outro é o foco de estudos do construtivismo semiótico-cultural. Esta construção e seus desdobramentos para o campo psicológico das relações eu - outro demanda um exercício de trânsito entre diferentes perspectivas simultâneas, inerentes ao espaço relacional em que alguém se encontra posicionado. Como vim discutindo, as investigações na área do construtivismo semiótico-cultural focalizam processos gerais que acontecem em campos culturais de interação.

Por um lado, se a psicologia está preocupada com a generalidade de processo a respeito de dinâmicas relacionais entre sujeitos socialmente ativos, por outro lado, o perspectivismo é uma teoria a respeito de como determinados grupos sociais pensam suas relações. Essa teoria, por sua vez, não possui a pretensão de universalizar as cosmovisões estudadas, como se os “conceitos" ameríndios fossem aplicáveis a quaisquer coletivos. Ainda que, para os coletivos ameríndios, essas cosmovisões possam se apresentar, ao menos no discurso do antropólogo, como campos conceituais que, por sua vez, universalizam a compreensão de processos relacionais. Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio não é, necessariamente, um perspectivismo antropológico. A teoria diz respeito ao modo como os ameríndios constroem suas identidades e alteridades, entretanto, também é uma teoria que se encarrega de encontrar sua justificação em meio a seu campo antropológico de enraizamento e no debate com concepções filosóficas de tradição europeia.

A presente pesquisa, por sua vez, busca se apropriar de aspectos das concepções nativas, “traduzidas” ou interpretadas pela teoria antropológica, que, por sua vez, se constitui como uma reflexão que se desdobra sobre as reflexões etnológicas sobre grupos localizados.

A partir dessa apropriação, me endereçarei a possíveis articulações sobre considerações de ambas (etnologia e antropologia) com o construtivismo semiótico-cultural, esboçando possíveis implicações dessas articulações para o entendimento de relações eu - outro, em psicologia. Pressupondo, desde o construtivismo semiótico-cultural, que o sujeito e a perspectiva se constituem na interação com discursos culturais sobre a pessoa, é a este discurso que nos voltaremos agora, para pensar essas noções. A descrição da experiência ameríndia e a produção de um modelo para sua compreensão, desdobrado do campo de ações/reflexões simbólicas sobre essa experiência, nos servirão como base para o entendimento de processos mais gerais de subjetivação e objetivação, tomando como referência o corpo e suas transformações na relação com outrem.

4. CRUZANDO FRONTEIRAS EM DIREÇÃO AOS UNIVERSOS AMERÍNDIOS

As raízes do questionamento sobre como os povos autóctones da América constroem conhecimento sobre si mesmos, os outros e o ambiente em que vivem nos remete ao encontro entre europeus e os habitantes da terra desde o início da colonização (século XVI). Os europeus não estavam certos da condição de humanidade dos nativos, questão que à época se traduzia em saber se os índios tinham ou não alma (Lévi-Strauss, 1952, 1965/1984, Viveiros de Castro, 1996; 2002/2006). O oposto do que seria um diálogo, no sentido hermenêutico que buscamos explicitar anteriormente, aconteceu no momento do encontro entre índios e europeus há cerca de 500 anos atrás, como expressa a anedota que o antropólogo Lévi-Strauss relatou em alguns textos:

> Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação (Lévi-Strauss, 1952, p. 12).

Viveiros de Castro (2002/2006) faz referência a essa anedota para mostrar um aspecto diferente do que foi enfatizado por Lévi-Strauss (1952). Para o estruturalista, a anedota evidencia que os ameríndios são seres humanos, uma vez que eles distinguem natureza e cultura, caracterizando a si mesmos como seres humanos, assumindo, portanto, uma postura etnocêntrica característica de todas as culturas. De outro modo, Viveiros de Castro (2002/2006) afirma que a anedota demonstra que os ameríndios não opõem natureza e culturas na mesma direção em que os europeus o fazem. Apesar de ambos, ameríndios e europeus, serem ignorantes a respeito um do outro e se considerarem legítimos “humanos”, cada coletivo criou diferentes hipóteses com as quais desenvolveram diferentes procedimentos para construírem conhecimento a respeito da alteridade.

Essa anedota, portanto, parece caracterizar que os modos de subjetivação na cultura europeia tendiam a produzir pessoas que tomam a objetividade do outro como um dado inquestionável (com certeza os índios eram entes corporificados); entretanto sua subjetividade era questionável (não sabiam se eles possuíam ou não

alma). Diferentemente, os modos de subjetivação na cultura ameríndia levariam as pessoas desses grupos a tomarem a subjetividade como um dado inquestionável: com certeza os europeus eram “espíritos”, restava saber se também eram de “carne e osso”, como os viventes. Uma vez que para as cosmovisões ameríndias todo ser tem, potencialmente, *alma*[8], o que caracteriza a humanidade de um ser é a fabricação de um corpo caracteristicamente humano, ou seja, ao mesmo tempo singular e inteligível aos seus convíveres. Sendo o corpo a variável que caracteriza a humanidade, este demanda uma série de operações simbólicas para sua singularização e pertença social.

A anedota das Antilhas, portanto, mostra dois modos distintos de conceber a realidade, que naquele momento histórico estavam mutuamente interditados—seja pela distância entre os povos, que se formaram em diferentes tradições estranhas umas às outras, seja por interesses diversos que persistiram mesmo após o encontro, inviabilizando a busca por convergências e compartilhamento simbólicos de determinadas cosmovisões. Compreender o evento descrito na anedota a partir do construtivismo semiótico – cultural, por sua vez, nos apontaria para as potencialidades humanas de apreensão da realidade, por um lado objetivando, por outro, subjetivando os elementos percebidos no ambiente (cf. Boesch, 1991, 1994/2007).

Ao longo da história do contato o pensamento ameríndio continuou a ser investigado por exploradores, aventureiros e religiosos, que registraram, sem o uso de ferramentas padronizadas de estudo e descrição, suas impressões do encontro (cf. Sztutman, 2005). Na América do Sul, a produção de trabalhos etnográficos academicamente orientados iniciou-se apenas muito recentemente, atingindo, contudo, rápida maturidade na reflexão sobre aquilo que seria considerado a originalidade das sociedades tribais brasileiras: uma rica elaboração da noção de pessoa tendo o corpo como referência simbólica central (cf. Seeger, da Matta & Viveiros de Castro, 1979). Lévi-Strauss foi precursor de um conjunto de análises sobre a lógica das categorias sensíveis que influenciaram fortemente os estudos antropológicos que se seguiram. Em quatro volumes de sua série *Mytologiques* (1964/2004, 1967/2004, 1968/2006, 1973/1983), demonstra a centralidade do corpo

[8] Utilizo, nesse momento, a noção de alma, em português, para me referir à dimensão agentiva potencial de todo ser, desde diversas cosmovisões ameríndias que nomeiam essa propriedade de maneiras distintas, com a noção de *karawa* entre os Wari’ (cf. Vilaça, 1992); de *yuxin*, entre os Kaxinawa (cf. Lagrou, 2007); de *nhe’ë*, entre os Mbya (cf. Pissolato, 2007), dentre inúmeras outras.

e dos fluxos materiais para o entendimento dos modos de vida ameríndios. Enfatizou também o processo de constante modulação e reconfiguração dos mitos, de modo que se tornou possível a conjectura de percursos históricos de transformações segundo as interações entre os grupos.

4.1. Alteridade e perspectiva

Para além da idealização da cultura ameríndia como algo estável e fixo no tempo, mudanças no discurso dos diferentes povos aconteceram e continuam a acontecer. No campo político-cultural contemporâneo. A adaptação criativa que os participantes de uma dada comunidade têm produzido busca a construção de um campo interétnico de negociação:

> [...] seria simplista considerar a gênese das etnicidades contemporâneas na Amazônia sob a luz de uma teatralidade alienada ou cínica. Ela revela, longe disso, todo um processo político-cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica em que o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido. A intertextualidade cultural do contato nutre-se tanto dessa etnopolítica discursiva quanto das formas retóricas (negativas ou positivas) pelas quais os brancos constroem “os índios”. Porém, ela não se limita apenas às imagens recíprocas de índios e brancos. A autodefinição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação que este outro faz dele: a autorrepresentação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro (Albert, 2002, p. 241).

Adotar uma abordagem que concebe “os índios” como sujeitos de sua própria história, como pessoas que são responsáveis pelos acontecimentos em sua trajetória de vida (cf. Sztutman, 2005) implica tomar em consideração, no campo de investigação cultural, as concepções e objetivos que essas pessoas projetam no horizonte de suas próprias futuridades.

No campo das questões ameríndias, a possível consideração sobre “o que pode ser um sujeito”, implica conceber o mundo como habitado por muitas espécies de seres dotados de consciência e de cultura, além dos seres humanos propriamente ditos. A isso se complementa que a maneira como os seres humanos veem estes outros seres é radicalmente diferente da maneira como estes outros veem os humanos e a si próprios (cf. Almeida, 2003; Descola, 2005; Gonçalves,

2001; Ingold, 2000; Lagrou, 2007; Lima, 1996, 2005; Pissolato, 2007; Sztutman, 2005; Vilaça, 1992, 2006; Viveiros de Castro, 1996, 2002, 2002/2006 etc.). Assim, seres de diferentes espécies, desde a ótica ocidental, podem ocupar um ponto de vista subjetivo: *humano* é mais um qualificador que um ente, e esta qualidade depende da situação das "coisas/seres" no mundo (Viveiros de Castro, 2002/2006, p. 353). Alguns não - humanos atualizam suas potencialidades agentivas de maneira muito evidente a tal ponto que muitos deles, do ponto de vista ameríndio, expressam *humanidade* de maneira mais intensa que seres de nossa espécie, ou seja, encontram-se mais na posição de pessoa que pessoas supostamente comuns, desde a ótica de um estrangeiro.

Do ponto de vista ameríndio, nada está no mundo por acaso, ou melhor, a tudo o que adquire sentido ou forma fixa é suposto um estatuto subjetivo/agentivo que lhe seja capaz de conferir tal fixidez. Ao fluxo impessoal e disforme, a uma vida solitária e sem sentido, longe de qualquer grupo de referência, se opõe uma existência verdadeiramente humana com sentimentos, pensamentos, hábitos, valores e memórias que se produzem na interação em uma determinada comunidade. De acordo com Lagrou (2007), o terceiro, aqui nomeado de chefe ou dono, é, portanto, também aquele que se deseja seguir.

No âmbito da etnologia americanista, discussões sobre a dicotomia entre natureza e cultura, levam o antropólogo Tim Ingold (2000) a afirmar que a separação estrita entre mente/cérebro e ambiente, ou entre realidade e imaginação, levaria à produção de um conhecimento incapaz de compreender os modos de vida de diversos coletivos populacionais.

Adicionalmente, a formação cultural em diferentes grupos e o encontro com estrangeiros viabilizam o contraste entre diferentes perspectivas e a complexidade das relações eu - outro e eu - mundo, ou, nos termos do perspectivismo ameríndio, entre diferentes mundos que emergem desde a perspectiva de outrem.

> Cada sujeito [...] tem o seu próprio ponto de vista como "realidade sensível", e considera o ponto de vista do Outro como a dimensão suprassensível ou "sobrenatural" da sua experiência [...]. Deste modo, o acontecimento, que para cada sujeito é o único verdadeiro, é considerado por ele de um duplo ponto de vista, o seu próprio e o do Outro. Ou seja, tanto a caça quanto o caçador apreendem o "seu" acontecimento de um duplo ponto de vista (Lima, 1996 p. 37)

Não se trata somente de uma diferença entre pontos de vistas subjetivos, mas o mundo próprio, a definição do que é real que é confrontada na interação entre perspectivas. Lima (1996) descreve uma importante duplicidade presente nas vidas ameríndias: o sujeito e seu dono, que se desdobra (é multiplicada) na consideração dos outros e suas próprias perspectivas pessoais. Essa compreensão implica interdependência entre a experiência sensível e a identidade virtual: ou seja, “as substâncias individuais ou padrões substanciais não são a realidade última” (Viveiros de Castro, 2002, p. 385).

A noção de corpo, oferecida pelas etnologias americanistas em foco, indica que, para os coletivos ameríndios, o corpo é uma substância agentiva povoada de imagens que lhe são inscritas, de modo que se encontra no centro de uma complexa rede de imagens com agência. Para diversos grupos autóctones, o desenvolvimento pessoal é marcado pela capacidade de transformação corporal em meio às relações interpessoais. Ao mesmo tempo em que o corpo se apresenta ao outro e a si mesmo como objeto, sendo origem da ação subjetivamente orientada.

Discutirei, a seguir, aspectos das noções de corpo, substância e pessoa, presentes na etnologia americanista, marcadamente importantes para o perspectivismo ameríndio. Começarei por explorar o sentido dos deslocamentos corporais de coletivos ameríndios que os conduzem a encontros com diferentes tipos de olhares estrangeiros ao longo do percurso.

4.2. Deslocamentos ameríndios: incursões aos domínios de outrem

Os coletivos das terras baixas sul-americanas caracterizam-se por movimentos de migração e dispersão que criam dificuldades para a cristalização de unidades populacionais. Os antigos grupos Tupis foram conhecidos por seus movimentos proféticos contínuos orientados à busca de uma terra sem mal, lugar onde todos os infortúnios deixariam de existir (cf. Sztutman, 2005; Pissolato, 2007). Esses deslocamentos implicavam contatos com diferentes paisagens e a necessidade de se produzir alianças com populações encontradas no caminho. Apesar de os encontros nem sempre serem amistosos, os diferentes grupos raramente desenvolviam um projeto de eliminação total do outro. Pelo contrário, as

guerras funcionavam como uma forma de relação que prezava pela sobrevivência de inimigos (cf. Sztutman, 2005; Vilaça, 2006). Como consequência de uma continuada relação com povos estrangeiros, inúmeras transformações aconteciam nos grupos e nas pessoas que deles faziam parte. Trata-se de um processo de mudanças e estabilização no qual a construção de identidades e de alteridades eram vetores de uma experiência existencial contraditória.

> Se o profetismo como religião—antes de tudo, uma filosofia, uma cosmologia—reside em valores como a mobilidade social, a ruptura com laços de parentesco e a busca da terra sem mal; a chefia como alicerce do domínio político consiste em valores como sedentarismo, laços de filiação, alianças com outros grupos locais (que passa pelo casamento e pelo ritual). A terra sem mal seria, assim, o negativo da sociedade humana organizada pelos laços de parentesco. O profeta seria, "em essência", o antichefe por excelência, uma figura do movimento perpétuo (Sztutman, 2005, p. 48).

Há aqui uma diferença básica entre as estruturas político-religiosas ameríndias e aquelas encontradas em outras populações. Por exemplo, ao passo que na antiga mesopotâmia (cf. Bahrani, 2008), o Estado e os líderes religiosos eram aliados de um mesmo empreendimento organizador da sociedade—a ponto de os líderes políticos e religiosos se confundirem na mesma pessoa—o profeta ameríndio é considerado um antichefe porque suas instruções, difundidas na comunidade, são poderosas o suficiente para quebrar as barreiras de estruturas sociais bem estabelecidas por políticas conservadoras.

Os movimentos proféticos ameríndios desestabilizavam os grupos, rompiam a ordem local, provocando o suicídio de projetos políticos estatizantes:

> H. Clastres distingue entre a religião "nômade" ou "profética" dos povos tupi-guarani e as "religiões de Estado". As primeiras são, por definição, negadoras do Estado, impelindo ao movimento, como a migração e a dispersão para impedir a cristalização em unidades estáveis, das quais possa brotar uma unidade transcendente. Se não há deus transcendente, é possível afirmar que haja, nessas religiões, deuses imanentes, que não se relacionam com os homens em chave de veneração, mas que, como sugeriu Viveiros de Castro (1986) em sua síntese sobre as cosmologias tupi-guarani, já são o destino de todos os homens. As religiões de Estado, de sua parte, veem-se comprometidas com um projeto de unidade, são *religiões-para-o-político,* e não mais contra ele. Seus deuses são transcendentes ou mesmo reduzidos a um só Deus, símbolo máximo da transcendência, que cumpre apartar o mundo divino do mundo humano. (Sztutman, 2005, p. 50).

Pissolato (2007) aponta que para os Guarani-Mbya[9] “o mesmo elemento de instabilidade que marca as trajetórias das pessoas na Terra recorta os coletivos humanos, em âmbitos diversos” (p. 217). Os contextos históricos e espaciais, que formam os grupos, criam a condição para um processo de “produção de pessoas que se realiza justo nessa dinâmica da constituição temporária de perspectivas—pessoais e coletivas, e sempre em relação” (p. 217). Ou seja, a fluidez faz parte de um modo de ser avesso às cristalizações. Os movimentos migratórios, portanto, precisariam ser entendidos não apenas como resultado de uma condição histórica, mas também como projeto: como uma estratégia mobilizante, no sentido da busca por lugares para se reconstruir um modo confortável de viver.

> Quando perguntava a alguém, programando uma visita, sobre a possibilidade de ficar por lá, a resposta comum era sempre a que condicionava ao grau de satisfação a decisão, podendo ser traduzida assim: “estando 'alegre', eu fico” (*Avy' a ramo apytata*). A condicional demonstra uma compreensão básica de que a satisfação só se sente na experiência, e não antes. Além disso, há aqui um conteúdo temporal, de modo que a frase pode ser lida: enquanto se estiver alegre, se fica (Pissolato, 2007, p. 235).

Os povos ameríndios historicamente compartilham seus hábitos e compreensões sócio-cosmológicas organizando diferenças e proximidades em um enquadre fluído de formação de alianças e divergências. Descontinuidades observadas em muitas crônicas, que descreviam os fluxos desses povos, indicam as circunstâncias das intensas construções identitárias, na fronteira entre fixidez e dispersão. Apesar da intensa fluidez dos grupos e pessoas, processos de distinção interna e identificação são também relevantes para estas populações, na medida em que organizam o campo das relações sociais internamente e em relação à exterioridade. O estrangeiro, como uma das figuras da alteridade, é um participante ativo do sistema comunitário (cf. Vilaça, 2006; Lagrou, 2007), um dispositivo significativo na construção identitária.

Discutirei, a seguir, o papel que o estrangeiro ocupa na identificação de pessoas e coletivos.

---

[9] Pissolato (2007) realizou etnologia com os grupos Guarani-Mbya das aldeias de Parati-Mirim e Araponga, localizadas no sul do Estado do Rio de Janeiro.

4.2.1. Nomes pessoais e identidade social

Hugh-Jones (2002) parte da relevância dos nomes pessoais e dos sistemas de nominação nas terras baixas sul-americanas, aprofundando a investigação sobre duas formas em que o processo de nominação costuma acontecer, em algum ponto de um continuum dos chamados modelos exonímico e endonímico. Segundo o modelo exonímico, os nomes pessoais viriam de fora do grupo social ou poderiam ser adquiridos, por exemplo, contato com estrangeiros ou de maneira heróica na relação com o inimigo. Segundo o modelo endonímico, os nomes viriam da estrutura das relações sociais internas à comunidade segundo uma transmissão cultural que revelaria a ordem de um determinado grupo social.

Em seu trabalho com os Tukano (que possuem um sistema social aberto localizado na fronteira da Colômbia com o Brasil), coexistem os dois sistemas de nominação. Um dos nomes que a pessoa recebe é sagrado, estaria sempre ligado ao clã de referência a que pertence o indivíduo. Tal tipo de nome, entendido como essência das coisas, é único a cada indivíduo ou coisa. Mesmo objetos aparentemente idênticos (como ornamentos de pessoas de diferentes grupos) podem possuir nomes com origens distintas. Inversamente, um mesmo nome poderia estar associado a uma origem ancestral única e diferente para cada ser que o adota. De acordo com Hugh-Jones (2002), entre os Tukano, os nomes sagrados corresponderiam a partes destotalizadas de uma mesma unidade que possui uma linhagem ancestral.

Entre os Tukano, haveria, ainda, três tipos de nomes pessoais: os nomes sagrados ou esotéricos, os nomes jocosos ou apelidos e os nomes de estrangeiro. A criança, ao nascer, recebe do xamã o nome de uma pessoa que morreu (avô ou avó, patrilinear). Através da nominação o indivíduo adquire uma identidade como parte da alma do grupo. Como não há rigidez na constituição de papéis sociais, o nome passaria a incorporar qualidades que se ligam ao portador e ao papel que este passa a exercer na comunidade. Além do nome de espírito as pessoas recebem de fora (exonímico) um apelido ou nome jocoso que, no caso dos adultos, torna-se íntimo e demanda respeito. O apelido é dado pelos pais (ou em um rito de batismo) após o nascimento e pode se transformar ao longo da vida, fazem referência a aspectos mundanos e corporais da pessoa.

Hugh-Jones (2002) nota que os nomes de espírito, que permanecem secretos e não podem ser pronunciados fora de contextos rituais, associam o indivíduo ao grupo por uma relação de interioridade—situando a pessoa na rede das relações comunitárias. O fato desse nome não ser costumeiramente pronunciado indica, a meu ver, a manutenção de uma identidade singular, inabarcável, desde o ponto de vista exterior. Os nomes de estrangeiros, por sua vez, concedidos para a relação com os brancos, seriam manifestações do antiespírito: o oposto do que o indivíduo seria, essencialmente, e de sua ancestralidade. O estrangeiro, portanto, oferece um equívoco, ao afirmar, no nome da pessoa, aquilo que ela não é. Já os apelidos.

Diversas etnologias ameríndias descrevem, ainda, uma pluralidade de nomes atribuídos aos diferentes grupos. Vários nomes que os grupos recebem, remontam ao contato com os estrangeiros que visavam à identificação dos povos, de modo a compreender suas diferenças, provocando, contudo, uma série de enganos e desentendimentos. Muitos desses casos foram percebidos desde o século XV, quando portugueses, franceses e nativos estavam em conflito na costa brasileira. Por exemplo, os nomes que os jesuítas portugueses concediam aos seus aliados indígenas "variam de uma crônica a outra de tal modo que pouco é sabido sobre o critério de divisão desses povos" (Sztutman, 2005, p. 137).

Os ameríndios, por sua vez, pareciam estar acostumados com o fenômeno de nomeação externa e seus enganos inevitáveis. Este tema foi desenvolvido em mitos sobre o encontro com os brancos, como o que segue:

> A primeira vez que o branco viu um índio ele não tinha roupas e estava brincando com morcego. (…) O branco perguntou para o índio quem ele era e ele, não entendendo português, respondeu na língua: estou matando [brincando com] morcego. Agente chama morcego kaxi. Assim o branco deu o nome: "você e sua tribo são Kaxinawa (kaxi-nawa)" (Lindemberg Monte, 1984, apud Lagrou, 2007, p. 182).

Este é um exemplo de como grupos ameríndios descrevem o encontro entre nativos e estrangeiros, enfatizando dados perceptivos (homem branco e índio nu) e desentendimentos. Há, evidentemente, no diálogo narrado, uma lacuna entre a questão endereçada (*quem é você*) e a resposta dada, como um esforço para atender às expectativas do outro (*estou fazendo isto*). A respeito deste excerto Kaxinawa[10], Lagrou (2007) afirma que se não houvesse um problema de

[10] Grupo pertencente à família linguística Pano, que habita a floresta Amazônica nas regiões entre os Andes (leste peruano), o estado do Acre e sul do estado do Amazonas Pano é uma família linguística

comunicação, o estrangeiro teria chamado seu interlocutor de *huni kuin* (humano verdadeiro), que é a maneira como uma pessoa que fala a língua Pano se autodesigna.

A atribuição de nomes, buscando organizar a fluidez desses grupos em linhagens ou povos estáveis, acaba por esbarrar na questão intricada da dualidade indivíduo-sociedade. Apesar de os coletivos e seus subgrupos possuírem, do ponto de vista sociocentrico, relativa autonomia em relação a cada membro particular, “(...) as pessoas a quem devem existência são vivas” (Lagrou, 2007, p. 82), indicando a possibilidade de egocentramento. Etnologias expressam o caráter fortemente egocentrado no que diz respeito aos modos de sociabilidade ameríndios. Pissolato comenta

> [...] o valor conferido às disposições e ações pessoais, o que diversos estudiosos dos Guaranis apontaram, seja como "respeito pela personalidade humana [que se] desenvolve livre e independente em cada indivíduo" (Schaden, [1954]1962, p. 67) ou como inclinação cultural para uma "absoluta liberdade do indivíduo" (Chase-Sardi, 1992, p. 69). O segundo refere-se a um tema clássico entre os ameríndios que Schaden descreveu para os Guarani, como uma tendência, própria a certo "feitio de personalidade" de "procurar sempre em outrem e nunca em si próprio a causa de seus sofrimentos" (ibidem, p. 69)" (Pissolato, 2007, p. 196)

4.2.2. Mais do que um nome: convivência

> - Mas você não gosta de ser Wari'?
> - Nós somos Wari' apenas porque vocês disseram. Antes não sabíamos.

Este fragmento de diálogo entre a antropóloga Aparecida Vilaça (cf. 2006) e a pessoa nativa ocorreu mais de quarenta anos após o primeiro encontro pacífico entre um grupo Ameríndio do estado de Rondônia com o branco. Ela observa que quando “os brancos” encontraram aquelas pessoas, nos anos sessenta, eles se apresentaram como um conjunto de subgrupos, ao invés de se apresentarem como um grupo étnico unificado. Arquivos do governo registram diferentes nomes lhes foram dados, até a definição de uma unidade, atualmente conhecida como Wari'. No entanto, para os Wari's, a organização de sua comunidade era concebida como algo em transformação contínua na relação entre subgrupos. Cada subgrupo era

---

falada por diversos coletivos amazônicos, tais quais os Kaxinawa, Sharanawa, Mastanawa, Yaminawa, entre outros nawa (Instituto Socioambiental [ISA], n.d.).

originalmente composto por algumas famílias e emergiram em contextos históricos circunstanciais, com o reconhecimento que outros subgrupos aliados davam a eles, concedendo-lhes um nome que circunscrevia a unidade.

Portanto, o etnônimo, que identifica um grupo de pessoas como um povo, vem de fora (do estrangeiro). O olhar exterior do estrangeiro, por sua vez, não lhe permite construir uma nomeação neutra, esta é feita segundo impressões ou características aparentes observadas. Cada grupo, no entanto, identifica a si mesmo com uma expressão que significa “seres verdadeiramente humanos” (cf. Lagrou, 2007; Lima, 1996, 1999; Viveiros de Castro, 1996, 2002/2006). Este tipo de etnocentrismo—por considerarem-se humanos verdadeiros em oposição aos outros seres—é, segundo Lévi-Strauss (1965/1984), uma característica básica de todas as culturas.

As cosmologias ameríndias, contudo, concebem que cada ser que possui o estatuto de sujeito apreende sua existência de modo propriamente humano. Isto significa que aquele que é “sujeito” partilha com “outros sujeitos” um ponto de vista objetivo, uma realidade da qual são ativos construtores. Dado que animais, objetos ou fenômenos naturais podem assumir a condição de sujeitos, a fronteira entre humanidade e não - humanidade é profundamente instável.

> Se os animais são potencialmente humanos, os Wari' são potencialmente presas, de modo que a humanidade não é algo inerente, mas uma posição pela qual se deve lutar todo o tempo. […] Os Wari' experimentam uma situação constantemente instável arriscando-se a viver sempre na fronteira entre o humano e o não - humano, como se de outro modo, se não soubessem o que é ser *karawa* [presa, animal], não pudessem experimentar o que é realmente ser humano (Vilaça, 2006 p. 207).

Estas proposições são acompanhadas de uma concepção de transformação da pessoa humana a partir da fabricação corporal. O corpo verdadeiramente humano é submetido a processos intencionais de fabricação. Trata-se de uma intervenção sobre a matéria que se consuma pela configuração de gestos e formas corporais (cf. Viveiros de Castro, 1979).

Para os Kaxinawas, “identidade étnica e diferença serão expressas em termos de como se vive e de como o corpo é modelado através do contato com os outros, através do convívio e partilha de experiência com as pessoas com as quais se vive ou que são encontradas nas viagens” (Lagrou, 2007, p. 533). A natureza dessa corporeidade, que enseja o desenvolvimento da identidade de *ser um ser*

humano, também não prescinde da relação com o outro, ainda, e principalmente, que esse outro seja um não – humano.

4.3. Esculpindo corpos, construindo similaridades

A teoria do perspectivismo ameríndio supõe que, para os grupos autóctones estudados, a diferença social é um dado. Parte-se do pressuposto de que cada ser existente no mundo é singular, diferente dos demais. Alguma similaridade poderia ser construída através de um esforço de convivência no seio da vida comunitária (Viveiros de Castro, 2002/2006). A relação social é vivenciada como uma dinâmica de aproximações e distanciamentos de pessoas e grupos. Entendemos que esse processo canaliza a internalização de alteridades em relação, implicando a emergência de novidades. Essas novidades se expressam pela transformação dos corpos já existentes e a emergência de novos corpos substanciais, originados das relações sociais, por exemplo, com o nascimento de uma criança na formação de relações de parentesco. Desse modo, um bebê que nasce como resultado da formação de vínculos interpessoais, não será nunca uma cópia de seus pais. De certa maneira, após nascer a criança precisa tornar-se membro do grupo "ela é um estranho, um hóspede a ser transformado em consubstancial" (Viveiros de Castro, 2002/2006, p. 447). A consubstancialidade diz respeito a um esforço dos demais membros da cultura para manter aquele ser, recém-chegado, incluído no grupo.

Outro exemplo que destaca a relevância da convivência, oriundo da experiência antropológica, indica que, para os índios, qualquer conhecimento só tem sentido para aquele que participa da vida social:

> […] descobri que muitas das informações coletadas em entrevistas antes de assistir o ritual foram contraditas pela performance (quando tudo de repente começou a se encaixar). O mesmo vale para outras experiências no campo. Mais de uma vez ouvi os 'anciãos' reclamarem: "Para que ela quer saber isto se não vai viver aqui?" ou "Porque quer saber? Não entende!" (Lagrou, 2007, p. 310).

A comunidade canaliza o processo de vir a ser orientado para um futuro incerto: "a existência humana depende do controle das fronteiras entre fenômenos e estados de ser para produzir o equilíbrio entre fixidez e fluidez, estabilidade e transformação" (Lagrou, 2007, pp. 29-30). A existência humana é pensada como um

processo contínuo de articulação entre imagens que podem ser “encorporadas” ou “desencorporadas” nas relações eu - outro, que levam à emergência de novidades.

> É na luta pelo controle da forma que se baseia a sócio-cosmo-política Kaxinawa. Porque forma, atenção e cognição são indissoluvelmente imbricadas para os Kaxinawa, as transformações sofridas pelas formas adquirem importância ontológica inestimável. A forma do ser dá acesso à suas intenções agentivas e o mundo kaxinawa, como o ameríndio em geral, se caracteriza pelo lugar central ocupado pela possibilidade de transformação dos seres em outros seres (Lagrou, 2007, p. 28).

O uso simbólico do corpo pelas pessoas dos coletivos ameríndios é parte intensa e significativa na construção de sua identidade e na circulação de valores, “os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos, ou antes, os corpos são a marca deixada no mundo quando as relações se consomem, ao se atualizarem" (Viveiros de Castro, 2002/2006, p. 447). Memória e conhecimento são considerados como inscritos no corpo, construídos a partir de experiências perceptivas (Albert, 2002). Por essa razão, os ameríndios canalizam investimentos específicos enfatizando métodos contínuos de fabricação corporal. O corpo ganha significado objetivo a partir da atuação do sujeito (Viveiros de Castro, 1996, p. 131) que, através de pinturas, restrições alimentares e sexuais, perfurações etc., marca suas experiências de vida, singularizando a pessoa.

4.3.1. Campos de afecções e diferenciações internas

A noção de corpo que a teoria do perspectivismo ameríndio adota não está estritamente ligada às dimensões anatômicas ou fisiológicas. Diferentemente, ela vem sendo compreendida como uma conjunção de afecções e maneiras de agir que compõe um *habitus* (Viveiros de Castro, 2002/2006). A singularização deste feixe de afecções acontece entre outros corpos em transformação, pela criação e inclusão de relações ao longo da vida. Estas seriam projetadas no corpo, ganhando objetividade (cf. Lima, 2007). O corpo se transforma também, inevitavelmente, no processo de crescimento e debilitação. Com tal fluidez, a condição humana se liga à busca de uma forma sólida, à tentativa de controle do processo transformacional que incide sobre o corpo.

Adicionalmente, é através de seu corpo que a alteridade e si mesmo se apreendem como tais. A diferença dos corpos é sempre percebida pelo olhar exterior, por outrem, uma vez que para si mesmo, cada sujeito teria a mesma forma, definida como uma subjetividade genérica. Ou seja,

> A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção [entre os sujeitos e as espécies], embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de 'corpo', portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal (Viveiros de Castro, 2002/2006, p. 380)

A pele é um signo importante da disjunção explícita entre eu e outro. Ela é um dos principais alvos dos trabalhos de inscrição de signos (através de pinturas e dos adornos), juntamente com as privações, hábitos alimentares e representações de papéis sociais. A internalização de relações que as pessoas estabelecem com as outras é entendida como apropriação de novas peles (Lima, 2005). Essa apropriação permite a alguém transitar entre diferentes formas de ser, ao mesmo tempo em que demanda um esforço integrativo no campo de imagens previamente compostas, que formam um campo relacional complexo.

4.3.2. O corpo e a perspectiva

Adornos e pinturas corporais tornam objetivos para o sujeito e para os outros com quem convive, a configuração singular que este fez no contato com as múltiplas agências que encontra ao longo da vida. O corpo, por sua vez, se mantém heterogêneo, como uma articulação que reflete em si a pluralidade do contexto social (cf. Lima, 2007). Lima adota para o entendimento da pessoa ameríndia a noção de fractalidade, elaborada por Wagner (1991) para a compreensão da pessoa entre os Melanésios. A noção de pessoa fractal diz respeito ao engendramento das pessoas, umas nas outras, de tal modo que esta é uma entidade dividida, atravessada pela heterogeneidade de infinitas agências (cf. Strathern, 1991). A vida

social, por sua vez, consiste em dar visibilidade às capacidades internas em um processo de representação de potenciais de ação.

Prescrições alimentares, pinturas corporais entre outros procedimentos de intervenção corporal constituem maneiras apropriadas para lidar com a internalização e externalização da alteridade. A mudança no corpo pode ser acompanhada por um processo de reclusão. Entre os Yawalapiti, população que vive na porção sul do Parque Indígena do Xingu (estado do Mato Grosso), compreende-se que “o ser em fabricação está “nu””. Esta nudez se caracteriza pela existência em um corpo genérico, como o do bebê (Taylor, A-C. 1984/1996), ainda não singularizado, posto que não usa pinturas nem adornos:

> Os reclusos, de fato, são frequentemente comparados aos recém - nascidos— condição que parece fornecer o paradigma da reclusão, além de sugerir uma metáfora eficaz, a do nascimento, para descrever as passagens cruciais: é como o recém-nascido, e está, como este, exposto a muitos perigos físicos e metafísicos (Viveiros de Castro, 1979, p. 44)

O trabalho sobre o corpo canaliza perspectivas pessoais na direção da sociabilidade local. A incorporação de determinados sistemas de significação, no caso ameríndio, pela via das marcações corporais, permite aos sujeitos viverem em um mundo estável e sensível que não demanda provas racionais ou realísticas segundo os mesmos critérios, por exemplo, da chamada racionalidade ocidental.

Para o perspectivismo ameríndio, a construção de um campo de significados partilhados diz respeito à atribuição de um nome e à participação dos co-habitantes em dinâmicas relacionais que compreendem uma determinada tradição. Trata-se de produzir uma penetração gráfica, física, da sociedade no corpo, que, por um lado, efetua a interiorização das estruturas sociais (cf. Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979), por outro, liberta o sujeito do julgo de uma ordem política externa e da obediência a leis ou divindades transcendentes:

> Se o Estado é uma forma separada da sociedade, e por isso não pode prescindir da escrita das leis, que produzem a sua transcendência, os rituais de iniciação baseados na mutilação corporal (imposição de marcas), são a negação desse poder transcendente, visto que inscrevem a sociedade nos corpos individuais (Sztutman, 2005, p. 41).

Com a participação ritual, o ser social se fabrica, em complementaridade com a sociedade, de quem herda valores coletivos. No entanto, o processo de marcação pode não se realizar de modo esperado, por diversos motivos: Uma pessoa, por

exemplo, pode se recusar a seguir o modelo social, destacando-se do grupo (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979). A assimetria provocada pelo reposicionamento que um sujeito faz, em relação ao seu grupo, permite situar um lugar de distanciamento individual, que viabiliza a reflexão e a capacidade de guiar ou modificar a realidade social. Portanto, os papéis sociais problemáticos, uma vez que indefinidos, fronteiriços, desprendidos das estruturas reconhecíveis, são também aqueles que conduzem à emergência do bruxo, do xamã, do cantador ou do líder tribal.

> Numa sociedade em que as leis de hereditariedade são frágeis, o acesso à condição de guerreiro e à de xamã-profeta é aberto a todos; dependerá, sobretudo, do mérito e das circunstâncias a acumulação de certas capacidades e prestígio. O que importa, porém, para que esses personagens ganhem destaque é o fato de eles se desprenderem de seus contextos locais—de suas redes de parentesco (consanguinidade e afinidade efetiva)—e serem aptos a se apropriar de prerrogativas que se encontram no *exterior*, tanto em relação à humanidade—o sítio da inimizade—como da extra-humanidade—o sítio da sobrenatureza e da divindade—; todos eles sítios carregados de agência (Sztutman, 2005, p. 57)

Essas figuras de destaque habitam a fronteira entre diferentes perspectivas, cada uma delas construída na base da similaridade corporal. Ao passo que a similaridade corporal remete a uma pertença comum, a uma mesma agência ou "dono" (aqui, por exemplo, a divindade dona dos humanos); a possibilidade de rompimento com os processos de assemelhamento explicitam a variabilidade intra individual e a abertura ao diferente no seio da própria estrutura social.

4.4. A noção de dono e sua importância nas cosmologias ameríndias

Ao discutir a representação do universo segundo os Waiãpi[11], Gallois (1984/85) explicita a concepção de que cada elemento no ambiente é pensado como pertencendo a um dono. Animais, plantas, objetos, elementos naturais, seres que aprecem em mitos e rituais são tomados como que cuidados, orientados e/ou comandados pelos seus "donos" ou "chefes" que se relacionam, no caso Waiãpi, através de fios denominados *tupasã*. A noção ameríndia de dono pode incluir, por exemplo, uma divindade como dona dos humanos; entretanto essa noção não se

[11]População que vive no estado do Amapá/Brasil.

refere exatamente a uma ideia de Deus, como a que é corrente no cristianismo. Para discutir esta questão, tomarei como base o trabalho de Carlos Fausto (2008), que realizou uma vasta investigação sobre a noção de dono em diversos povos Ameríndios.

Fausto demonstra que a noção de dono[12], com o sentido de magnificação da pessoa, é extremamente relevante para o entendimento dos povos ameríndios. Esta noção, contudo, foi pouco explorada, nas terras baixas sul-americanas, devido à conotação assimétrica que o termo trás, em contradição com a simetria que idealmente se esperava haver nas relações sociais das populações ameríndias (Fausto, 2008, p. 329). A maestria seria uma posição que envolve "controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse [...] entre pessoas (humanas e não - humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis)" (p. 330). Esta é uma noção amplamente utilizada por diversas populações: para os Suyá, vincula-se à ideia de poder; no Alto Xingu indicaria o mediador entre a pessoa e o recurso; entre os Kuikiro, envolve prestígio e responsabilidade; para os Trio, os donos são a base ou origem de algo; entre os Tupi-Guarani e os Panos existe termo equivalente e entre os Kanamari, uma pessoa é sempre dono de alguma coisa ou de pessoas. A noção de dono, ou chefe, encontra expressão nas experiências mais cotidianas da pessoa indígena:

> Esta é uma figura conspícua entre os Yudjá. Existem *iwa* [donos] de pessoas como de coisas, de ambientes como de seres, de humanos como de animais, ou mesmo de pessoas, seres e coisas que são tidos como tais por seus *iwa*, mas não pelos Yudjá. [...] É-se *iwa* do que se faz existir: seja outro ser humano, seja um artefato. Assim como daquilo que se protege ou garante a existência. Mas não menos do ser que se tira a vida (Lima, 2005, p. 95).

A contrapartida da noção de dono, entretanto, não seria a noção de posse, mas a de filiação adotiva. Há aí uma assimetria na relação do dono com as criaturas que adota, que, por sua vez podem reclamar atenção e cuidado de seus donos. A relação de maestria pode ser entendida na oposição entre conteúdo e continente, concebendo-se o mestre como um ser singular que contém em si uma pluralidade de agências: ele é também "a forma de apresentação de uma singularidade para outros" (Fausto, 2008, p. 334). A noção de dono enseja uma duplicidade em todo ser: ao ser dono de algo/alguém a pessoa expressa sua "parte jaguar", indicando

[12] Em algumas pesquisas etnográficas adota-se o termo "mestre" ou "chefe" no lugar de "dono".

uma dimensão agentiva; ao ter um dono, expressa sua “parte caça”, indicando uma dimensão passiva. Nesse sentido, a posse de objetos seria um caso particular das relações de domínio entre sujeitos.

Em sua discussão conceitual, a partir de dados etnográficos diversos, Fausto (2008) contrapõe a noção ameríndia de dono à concepção de *self* discutida por Locke. Para o filósofo inglês, a propriedade de si seria o fundamento da liberdade do homem, na relação com os objetos: o trabalho seria a forma de o sujeito agregar-se às coisas. Essa noção supõe uma relação do sujeito consigo mesmo de tal maneira que preserve uma identidade. A concepção europeia de pessoa estaria assentada em pressupostos cosmológicos e antropológicos que supõem uma divindade que fabrica um mundo povoando-o de ‘sujeitos’ e ‘coisas’ dadas à humanidade. A identidade do homem no tempo seria condição para que a pessoa, então livre para agir sobre as coisas, pudesse ser julgada pelos seus atos e posses.

Por outro lado, a noção de dono ou mestre, corrente em diversas comunidades ameríndias, não tem o sentido de propriedade ou de domínio da mesma maneira que as línguas de origem europeia concebem essas noções. Trata-se da existência de donos sem posse ou propriedade, como descreveu Seeger (1980) para os Suyá. Entre os ameríndios não haveria dois tipos de seres, sendo um tipo classificado como sujeito e outro como objeto. Ao contrário, o mundo (mítico) seria originalmente composto por uma continuidade subjetiva na qual a distinção entre os seres estaria pressuposta, mas não ainda posta (Fausto, 2008). No estado original polimorfo não seria possível distinguir sujeito e objeto. O mundo pós-mítico, ou seja, o mundo correntemente vivido, manteria relações como aquele enquanto um mundo de múltiplos domínios, em que todos os elementos teriam donos ou seriam donos de outros, exigindo cuidados ao se adentrar os espaços alheios. Esses domínios, por sua vez, não seriam espaços discretos, mas compostos por mútuos atravessamentos e permeabilidade. Cada domínio conteria, em si, múltiplas singularidades/alteridades, não sendo, por isso, idêntico a si mesmo.

À diferença do “proprietário” Lockiano, entendido como pessoa magnificada na posse de objetos, submetido a uma responsabilidade moral em relação a eles e a seus atos, Fausto (2008) afirma que o dono ameríndio baseia sua socialidade no parentesco, na possibilidade de incorporar novos seres aos seus domínios.

A maestria, no contexto ameríndio, não estaria, desse modo, baseada num imaginário normativo, não estabeleceria um campo de simetria entre os seres, nem

constituiria um estado social hierarquicamente organizado. Ela acontece no entrejogo entre potência e solapamento do poder pela impactuação dos seres uns sobre os outros. Cada domínio, habitado por diversas populações agentivas, articula forças centrífugas a mecanismos de dispersão. A imposição de uma perspectiva se dá sempre sob o risco de perdê-la (cf. Fausto, 2008). Dessa forma, para os índios, a sociabilidade ideal supõe a possibilidade de se extrair uma ação do outro sem ordená-lo, gerando mal-estares que possam levar a retaliações ou animosidades.

Passarei, a seguir, à explicitação de uma articulação entre questões oriundas do perspectivismo ameríndio e do construtivismo semiótico-cultural.

5. ARTICULANDO CONCEPÇÕES DA ETNOLOGIA AMERICANISTA AO CONSTRUTIVISMO SEMIÓTICO – CULTURAL EM PSICOLOGIA

Os ensaios sobre a inconstância da alma selvagem (Viveiros de Castro, 2002/2006) mostram o processo de elaboração da teoria do perspectivismo ameríndio, sintetizando e problematizando a “enorme literatura sobre a sociologia das sociedades indígenas da floresta amazônica” (Almeida, 2003, p. 161). Ao tematizar a pancosmologia ameríndia, Viveiros de Castro (1987) concebe que os discursos nativos “a partir de uma base estrutural comum a todas as culturas Guarani, recebem uma considerável elaboração especulativa individual por parte de especialistas” (p. xxxi). Os especialistas, nesse caso, são os indivíduos formuladores do discurso cosmológico, que os etnólogos encontraram nos povoados (em geral xamãs e líderes das comunidades).

Ao estudar as formas de organização social, o antropólogo produz generalizações empíricas a partir dos dados etnograficamente coletados. O trabalho etnográfico, por sua vez, está classicamente orientado para a formulação de uma imagem descritiva da cultura como um todo, segundo uma operação denominada *totalização*, que envolve a articulação das observações etnográficas na construção de uma monografia que represente o espaço comum da cultura estudada.

Baslanger e Dodier (2004) discutem diferentes maneiras em que a construção monográfica busca a totalização, seja pela realização de uma integração narrativa, preservando a cronologia da experiência do etnólogo, seja pela combinação de anotações sobre o fenômeno vivido, que podem ser oriundas de diferentes pesquisas de campo. As diferentes maneiras de agregar a informação de modo a totalizar uma cultura, contudo, são limitadas pelas relações que o etnólogo constrói ao longo de seu processo de pesquisa. O discurso cultural é aberto, e a apreensão estrutural dos sistemas concretos não dá conta de toda experiência dos sujeitos em interação dinâmica. A análise estrutural (cf. Lévi-Strauss, 1973/1983) não está, por sua vez, voltada para a compreensão das irregularidades de seu objeto de estudo, pelo contrário, busca-se encontrar nas variações do discurso cultural aberto aspectos favoráveis à generalização da estrutura.

A heterogeneidade de sujeitos situados em campos culturais específicos, por outro lado, traz inquietações para investigações e possibilidades de generalização do conhecimento no âmbito do perspectivismo ameríndio:

> [...] Nimuendaju como Schaden como Cadogan, levaram a cabo suas descrições da cosmologia Guarani a partir de uma relação intensa e focalizada com indivíduos excepcionais, "informantes" que eram filósofos e teólogos. Por isso, seus trabalhos não deixam de evocar (sobretudo os de Cadogan) as famosas conversações de Marcel Griaule com Ogotommetêli, o sábio cego Dogon; eles têm o mesmo encanto e deixam as mesmas indagações: o que é fabulação e elaboração individual, o que é tradição coletiva? Qual o espaço e a função da criação cosmológica em uma dada cultura? Outras tantas questões […] (Viveiros de Castro, 1987, P. xxxi).

Uma vez que o nativo e o antropólogo são sujeitos ativos com sua cultura pessoal, o processo interativo da coleta de dados, e de sua exposição, é sempre mediado pela posição e pode ser submetido à ressignificação nos dois lados da relação. Esta característica do objeto de estudos torna explícito um ponto de intersecção entre a psicologia construtivista semiótico-cultural e a teoria antropológica do perspectivismo ameríndio: ambas as abordagens lidam com a natureza relacional das noções de identidade e alteridade (Viveiros de Castro, 2002). Uma questão que emerge nessa proposta de trabalho diz respeito aos modos como identidade e alteridade são concretamente construídas, visando o entrelaçamento que se produz entre as diferenças atribuídas a outrem e as identificações pessoais.

Uma das hipóteses que formulei a partir das explorações realizadas em torno da noção de perspectiva é a de que o modelo relacional, que se desdobra do campo de negociações interétnicas, é potencialmente canalizador da emergência de um metanível de avaliações acerca de si e do outro, avaliações essas, concernentes aos problemas relacionais do contato, do conflito entre as perspectivas projetadas e de suas possíveis soluções[13].

Buscarei, a seguir, sistematizar algumas das ideias expostas até então. O objetivo dessa sistematização é por em relevo um plano de compartilhamento entre aspectos selecionados da psicologia construtivista semiótico-cultural e da teoria do perspectivismo ameríndio em antropologia. Trata-se de um plano que supõe a diversidade, ou seja, fundado no reconhecimento de diferenças e de semelhanças

---

[13] Apresentarei, posteriormente no texto, uma leitura da experiência etnológica de Tânia Stolze Lima com os Yudjá, elaborando, a partir daí, um modelo sobre as relações sociais que sintetiza o que seria este “metanível”, no âmbito das diferenças de perspectivas.

entre os campos estudados. Para tanto, retomarei também algumas ideias dos autores construtivistas mencionadas anteriormente no texto.

5.1. Fazendo-se índio

Partindo da compreensão de que não há neutralidade na construção teórica em antropologia, dado que o ponto de vista é sempre situado, Viveiros de Castro (2002) apresenta como proposta metodológica para o trabalho antropológico a realização de um exercício controlado de imaginação, no qual o pesquisador passaria a fazer uso de ideias e conceitos indígenas extraindo as consequências desse uso. A teoria do perspectivismo ameríndio procura operar com categorias indígenas de pensamento, ou seja, trata-se de uma tentativa de compreender o outro pensando "como se" fosse ele, colocando-se em seu lugar, em certo sentido imitando-o. Trata-se de um exercício de descentramento que remete ao processo de ajuste de perspectivas, referido no início desse texto. O exercício intencional de buscar colocar-se no lugar do outro imaginariamente, por um lado, permitiria à pessoa internalizar aspectos da experiência alheia viabilizando sua compreensão; por outro lado, possibilita a projeção da pessoa no futuro, orientando suas ações para resultados possíveis, prováveis ou improváveis, que, no entanto, são sempre imprevisíveis.

A proposta de trabalho, no âmbito do perspectivismo ameríndio, diz respeito a um processo de construção de conhecimento muito semelhante ao que Baldwin propôs com a noção de *sembling*. Isto parece evidente na proposição de que o perspectivismo não é

> […] nem um estudo de 'mentalidade primitiva' (supondo que tal noção ainda tenha um sentido), nem uma análise dos 'processos cognitivos' indígenas (supondo que estes sejam acessíveis, no presente estado do conhecimento psicológico e etnográfico). Meu objeto é menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam. Não se trata, tampouco, de reduzir a antropologia a uma série de ensaios etnossociológicos sobre *visões de mundo.* Primeiro, porque não há mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão, ou antes, da divisão entre o visível (ou pensável) e o invisível (ou pressuposto) que institui o horizonte de um pensamento. Segundo, porque tomar as ideias como conceitos é recusar sua explicação em termos da noção transcendente de *contexto* (ecológico, econômico, político etc.), em favor da noção imanente de *problema*, de

> campo problemático onde as ideias estão implicadas. Não se trata, por fim, de propor uma *interpretação* do pensamento ameríndio, mas de realizar uma *experimentação* com ele, e portanto com o nosso. (Viveiros de Castro, 2002, pp. 23-24)

A realização desse experimento com o pensamento de outrem implica, por parte do pesquisador, posicionar balizas mediadoras da construção de sentido, ou, nos termos de Boesch, reorganizar o campo de ação (tomando a reflexão como uma das atividades humana), buscando construir uma configuração que se aproxime da maneira como a alteridade ativamente resolve seus problemas. Este movimento pode ser entendido segundo o circulo hermenêutico de Gadamer, cujo esforço de descentramento pessoal na relação com o outro leva a transformações em si e no outro (cf. Gadamer, 1959/1997 Taylor, C. 2002). A se colocar na posição de aprendiz a partir do discurso de outrem, dando voz ao discurso nativo, o pesquisador passaria a utilizar este novo saber para apreender e agir em outras esferas da realidade em que vive.

Trata-se de um empreendimento ativamente dialógico, uma vez que se propõe que as posições discursivas, de quem fala e quem escuta, quem ensina e quem aprende, alternem-se com trocas de posições em ambos os lados. No reino das experiências etnográficas, o dialogismo aparece (cf. Lagrou, 2007; Ingold, 2000; entre outros) não apenas como uma maneira de conceber as mudanças culturais, mas também como forma de compreender a construção do conhecimento antropológico em intensa interação com pessoas dos grupos selecionados. Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio critica concepções antropológicas que acirram a distinção hierárquica entre os significados que os nativos dão às suas experiências e os significados que o especialista (nesse caso, o pesquisador/acadêmico) confere a estas:

> [...] O problema não está, portanto, em ver o nativo como objeto, e a solução não reside em pô-lo como sujeito. Que o nativo seja um sujeito, não há a menor dúvida; mas *o que pode ser* um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida (Viveiros de Castro, 2002, pp. 118-119).

No contexto do desenvolvimento teórico do perspectivismo ameríndio, portanto, parece haver um exercício de imitação do outro, no qual o antropólogo busca pensar “como se” fosse índio. A questão do conhecimento de outrem implica, além de concebê-lo como outrem, o esforço em operar com sua apreensão do mundo, ou melhor, de convidá-lo a um processo de mútua construção do mundo, que levará ao questionamento de concepções pré-estabelecidas em uma dada

cultura (tal como as concepções da ciência moderna acerca do que é o homem, a subjetividade e a realidade impessoal). Esse modo de abertura ao outro, característico das relações éticas de alteridade (cf. Lévinas, 1954/2004), produz inquietações (cf. Simão, 2003) e demanda reorganizações simbólicas nos participantes da relação.

Realizarei, a seguir, um aporte à questão da dicotomia sujeito-objeto, proposta de dissolução pelo construtivismo semiótico-cultural, pautada na coconstrução de realidades em campos sociais diversos, encontra pontos de intersecção com temas e debates contemporâneos da antropologia, sobre a dissolução dos grandes divisores do assim chamado pensamento moderno.

5.2. Confrontando perspectivas em torno da noção de realidade

Como vimos na discussão sobre a noção de dono ou maestria, para os ameríndios, todo ser do cosmo tem, potencialmente, subjetividade. A experiência sensível de outrem, enquanto ser distinto dotado de corpo próprio, aponta para uma identidade virtual de seres que partilham um campo interobjetivo (cf. Moghaddam, 2003). A noção de interobjetividade, discutida por Moghaddam, diz respeito aos "entendimentos que são compartilhados na e entre culturas a respeito da realidade social". Aproxima-se, em certo sentido, da noção durkheimiana de representações coletivas, ou, mas apropriadamente, da discussão contemporânea de Moscovici (2000/2003) e Marková (2003/2006) sobre representações sociais.

Para os ameríndios, contudo, a questão das relações sociais não diz respeito às possibilidades e impossibilidades de compartilhamento de *entendimentos* que seres de outros domínios fazem sobre "a realidade". Diferentemente, uma vez que o perspectivismo ameríndio não concebe uma realidade transcendental, para além dos sujeitos, na qual os seres se encontrariam "inseridos", pressupõe-se que cada domínio compõe para si a própria realidade na qual se encontra, e não apenas entendimentos sobre ela.

A "realidade" de uma perspectiva, portanto, não é um ponto de vista relativo de uma realidade, negociável a partir de outra perspectiva, como supõe o relativismo cultural. De acordo com a antropologia comparada de Latour (1994), o relativismo

cultural se baseia em um dos grandes e problemáticos divisores da sociedade moderna, a dicotomia natureza-cultura, que, por sua vez, tem suas origens no suposto afastamento do homem em relação à natureza através do artifício da cultura. Também conforme Ingold (2000), natureza é o termo comumente empregado pelo homem para designar a região do ambiente em que este não habita. No caso de muitas ciências modernas, o distanciamento em relação ao objeto é o que permite investigá-lo em seu estado natural, tornando viável "o" conhecimento objetivo.

Essas afirmações se aproximam e se afastam de posições construtivistas. Por um lado o construtivismo nem sempre se opõe ao pressuposto ontológico do paradigma objetivista (comumente adotado pelas ciências modernas) segundo a qual considera-se "(...) a existência de uma realidade independente do sujeito, já conhecida ou a ser conhecida por ele" (cf. Duran, 2004, p. 132).

Em outro sentido o construtivismo se aproxima da antropologia aqui tematizada, ao conceber a existência de muitas realidades e a coconstrução das mesmas. Entretanto, uma nova distância entre construtivismo e perspectivismo ameríndio se esboçar sobre a desvinculação que este último realiza sobre a ideia de que realidades construídas estariam, fundamentalmente, no plano daquilo que se chama cultura ou linguagem (em um âmbito epistemológico, por assim dizer). A teoria antropológica desloca a investigação sobre a multiplicidade para o plano ético da relação social entre corpos que se fabricam mutuamente, ou seja, para o simbolismo constitutivo dos corpos e seus processos de mútua afetação e fabricação, tanto pela construção de objetos (e, portanto, novos corpos), quanto pela transformação de um objeto (incluindo a marcação em corpos humanos). De modo que,

> [...] *a própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza.* Ora, não existem nem culturas - diferentes ou universais - nem uma natureza universal. Existem apenas naturezas-culturas, as quais constituem a única base possível para comparações. A partir do momento em que levamos em conta tanto as práticas de mediação quanto as práticas de purificação, percebemos que nem bem os modernos separam os humanos dos não - humanos nem bem os "outros" superpõem totalmente os signos e as coisas (Guille-Escuret, 1989) (Latour, 1994, p. 102).

A antropologia de Latour, em convergência com o perspectivismo ameríndio, coloca fora de questão tanto a suspensão da realidade (sem aspas) quanto à 'culturalização' das realidades locais socialmente compartilhadas por um grupo de

pessoas. Aproxima-se, por sua vez, da compreensão encontrada na psicologia de Boesch (cf. 1991; Simão, 2008) de que há um simbolismo irredutível a todo objeto ou realidade. Levando essas posições às últimas consequências, o perspectivismo ameríndio, apoiado em concepções antropológicas de Latour (cf. 1994), recusa um relativismo cultural que não venha acompanhado de um relativismo natural: não se concebe um plano ontológico (ainda que incognoscível) que se chamaria de realidade (sem aspas), ao mesmo tempo em que se constrói um novo e híbrido objeto de estudo, chamado de coletivos, que envolve naturezas e culturas emergentes em um determinado campo de tensão significativamente organizada:

> Todas as naturezas-culturas são similares por construírem ao mesmo tempo os seres humanos, divinos e não - humanos. Nenhuma delas vive em um mundo de signos ou de símbolos arbitrariamente impostos a uma natureza exterior que apenas nós conhecemos. Nenhuma delas, e, sobretudo não a nossa, vive em um mundo de coisas. Todas distribuem aquilo que receberá uma carga de símbolos e aquilo que não receberá (Claverie, 1990). Se existe uma coisa que todos fazemos da mesma forma é construir ao mesmo tempo nossos coletivos humanos e os não - humanos que os cercam. Alguns mobilizam, para construir seu coletivo, ancestrais, leões, estrelas fixas e o sangue coagulado dos sacrifícios; para construir os nossos, nós mobilizamos a genética, a zoologia, a cosmologia e a hematologia (Latour, 1994, p. 104).

Essas colocações da antropologia de Latour nos remetem, no âmbito da filosofia, ao pensamento levinasiano a respeito da noção de “Uno” (cf. Lévinas, 1983/2004). Lévinas argumenta de maneira crítica e contestatória em relação às filosofias que se erguem a partir de uma reflexão sobre a ontologia, para só então traçar as implicações epistemológicas e éticas do pensamento. Contrariamente, o filósofo argumenta em favor da ética como ponto de partida para reflexão filosófica apontando que o sentido e a significação do ser e das obras culturais (cf. 1964/1991) se constituem a partir da relação social, enquanto abertura para a multiplicidade (ou, em outras palavras, para a alteridade). A abertura para outrem, em última instância, implica abrir mão dos saberes que pretensamente “duplicariam” o ser (ontologia) e que, segundo ele, não passariam de um fechamento em si mesmo, manutenção da identidade ou unidade (cf. Lévinas, 1983/2004 p. 200). A ética, ou relação social, contudo, é marcada por uma suscetibilidade a outrem que precede o saber e demanda uma resposta, em relação à qual aquele que age é responsável (cf. Lévinas, 1964/1991). Essa resposta, remetida ao trabalho e à intelecção humana, é construtora dos objetos e das significações culturais:

> Nem as coisas, nem o mundo percebido, nem o mundo científico possibilitam alcançar as normas do absoluto. Como as obras culturais, são banhadas pela história. Mas as normas da moral não são embarcadas na história e na cultura. Nem sequer são ilhas que daí emergem, pois elas tornam possíveis toda significação, inclusive cultural, e permitem julgar as Culturas (Lévinas, 1964/1991, p. 70).

Ao deslocar a ontologia para o segundo plano em relação à ética, Lévinas fundamenta filosoficamente a possibilidade da emergência de muitas ontologias ao longo da história e entre diferentes grupos sociais. Essa fundamentação é convergente com as proposições de origem em investigações antropológicas, que explicitei a partir de Latour (1994), segundo a qual, as naturezas-culturas de uma dada coletividade se constituem na relação entre aqueles que dela participam, podendo assumir, em diferentes comunidades, formas diversas como nos diálogos dos xamãs com os porcos, dos plantadores com suas batatas e mandiocas, as agências visíveis e invisíveis desde diferentes perspectivas, sem que nenhuma delas se refira a um único plano ontológico que serviria de fundo a todas.

A multiplicação de planos ontológicos, entretanto, não é suficiente para tornar aceitável algumas proposições do perspectivismo ameríndio, uma vez que, se a relação ética, ou relação social, for definida tomando a espécie humana (*homo sapiens*) ou o "rosto humano" como único ou principal vestígio da alteridade—como tem sido as prerrogativas hermenêuticas, humanistas e psicológicas—algumas configurações de natureza-cultura, e certamente aquelas que são pertinentes ao perspectivismo ameríndio, estariam condenadas ao erro, ao julgo de imoralidade ou à patologia. É nesse sentido que se pode ler o apelo de Latour (1994):

> Onde estão os Mounier das máquinas, os Lévinas dos animais, os Ricoeur dos fatos? O humano, como podemos compreender agora, só pode ser captado e preservado se devolvermos a ele esta outra metade de si mesmo, a parte das coisas. Enquanto o humanismo for feito por contraste com o objeto abandonado à epistemologia, não compreenderemos nem o humano, nem o não - humano (p. 134).

As considerações da antropologia e da filosofia levinasiana, aqui referidas, apontam para proposições de Boesch, que enfatizam a relação sujeito-objeto na estruturação da identidade humana (cf. Simão, 2008). Sendo os objetos, concretos ou imaginários, indissociáveis da ação "o significado da estruturação do objeto dependerá também das possibilidades de seu ancoramento no campo cultural como um todo" (Simão, 2008, p. 145). Contudo, conceber de maneira coerente com Boesch que "[...] toda ação é dirigida a um objeto e todo objeto adquire significado pela ação a ele dirigida" (cf. Simão, 2008), viabiliza, num extremo, o agir em relação

a um ‘suposto’ objeto de modo em que este é significado na condição de sujeito agente (por exemplo, tomá-lo na condição de um corpo humano segundo determinado endereçamento ativo ou perspectiva). Adicionalmente, se, por um lado, um objeto pode ser significado como humano, também um corpo humano pode ser significado como objeto.

A alternância dos sujeitos em interação, ao negociarem os significados de um objeto (ou ao comporem suas múltiplas realidades), oferece a possibilidade (ou risco) de que, em algum momento, também o objeto se torne sujeito e passe, por sua capacidade de convencimento, a definir significativamente todo o campo relacional de maneira peculiar à sua rede particular de sociabilidade. Na ausência de um fundamento prévio que justifique a predominância de uma ou outra forma de significar sujeitos-objetos (ou naturezas-culturas), posto que a ontologia é secundária e dependente do campo relacional constituído pelos coletivos, todos os seres estão em risco de se alienarem nas perspectivas uns dos outros. O confronto de perspectivas é um problema central que a antropologia ameríndia focaliza: que implicações a possibilidade de inversão nas posições relativas do agente e do objeto traria para a psicologia construtivista semiótico-cultural?

Em suma, a suposição uma realidade objetiva e universal no qual os seres estariam situados não é fundante das ontologias ameríndias. Ao contrário, cada comunidade ou pessoa vive em uma realidade própria que é construída objetivamente no convívio com seus companheiros. Essa realidade própria, por sua vez, é entendida como fortemente vinculada aos corpos. O que caracteriza a condição humana é a tentativa de controle do processo de desenvolvimento e transformação corporais, que se realiza pelas trocas de substâncias, como comida e fluidos corporais, tais quais, cheiro e memória do carinho recebido. A configuração de um corpo diz respeito às elaborações simbólicas das situações vividas e se remete à capacidade agentiva da pessoa. O corpo é produzido a partir de uma multiplicidade de experiências que a pessoa estabelece com diferentes agências cosmológicas (cf. Lima, 2005 entre outros). Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1979) apontam que a corporalidade, ao mesmo tempo individual e coletiva, está sujeita a tratamentos mais ou menos fluidos que permitem a emergência de configurações criativas e individualizadas. No corpo, onde os processos de transformação são controlados, a solidez da forma não pode ser completamente

assegurada, dado os processos inerentes de mudança, de crescimento e de enfraquecimento.

As possibilidades de se compartilhar um horizonte existencial são construídas entre grupos de pessoas que vivem juntas e, não raro, deixa de acontecer entre grupos ou pessoas distintas. No momento em que mais de um ponto de vista interage, entram em cena diferentes sistemas de orientação que configuram o universo de cada ser. A lacuna na relação com o outro não é apenas um problema de compartilhamento subjetivo, posto que a noção de perspectiva implica um entendimento de que a existência de um mundo só é possível para alguém (Lima, 1996). Não são meramente as expressões verbais ou impressões pessoais que possuem significado contextual, mas a experiência perceptiva em sua totalidade.

A importância que o simbolismo corporal assume nas terras baixas sul americanas indica que, ao menos neste cenário social, a corporalidade é a chave para o entendimento dos lugares sociais e suas transformações a partir da atividade/agência dos sujeitos.

5.3. Habitando a fronteira: proposta de compreensão da relação inclusiva entre sujeito e objeto

Tanto a psicologia quanto a antropologia, que são o foco desse estudo, fazem face a desafios epistemológicos contemporâneos: por um lado, o construtivismo semiótico-cultural propõe a construção de um conhecimento de tipo inclusivo, no qual a relação eu - outro é essencial para a compreensão de todo fenômeno psicológico (cf. Marková, 1997; Simão e Valsiner, 2007; Boesch, 1996/2007). Por outro lado, a antropologia argumenta a necessidade de reconfigurações na clássica dicotomia sujeito-objeto, ao voltar-se para as formulações conceituais nativas (cf. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996; 2002; 2002/2006).

Proposições metodológicas do perspectivismo ameríndio, em antropologia, orientam para uma disponibilidade intelectual imaginativa ao experimentar o uso de conceitos nativos de maneira a tornar inteligíveis os problemas inerentes aos mundos que poderiam emergir a partir desse uso (cf. Lima, 1996, 1999; Viveiros de

Castro, 2002). Esse processo demanda um diálogo intenso com os sujeitos nativos, que conduzem a uma coconstrução de significados sobre as atividades e compreensões acerca dos diferentes modos de vida (f. Albert, 2002; Gonçalves, 2005; Lima, 2005; Lagrou, 2007; Pissolato, 2007; Vilaça, 1996; 2006 etc.). A psicologia cultural, por sua vez, entende que a construção de conhecimento se dá na interação, seus resultados são sempre imprevisíveis (cf. Valsiner, 1998, 2001, 2007; Simão, 2004). Essa imprevisibilidade se expressa, por exemplo, na preocupação ameríndia de que, em um processo relacional, alguém pode ser totalmente absorvido pelo ponto de vista do outro e perder a possibilidade de expressar sua própria perspectiva.

Propus, há pouco no texto, a ideia de que o ponto de vista, ou a perspectiva, torna irredutível a dualidade entre realidade e sujeito: o sujeito se constitui na relação com os outros de seu convívio viabilizando uma objetividade construída na relação, ou melhor, uma interobjetvividade (cf. Moghaddam, 2003). No perspectivismo ameríndio, a construção de conhecimento ocorre como resultado de um processo de aprofundamento da intencionalidade do que é foco de conhecimento, que implica a determinação deste como sujeito (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002/2006).

Chegou-se à compreensão de que muitas coisas do mundo são capazes de ocupar uma perspectiva: esta se constitui como qualidade situacional de um ser, ao invés de ser propriedade permanente de algo. Qualquer coisa pode ser apreendida como sujeito, a relação social estaria, portanto, no centro da relação eu - mundo.

Do ponto de vista ameríndio, cada elemento do ambiente (animais, plantas, pedras, seres naturais e espirituais) pertence a um dono, que é um terceiro participante de qualquer relação eu - mundo (cf. Gallois, 1984/85). A noção de dono diz respeito a uma concepção de agência segundo a qual outrem (seja um objeto, animais, plantas, pessoas vivas ou mortas, espíritos etc.) é sempre apreendido levando-se em conta seu círculo de relações, de modo que as relações eu - outro e eu - mundo são atravessadas por um terceiro. O terceiro, sempre suposto e por vezes observado, na maior parte das vezes se faz presente mediado por alguns vestígios (ornamentos, modos de falar, gestos e o endereçamento da ação). Na percepção fenomenológica do outro, portanto, há sempre um distanciamento, uma vez que os elementos percebidos são remetidos a um ponto de vista particular, que

se vincula àqueles com os quais o outro convive e não apenas às idiossincrasias do sujeito que percebe.

O perspectivismo, orientado para uma intensa incursão nos universos de outrem, compreende que uma perspectiva particular normalmente só pode ser compartilhada por pessoas que vivem juntas (Lagrou, 2007). Pessoas em tais condições teriam o mesmo dono e constituiriam uma identidade corporal que torna viável o compartilhamento da realidade. O perspectivismo ameríndio destaca-se, portanto, de uma visão restrita aos padrões estruturais e institucionais da cultura, para focalizar, a dinâmica processual de interação dos participantes, sendo as pessoas construtoras ativas de sua própria realidade. Esta construção acontece em meio a uma vasta rede de diferentes seres do cosmo, com os quais acontecem interações transformativas, produzindo conhecimento e viabilizando ações.

O construtivismo cultural em psicologia, por sua vez, opera com a noção de que as experiências de vida acontecem em um fluxo contínuo e imprevisível, o que não quer dizer, necessariamente caótico, no qual, a cada instante os sujeitos atualizam suas possibilidades de ação em face de configurações dinâmicas, com algum grau de abertura para estas (Boesch, 1991; Simão, 2005; Valsiner, 1998, 2000, 2001, 2007a). Os modelos de compreensão do contexto, que emergem como construção ativa e pessoal do pesquisador/psicólogo sobre o que acontece com os outros, produzem, invariavelmente, ruídos em relação à experiência concreta daquele sobre o qual se fala (cf. Simão, 2003). A experiência comunicativa humana é entendida como marcada por tensões constantes sobre a tentativa de integração entre os planos intrassubjetivos e intersubjetivos na relação com outrem (cf. Simão, 2003, Guimarães & Simão, 2007). Entram em cena atividades imaginativas[14] criativas que visam preencher as lacunas e ajustar a relação dando-lhe uma direção desejável e menos tencionada.

Uma vez que as ações pessoais transformam o mundo (incluindo as ações do pesquisador), estas demandam esforços contínuos de reestruturação construtiva de modo a conferir inteligibilidade aos fenômenos do mundo vivido. Este seria o papel das metáforas, teorias e modelos etc., que menos reproduzem a experiência concreta do que a compõem, modificam e orientam ações diante desta.

[14] A noção de imaginação foi aqui tomada na acepção de Sartre (cf. 1936/1989, 1940/1996), ou seja, como um ato da consciência distinto da percepção. A imagem não é um simulacro percebido em nossas mentes, pelo contrário, o ato imaginativo visa à emergência de um objeto pensado, da coisa desejada, mas ausente, de tal modo que a possamos apreender.

A teoria da ação simbólica de Ernst Boesch (cf. 1991) supõe que os objetos da percepção (e os objetos do conhecimento) podem ser distinguidos do contexto ao mesmo tempo em que conservam relação com este. Conforme propôs Simão (2008), trata-se de uma abordagem holística na qual sujeito e objeto compõem uma díade, uma vez que cada ação implica um sujeito e o objeto possui significado devido à ação que lhe é dirigida, portanto, sujeito e objeto são inseparáveis (Simão, 2008). Integrados à teia simbólica, os objetos evocam memórias e experiências. Mas eles não são completamente abertos a qualquer significação, como poderiam afirmar as perspectivas mais idealistas. Sinteticamente, Boesch propõe que os objetos carregam a história dos significados adquiridos em suas relações com os sujeitos ativos; os significados estabilizados que compõe o objeto resistem a novas significações; consequentemente, os objetos conferem significado ao espaço organizando o contexto das experiências (por exemplo, restringindo o campo de ação ou promovendo certas direções para a ação como as balizas e canalizações discutidas anteriormente).

6. ESTUDO DE CASO E SISTEMATIZAÇÃO DE UM MODELO PARA COMPREENSÃO PSICOLÓGICA DE PROCESSOS SEMIÓTICO–CULTURAIS

Na presente etapa deste trabalho, buscarei avançar no sentido de obter indicações a respeito das possibilidades de o diálogo entre construtivismo semiótico-cultural em psicologia, e o perspectivismo ameríndio em antropologia. Trabalharei na direção do questionamento proposto como objetivo da pesquisa, sobre a noção de perspectiva e possíveis implicações para a compreensão das relações eu – outro, de modo que o diálogo, caso possível, possa ser produtivo para a construção de conhecimento em psicologia. Uma das maneiras de obter essas indicações é instaurar uma interface com os modos de se compreender a leitura de acontecimentos realizada pela etnologia através da abordagem psicológica que propõe a reflexão.

Nesse sentido, irei articular a teoria da ação simbólica com o que considerei valor real e valor visado no contexto ameríndio. Procurarei explorar a dualidade do corpo dentro da rede simbólica que articula os níveis processuais e estruturais do existir cultural humano, de modo a focalizar, em torno da questão corporal, um tipo de experiência de inadequação na relação eu – outro: a alteridade é sempre compreendida a partir de um olhar exterior que não é capaz de apreender a realidade tal qual é vista por outrem. Discutirei essas ideias a partir de um caso oriundo do exercício etnológico de Tânia Stolze Lima, no qual ela discute a noção de perspectiva entre os índios Yudjá (também chamados de Juruna).

O perspectivismo ameríndio considera que o ponto de vista, que compreende os significados de si e das coisas/outros, pode ser modificado no decorrer das relações com diferentes agências. Procurarei demonstrar, desde o referencial construtivista semiótico-cultural em psicologia, que o campo de ação que se constitui na experiência ameríndia conduz a uma apreensão de múltiplas associações dialógicas mutuamente interditadas em um campo imanente de trocas afetivas.

O exercício proposto aqui, por sua vez, não tem por objetivo substituir as leituras etnológicas e antropológicas sobre o fenômeno, mas trabalhar desde um horizonte (Gadamer, 1959/1997) psicológico na direção de um horizonte etnológico.

Para isso, consideramos necessário dar voz à etnologia de modo a nos permitir refletir sobre que tipo de reflexão psicológica emerge desde os limites—no sentido discutido pela noção de indeterminação restringida (cf. Valsiner, 1998)—já dados pelo olhar analítico sobre a etnografia.

Considero o esforço de se apreender possíveis implicações da elaboração conceitual de elementos da cosmologia ameríndia importante no caminho de se atingir, desde a compreensão psicológica, uma posição metarreflexiva na qual diferentes pontos de vista possam se articular. De acordo com o pensamento indígena, o desenvolvimento humano é assegurado pela possibilidade de se conceber a diferença entre os universos expressos pelas experiências do eu do outro (Lima, 1999). As múltiplas incursões em territórios desconhecidos—dos antropólogos nos ambientes ameríndios e da psicologia em direção a eles—podem também ser enriquecedoras no sentido de ampliar o debate em torno da noção de objeto e concepção de sujeito, caras à psicologia cultural e à psicologia como um todo, no campo de uma reflexão na interface que inclui a filosofia.

Passarei agora à apresentação e discussão de um caso construído a partir do trabalho etnológico com um povo ameríndio das terras baixas sul-americanas, no qual se focaliza a diferença de perspectivas como esquema regulador da ação humana.

6.1. Campo de ação simbólica e intersubjetividade em uma cosmologia Tupi: o caso dos porcos selvagens

Em um artigo intitulado “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi” (Lima, 1996), publicado na revista Mana em 1996, a etnóloga lançou as bases para a construção da teoria antropológica do perspectivismo Ameríndio. De acordo com os Juruna[15], diz Lima, “para si mesmos, os animais são humanos” (p. 26). Em seu artigo a autora, que realizou um profundo trabalho etnográfico com a comunidade indígena, expôs os resultados de uma

[15] Este povo habita a região do Xingu, entre os estados do Mato Grosso e Pará (Brasil). Os dados da FUNASA apontam que em 2006 eles totalizavam 362 pessoas. O termo Juruna, etnônimo que teria o significado “boca preta”, é de origem estrangeira, as pessoas desse grupo, apesar de também se chamarem de Juruna, historicamente se autodenominam Yudjá (dados do Instituto Sócio Ambiental).

reflexão que, dentre outras coisas, evidenciava posicionamentos de eu e de outro em relação à alteridade. O outro, por sua vez, pode assumir as mais diversas formas na natureza. Apresentarei a passagem correspondente ao trecho de um mito, que expressa o modo como a humanidade animal é por eles vivenciada:

> Havia um xamã que recebia na aldeia, durante a vigília, a visita de um porco-xamã, com quem ele fumava, bebia cauim e dançava. O visitante chegava acompanhado de todo o seu bando, e, é claro, somente o xamã podia vê-los. Quando lhe pediam para trazer porcos, ele convidava o porco-xamã para tomar cauim e acertar a caçada. Ao entrar em êxtase, o caçador interessado reapresentava-lhe o pedido: "Traga porcos para mim! Amanse-os para mim!". "Está bem!", consentia o xamã. Nessas ocasiões, o respeito ou comedimento no uso da linguagem condicionam o apaziguamento dos porcos. Mas, enquanto todos os caçadores sensatos exclamavam: "Minha presa estará mansa!", um homem apelidado Cabeça-de-Martim-Pescador descontrolou-se e disse: "Minha presa vai puxar meus testículos pendentes!". Lembraram-lhe que era preciso tomar cuidado, que não se brinca com a linguagem em um momento como esse, e, no dia seguinte, aconselharam-no a ficar em casa para evitar que os porcos o vissem. Ele era intrépido e não deu ouvidos. Ao fim da caçada, os companheiros encontraram-no semimorto, com os testículos arrancados e o corpo perfurado pelos dentes dos porcos enfurecidos. Mal teve força para contar-lhes como foi atacado. Sua alma partiu com os porcos sobreviventes em direção ao "rio Amazonas". Diversas varas de porcos juntaram se a eles ao longo da viagem e Cabeça-de-Martim-Pescador mostrou-se um companheiro muito agradável, divertindo-os o tempo todo. Isso o xamã viu durante o sonho, e assim, conta-se, ele narrou:
>
> > Eles foram dando gargalhadas.
> > Os porcos são como os humanos,
> > Eles lhe pediram:
> > "Diga-nos os nomes das coisas!"
> > "O que é isto?"
> > "É isto."
> > Eles encontraram o mel-vagina.
> > "Que mel é este?"
> > "É o mel-vagina."
> > Eles encontraram o mel-andorinha.
> > "Que mel é este?"
> > "Este é o mel-pênis."
> > E os porcos gargalhavam.
> > "Ah, quer dizer que é melífero?"
> > "O pênis é melífero!"
> > E os porcos riam, ha' ha' ha'.
> > E ele partiu com os porcos dando
> > gargalhadas.
> > Indagaram-lhe os nomes dos animais, dos méis...
> > Ele recitou,
> > Eles davam gargalhadas,
> > "Ah, quer dizer que é melífero?"
> > Assim, quando o xamã está sonhando com porco,
> > Ou quando está embriagado,
> > Nós dizemos: "Não digam bobagens!". (Lima, 1996, pp. 23-25)

A ‘moral da história’ deste mitema (segmento essencial e irredutível de um mito) explicita uma regra social muito clara: não se deve dizer bobagens quando um xamã está sonhando com porco ou quando ele está embriagado. Esta regra define, de maneira mais geral, que há momentos de maior ou menor flexibilidade expressiva. Em certas ocasiões de negociação é importante estar atento aos termos empregados e não tomar o outro simplesmente como um amigo. Segundo Lima (1996), a troca de brincadeiras, entre os Juruna, “(...) é característica da conduta de primos cruzados (cunhados virtuais) e de estrangeiros que se tornam “amigos”, ou afins potenciais" (p. 25). O mito também alerta para os perigos do descontrole e a importância de dar ouvidos àqueles com quem compartilha um objetivo (no caso, a caçada) e que provavelmente são mais experientes. Essas dimensões podem ser internalizadas pelos ouvintes do mito, que é tradicionalmente contado e recontado ao longo da vida das pessoas.

A internalização seletiva das concepções presentes no mito, desde a ótica de Boesch, comporia os fantasmas pessoais enquanto motivações para agir, objetivos e antecipações de expectativas diante de uma configuração da experiência. De fato, Lima (1996) descreve que entre os Juruna a caça dos porcos enseja um conjunto ritualizado de ações que visam evitar que as almas dos caçadores tenham o mesmo destino de Cabeça-de-Martim-Pescador e sejam, portanto, capturadas pelos porcos.

Outro aspecto dessa narrativa mitológica é a possibilidade de conceber um animal como dotado de características (modos de agir e de pensar) humanas. Segundo Lima (1996), para um Yudjá, o que nós (não - Yudjá) consideramos “como características humanas (definindo-as tanto natural quanto metafisicamente), não pertencem de direito ao ser humano. Temos de produzi-las em nós mesmos, no corpo. Cada um, animal ou humano, pode produzir as características que melhor lhe agrade” (p. 27). Essa equivalência no direito a ser humano, concedido a um animal, estabelece a possibilidade de um campo de trocas interpessoais em que sujeitos humanos e sujeitos animais dialogam em uma linguagem comum:

> O animal, segundo fragmentos etnográficos dos mais variados tipos, é fonte para uma apreensão sintética da noção de alma, enquanto princípio pessoal. Tomada por esse ângulo, a noção remete ao pensamento reflexivo e à consciência de si como aquela de um eu humano, dotado, enquanto tal, de relações sociais, condutas culturais e capacidade para distinguir humano e animal. (Lima, 1996, p. 28).

Portanto, pensar que os animais se concebem como humanos não representa uma incapacidade discriminativa característica do pensamento animista, “o ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa” (p. 27). Em situações específicas, contudo, seres supostamente não – humanos podem assumir a forma humana perante alguém:

> Reciprocamente, há certas situações críticas em que uma pessoa encontra um ser que começa por se dar a ver como humano – em um sonho, em um encontro solitário na floresta – mas termina se revelando subitamente como não – humano; nestes casos, os não – humanos são aqueles capazes de assumir uma forma humana *falsa* perante os humanos verdadeiros (Viveiros de Castro, 2006, p. 325)

Encontros dessa natureza assumem a forma relacional dialógica que discutimos anteriormente. O xamanismo é, segundo Viveiros de Castro (2006) “essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos”. O xamã, portanto, seria capaz de se expressar em relação a outros seres do cosmos em um plano de mutua inteligibilidade característico da chamada intersubjetividade interpessoal (Coelho Jr. & Figueiredo, 2003), em que sujeitos já diferenciados e constituídos são capazes de negociar sentidos, ou seja, posicionarem-se diante de um objeto da realidade.

No caso do mito apresentado, a negociação de sentidos girava em torno da possibilidade do líder dos porcos amansar alguns deles para uma futura caçada. Tinha por objetivo, portanto, configurar um campo de ação em que obstáculos poderiam ser diminuídos. O acordo estava condicionado a uma atitude respeitosa diante do outro, característica daquele momento, mas foi frustrado pelo descontrole de um personagem.

O descontrole assume, neste caso, a ideia de partilha que um indivíduo faz de um afeto animal. De acordo com a cosmologia Juruna, “(...) ser sociável é não estar amedrontado-e-violento” (Lima, 1996, p. 28). A produção de pessoas sociáveis, humanas do ponto de vista da comunidade, se dá através de intervenções no corpo do bebê, antes mesmo de seu nascimento (através do corpo da mãe, por exemplo, regulando sua alimentação e em diversos cuidados rituais):

> A reprodução humana e a socialização são baseadas em intervenções que neutralizam um afeto animal (agressividade-e-medo), freiam a volição, e capturam capacidades e forças animais (como a audição excepcional do japim, a dentição do

> macaco, a resistência do tatu) ou vegetais (o som produzido pela taquara) (Lima, 1996, p. 27).

Sendo assim, a possibilidade de partilhar um plano semiótico-cultural entre eu e outro está condicionado à imanência das relações pessoais e à fabricação de corpos similares, ao mesmo tempo singulares e capazes de negociar experiências de sentido culturalmente convergentes. No perspectivismo, parte-se da suposição de que a cada corpo corresponde um ambiente etológico (Taylor e Viveiros de Castro, 2006) e que, portanto, a semelhança de hábitos corporais permitiria a partilha de uma realidade objetiva e valores sociais. Entretanto, o trabalho intersubjetivo que incide sob os corpos é possível devido a uma condição de presença imanente de uns aos outros, permitindo a configuração de sentidos transpessoais no plano da cultura. Por outro lado, a distinção corporal entre humanos de um dado grupo social, e estrangeiros, ou animais, produziria uma disjunção ontológica que, de acordo com o perspectivismo ameríndio, configuraria realidades diversas.

> Diríamos que aquilo que os humanos apreendem como caça, os porcos apreendem como guerra. Entretanto, esta é uma formulação equivocada, pois pressupõe um único e mesmo acontecimento, visto por dois tipos tão diferentes que a apreensão de um só pode ser irredutível à do outro. A caça dos porcos não põe em cena uma mesma realidade vista por dois sujeitos, conforme nosso modelo relativista. Pelo contrário, ela põe um acontecimento *para os humanos* e um acontecimento *para os porcos*. Em outras palavras, ela se desdobra em dois acontecimentos paralelos (melhor dizendo, paralelísticos),
>
> humanos caçam porcos
>
> humanos são atacados por inimigos
>
> que são também correlativos, e que não remetem a nenhuma realidade objetiva ou externa, equiparável ao que entendemos por natureza. Um é o referente do outro. Diremos, pois, que a caça apresenta duas dimensões, dadas como dois acontecimentos simultâneos que se refletem um no outro. (Lima, 1996, pp. 34-35).

Ao passo que um encontro de perspectivas enseja dois acontecimentos, a presença da alteridade constituiria, ao mesmo tempo, um plano de imanência e outro de excedência. Ou seja, a copresença corpórea, capaz de afetar mutuamente aqueles que se encontram, constitui realidades que se configurariam de maneiras muito diferentes para cada grupo que partilha uma identidade corporal específica. O perspectivismo ameríndio, portanto, não se constitui como relativismo, posto que não se trata de uma realidade vista sobre diferentes pontos de vista, mas se constitui como um relacionalismo, posto que a definição do que é real depende de um entrejogo que articula um plano de imanência pré-ontológico e diferentes planos de

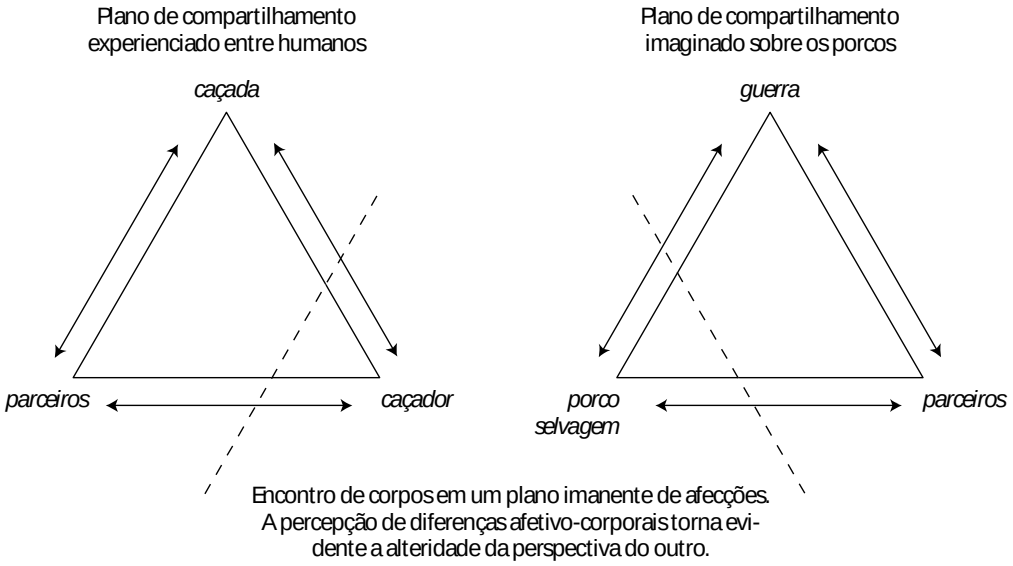
compartilhamento cultural fundados nas dinâmicas intercorpóreas de um dado coletivo.

A seguir apresentarei um modelo construído a partir das ideias da psicologia semiótico-cultural que utilizei para compreensão da caça dos porcos selvagens, articulando as noções de imanência, compartilhamento simbólico e interdição. Em seguida discutirei o papel do sonho, da embriaguez e da morte no endereçamento de eu a outrem, atendo-me às evidências do mito Juruna.

6.1.1. A construção das noções de identidade e alteridade no perspectivismo ameríndio

Diferentemente do multiculturalismo ocidental, segundo o qual a realidade é única e seu conhecimento varia conforme o ponto de vista, desdobramentos em torno das cosmologias ameríndias levam à conclusão de que, para essas, as realidades são múltiplas, porém a forma de conhecê-las é uma só, trata-se de um modo de apropriação do desconhecido (do diferente/outrem) realizada por todos os seres (cf. Viveiros de Castro, 2002/2006). Não se concebe, portanto, um ponto de vista transcendental sobre uma realidade impessoal ou processo englobante progressivo, segundo a qual os seres mais evoluídos seriam capazes de conhecer mais aspectos d'A Realidade: "Não há realidade independentemente de um sujeito. No entanto [...], sucede que o que existe *para o caçador* quando ele toma a palavra para falar de si mesmo é apenas *parte* daquilo que existe *para outrem*" (Lima, 1996, p. 31). A cosmologia Juruna, portanto, orienta as ações e afetos pessoais configurando um universo intersubjetivo muito peculiar.

Focalizando o momento de encontro intersubjetivo entre humanos e porcos selvagens, tal qual apresentado por Lima (1996), formulei o entrecruzamento de diferentes planos relacionais de acordo com o seguinte esquema gráfico:



Quadro 3: Planos de injunção e disjunção em meio às perspectivas dos humanos e dos porcos selvagens, como uma multiplicação de relações dialógicas.

O esquema descreve o pensamento ameríndio como uma multiplicação de perspectivas dialogicamente construídas. Trata-se de uma multiplicação dialógica porque a realidade objetiva decorre de um campo relacional entre seres que convivem e negociam sentidos dessa realidade. A experiência humana, contudo, consiste em poder conceber a diferença de perspectivas entre eu e outrem (animal, estrangeiros, espíritos etc.). Sendo assim, a convivência entre homens em uma dada comunidade permite que eles concebam uma determinada experiência ou objeto de maneira similar, ou seja, dialoguem e interajam enquanto pessoas constituídas sobre o tema da caçada, definem estratégias em comum acordo. Trata-se de um uso simbólico das ações e da linguagem que supõe a partilha de um objeto para o outro.

Para definir esse contexto, utilizei o triângulo semiótico de Moscovici (cf. Marková, 2006), que indica que um objeto representado socialmente se constitui como resultado de uma negociação simbólica dialógica entre membros de uma determinada comunidade. No caso da caça dos porcos, o plano de experiência compartilhada entre os humanos supõe a percepção de *seres* como *porcos* segundo sua forma, ruídos, cheiros e comportamento. Um plano semelhante de compartilhamento, contudo, é imaginado haver entre os porcos que, segundo os Juruna, também se percebem como humanos e estabelecem, do mesmo modo, relação social entre seus pares. Dessa relação social suposta aos porcos, os Juruna imaginam, por analogia, a percepção de uma realidade sensível que, no entanto, dada sua diferença corporal, constitui um mundo próprio para seus semelhantes, de

maneira diversa: os porcos se veem como humanos e também enxergam seus caçadores como humanos. Decorre disso que, aquilo que é caça para os Juruna é, na verdade, uma guerra para os porcos, um enfrentamento entre pessoas da mesma espécie, porém inimigas.

Desse modo, a pertença em um mesmo plano de imanência, que viabiliza o encontro entre seres, leva a construções identitárias diferentes. A percepção humana e sua imaginação sobre o que se passa com os porcos é fruto de uma formação pessoal que se dá no seio da convivência. O mesmo se considera acontecer entre os porcos e os seus pares que se supõe possuírem um xamã (referência simbólica da posse, por esses animais, de agência e perspectivas próprias sobre o mundo, ou seja, pertença em um domínio). Deste modo, um acontecimento para os homens é outro acontecimento para os porcos. E isso tem claras implicações para as ações simbólicas dos sujeitos:

> Uma luta então está em curso — luta entre a caça de um e a guerra do outro. O infortúnio do caçador é o resvalamento da caçada na guerra. Cientes da dimensão sobrenatural que o ponto de vista dos porcos representa para eles, os humanos utilizam-se de meios através dos quais pretendem impedir toda possibilidade de os porcos virem a impor seu ponto de vista.
>
> Na preparação da caçada, não se brinca com as palavras à custa dos porcos, não se pode bancar o primo cruzado ou amigo do animal. Na caçada, não se exprime o medo gritando, como se o caçador fosse a presa. Se, para os porcos, os humanos são seus afins potenciais, e se a caça é uma guerra, aquele caçador que aceitar este ponto de vista favorece a atualização da intenção virtual da caça: os porcos (o atacam e) o capturam, e ele, morto para os humanos, acabará transformado em porco. (Lima, 1996, p. 38).

As diferentes perspectivas, como vim enfatizando, podem se encontrar devido a um plano de imanência transubjetivo e pré-ontológico, que se remete novamente à noção de mito. No tempo do mito, homens e animais ainda não haviam se diferenciado. Segundo Lévi-Strauss e Eribon (1988), se perguntássemos um ameríndio o que é um mito a resposta provavelmente seria: “uma história do tempo em que os homens e animais ainda não eram diferentes”. Não se trata, contudo, de um passado como narrativa histórica em termos cronológicos, posto que o plano de indiferenciação entre homens e animais pode ser acessado, por exemplo, na experiência do xamã, do sonho e da embriaguez. A transformação de pontos de vista, ou seja, a entrada no universo ontológico de outrem, é uma possibilidade latente, é um devir que supõe mudanças de estados corporais afetivos.

O xamã é supostamente capaz de entrar em contato com a indiferenciação dos seres que precederia o começo do mundo e que subjaz todo acontecimento. Trata-se de um momento de indiferenciação eu - outro marcado por uma heterogeneidade de intensidades sensíveis e que demanda um porvir como expressão factual e distinta. O mito é uma narrativa que se remete a esse momento: não é nem passado, nem futuro, mas uma configuração que não cessa de passar, sem nunca realizar-se completamente.

O mito, portanto, suporta a coexistência dinâmica do dois e do um: é o próprio intervalo da diferenciação em que o caos, o amalgama existencial, pode vir a ganhar sentido com a separação dos elementos. Entretanto, nem todos os devires oriundos do amalgama caótico se atualizam, o "fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e as espécies" (Viveiros de Castro, 2006, p. 324). O perspectivismo ameríndio, portanto, discute um processo em que os diferentes pontos de vista, as diferentes formas de agência que povoam o cosmos entram em relação (comutação discreta). Essa relação convida o observador atento (no caso, o xamã) a perceber o que está para além do visível.

A questão das diferenças de perspectivas se aproxima da noção de visível e invisível em Merleau-Ponty, segundo a qual, por um lado:

> [...] cada sentido abre-se para um mundo absolutamente incomunicável para os outros sentidos, por outro, está ligado a algo que, por sua estrutura, abre-se para o mundo dos outros sentidos constituindo com eles um único ser (Frayze-Pereira, 2006 p.164).

De modo semelhante, pode-se afirmar que cada perspectiva abre-se para um mundo absolutamente incomunicável para outras perspectivas, por outro lado, está ligada ao corpo próprio de cada existente que, por sua estrutura, abre-se para o mundo dos outros existentes constituindo com eles um único plano de imanência. Convivem, portanto, no seio do campo heterogêneo da existência social, planos de imanência e de interdição com possibilidades de negociação dialógica ou de cisão.

A seguir, discutirei a noção de intrapsíquico, articulando mito e corporalidade na construção de diferentes campos para ações pessoais.

6.1.2. Corpos, mitos e fantasmas intrapessoais

De acordo com Figueiredo (2006), as matrizes de compreensão das relações intersubjetivas são as mesmas que atuam no psiquismo, ou seja, os modos de ser das relações intersubjetivas são internalizados intrassubjetivamente na atividade criativa de fazer sentido. Os modos de ser acontecem no campo da cultura, que, conforme Boesch (1991) provê um sistema de facilitações e obstaculizações de valores visados nas experiências de vida, ou seja, define zonas de tolerância e baliza as possibilidades de ação ao disponibilizar contextos familiares e de estranhamento (alteridade).

O campo semiótico-cultural sustenta estabilidades e mudanças como forças de continuidade e transformação, assentadas, em processos de individualização, originalidade e invenção, como também em processos de coletivização e conformação. Esses processos culturais, por sua vez, são realizados pelas ações dos indivíduos. Retomando a concepção boeschiana segundo a qual a cultura é experienciada como morada, uma maneira usual de perceber os acontecimentos do cotidiano, de habitar o mundo, portanto, como poderíamos pensar o universo intrapessoal em relação à experiência Yudjá?

Segundo Lima (1996), “o ponto de vista implica certa concepção, segundo a qual só existe mundo para alguém” (p. 31). Para os ameríndios, não são apenas as palavras que possuem significação contextual, mas sua experiência perceptiva como um todo. Trata-se de uma concepção de alteridade e de verdade muito peculiar:

> Em meu trabalho de campo, uma das primeiras coisas a chamar-me a atenção foi a marca indelével, mas muito misteriosa, da noção de ponto de vista. Certas frases, ditas para mim em português, como “isso é bonito para mim”, “bicho virou onça para ele”, “apareceu caça para nós quando estávamos fazendo a canoa”, pareciam remeter exclusivamente à estrutura gramatical de uma língua que eu não dominava, mas que transparecia no português dos Juruna. Depois que comecei a arranhar algumas frases, as construções que ensejavam tais traduções nunca deixaram de soar estranhas; dentre as práticas juruna mais difíceis de assimilar eu as destacaria, em primeiro lugar e sem hesitação. *Amãna ube wï* — não é fácil dizer isso sem se desconcertar, desagradavelmente ou não. Sentia-me dizendo “choveu para mim”, e não “choveu onde eu estava”. Essa maneira de relacionar à pessoa até mesmo os acontecimentos mais independentes e alheios à nossa presença deixa sua marca na cosmologia juruna, mas nem presumo que todas as categorias gramaticais tenham o mesmo papel em uma cultura, nem acredito que exista a mais remota possibilidade de algum de nós se colocar na pele de um Juruna para captar o sentido que assumiria a vida humana em uma situação em que, para nós, de repente, se tornaria

> aceitável, ou mesmo perfeitamente justo, dizer: Chove para mim. Esse sentido diria respeito no máximo a uma virtualidade que está em nós, virando-nos pelo avesso [...] (Lima, 1996, p. 30)

O modo Juruna de conceber as experiências da vida, acima relatado, supõe uma duplicidade em todo ser e acontecimento, na qual experiência sensível e identidade virtual se articulam (Lima, 1996). Isso evidencia uma inversão no modo como os ameríndios compreendem as dimensões da natureza e da cultura, interior e exterior: a realidade é sempre pessoal ao mesmo tempo em que compreende, em si, alteridade, agências, lacunas e excedência.

Desse modo, o mundo percebido por um sujeito inclui elementos que estariam fora do próprio controle psíquico, não porque teriam uma existência alheia ao sujeito, mas pelo modo de afetá-lo. Toda experiência perceptiva ensejaria uma virtualidade que se constitui em associação a uma determinada configuração corporal daquilo que aparece a alguém. O modo como algo aparece, por sua vez, refere-se às possibilidades de apreensão que um sujeito faz de um campo de afecções originariamente disforme ou polimórfico.

Sonho, embriaguez e morte seriam transformações do estado corpóreo que permitiriam o envolvimento com alteridades específicas, a possibilidade de partilhar com outrem uma determinada experiência. Se a suposta realidade objetiva é tomada pelos Yudjá tal qual uma realidade intrassubjetiva, desde a ótica da psicologia, também aquilo que em psicologia costuma-se incluir no campo intrassubjetivo, mental ou imaginário são entendidos aqui como tendo o mesmo estatuto de realidade e balizam as ações humanas. Temos, portanto, que o mito apresentado inicialmente narra o que o xamã viu em sonho, quando seu estado afetivo-corpóreo possibilitava o diálogo e negociação com os porcos selvagens. Desse tipo de diálogo, que se dá não apenas em sonho, mas nas situações de adoecimento ou de transe, em que o estado afetivo-corporal se modifica, criam-se expectativas para o dia seguinte, como bons ou maus resultados para a caçada.

No caso do mito apresentado, o caçador que encomendara os porcos ao xamã no momento do transe interferiu inconsequentemente no diálogo que aquele efetivava com os porcos e isso teve consequências drásticas a ele. Na morte, contudo, o caçador, aqui nomeado Cabeça-de-Martim-Pescador, passou por uma transformação corporal que o permitiu acompanhar os porcos e partilhar com estes uma realidade objetiva. Acompanhando os porcos, o caçador perdeu seu próprio

ponto de vista como ser humano (Yudjá) e tornou a si mesmo, um porco. O risco de se perder na perspectiva do outro implica a dissolução do sujeito ou da capacidade de se afirmar o próprio ponto de vista, levando, em última instância, à loucura ou à morte. O mito ainda equipara o estado de transe do xamã à embriaguez, configurando estas experiências como figuras da relação com a alteridade. No sonho, na embriaguez e na morte os sujeitos podem intercambiar seus planos ontológicos normalmente interditados:

> O sonho é o plano privilegiado da comunicação entre os humanos propriamente ditos e as mais diferentes espécies animais (e outras categorias ontológicas, como os ogros e os espíritos). Aí, o animal não apenas se toma por, mas, sob certas condições, se transforma em humano para alguém; é identificado como pessoa por outra pessoa, e os dois travam (ou não) uma aliança mais ou menos durável (isto é, que pode ser experimentada em diferentes noites de sonho) (Lima, 1996, p. 28).

No momento em que os diferentes pontos de vista estabelecem relação, entram em jogo sistemas de orientações diferenciados que caracterizam o universo de cada ser. Não se trata apenas de um campo de orientações subjetivas diferenciado, mas na medida em que a ontologia é aqui considerada relacional, é o mundo-próprio, a definição do que é real que está em jogo no confronto entre perspectivas. Ao passo que a filosofia moderna encontra, por exemplo, na concepção cartesiana, a certeza da existência do eu assegurada pelo pensamento, enquanto que a existência dos outros é posta em dúvida[16]. Na metafísica indígena, a realidade, ainda enquanto dimensão inerentemente pessoal, não opera com a noção de primazia do sujeito. Pelo contrário:

> [...] é o Eu que está em risco. Nunca se tem certeza de quem se é, porque os outros podem ter uma ideia muito diferente quanto a isso e conseguir impô-la a nós: o jaguar que encontrei na floresta tinha razão, era ele o humano, eu não era senão sua presa animal. Eu era uma anta ou um veado, talvez um porco... Então, para mim é a morte – costumeiramente definida nas culturas indígenas como resultado da captura do sujeito humano por uma agência não - humana. (Viveiros de Castro, 2007).

Em vez de reduzir o outro ao seu ponto de vista, tornando-o idêntico a si, a ação dirigida aos objetos, animais ou pessoas parte da ideia de que estes são sujeitos dotados de agência, e que seu mundo vivido excede o de quem os percebe. Por outro lado, alguém só pode conceber o outro em um determinado contexto de suscetibilidade que inevitavelmente diz respeito ao seu campo intrapessoal, ou seja, a subjetividade povoada de agências diversas constrói o mundo mesmo em que se

[16] Refiro-me à ampla discussão sobre o solipsismo no pensamento de René Descartes (1596 - 1650).

vive. O dentro e o fora do sujeito se confundem e exigem um esforço para manutenção da forma fixa através dos cuidados corporais e afetivos que permitiriam a afirmação da própria perspectiva.

A partir do trabalho social que incide sobre o corpo (que, portanto, já não pertence apenas à natureza ou apenas à cultura), desenvolvem-se as perspectivas pessoais que se alinham à lógica do mito. Os sistemas de organização mitológicos são internalizados pelos sujeitos viabilizando o entendimento de suas ações no mundo. A consistência das ações, segundo Boesch (1991), são subjetivamente avaliadas em um diálogo com o passado vivido, que oferece um campo de expectativas acerca do futuro (fantasmas). No campo de produção de sentidos, as narrativas, rituais e mitos redundantemente contados, ou expressos em momentos significativos por pessoas importantes, canaliza as antecipações imaginadas sobre o futuro, estabelecendo uma lógica que organiza processos psicológicos, dinâmicos.

6.1.3. Generalizando o esquema de multiplicação dialógica

O modelo elaborado para compreensão da caça dos porcos selvagens entre os Yudjás pode ser abstraído de modo a se constituir como uma ferramenta de investigação das demais relações humanas intersubjetivas.

A abstração desse modelo, por sua vez, demanda a preservação da coexistência entre os planos de imanência, compartilhamento e interdição que se interpenetram levando a emergências de novidades no campo relacional. Como discutimos anteriormente sobre o perspectivismo, na base das relações eu - outro estaria um plano de imanência, da mutua presença de corpos (ou campos de afecções) que são permeáveis entre si. Trata-se da esfera mítica em que os seres ainda não se diferenciaram (Viveiros de Castro, 2006), o que poderia ser entendido, nos termos de Valsiner (1998, 2007c) como um campo nebuloso de potencialidades e devir ainda não concretizados nas trajetórias de vida.

Esta zona de nebulosidade ganha sentido com o processo de simbolização afetivo-cognitivo, ou seja, as possibilidades de simbolização internalizadas pelo sujeito a partir da sua história de relações sociais. A significação que o eu faz de seu campo perceptivo é psicologicamente orientada por formas de compreensão

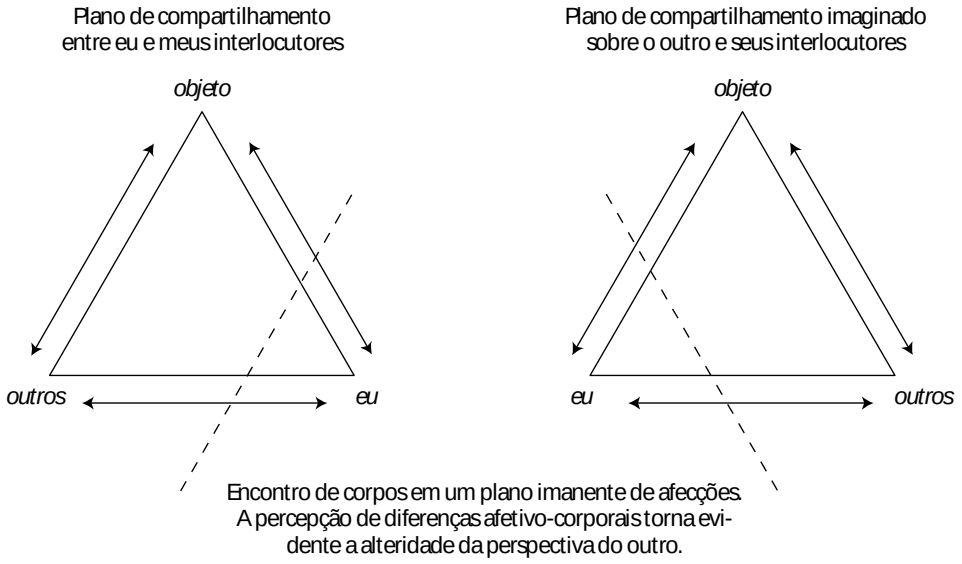
particulares socialmente canalizadas. Deste modo, o compartilhamento de um objeto social é necessariamente dialógico, supõe diferentes posições subjetivas que se endereçam mutuamente na negociação de sentidos. Além disso, conforme aponta Rommetveit (1992) e Valsiner (1998), para que a negociação ocorra é necessário que os interlocutores estejam dispostos, ou melhor, esforçando-se para ocupar o lugar do outro e acreditando que este outro também se esforça na mesma direção.

Foi o que aconteceu com os companheiros de Cabeça-de-Martim-Pescador. Colocando-se no lugar do amigo, procuraram orientá-lo para não ir à caçada, de modo que poderiam preservar sua vida entre os Jurunas. O caçador intrépido, como relatado no mito, oferece um exemplo para o esforço mútuo que está subjacente ao compartilhamento de um mesmo domínio de sentidos. Entretanto, o mito também expressa que nem sempre as pessoas estão dispostas a esse compartilhamento. Histórias de vida distintas ou a interiorização de afecções estrangeiras àqueles com quem se relaciona podem interditar as possibilidades de negociação.

O fato da interdição, ou da impossibilidade de negociação eu - outro situa, no campo do perspectivismo ameríndio, uma realidade paralela, em que os sujeitos com quem não me relaciono se relacionam com outros e constituem com eles um domínio existencial próprio e legítimo. Para contemplar a simultaneidade de domínios, Lima (1996) utilizou a expressão de multiplicidade do “dois”, segundo a qual a estrutura que articula o sensível e o virtual da experiência de um povo é pensada existir para outro povo (com suas respectivas sensibilidades e virtualidades).

Proponho que essa duplicidade multiplicada enseja todo acontecimento social, evidenciando interdições entre pontos de vista. Os diferentes pontos de vista, por sua vez, demandam a coexistência em paralelo, simultânea, portanto, de diversos campos de relações dialógicas.

Reapresento, agora, o gráfico dos planos de injunção e disjunção em meio às perspectivas de maneira muito similar ao anterior, porém, nesse momento, visando exprimir o processo relacional de maneira mais geral, de modo a tornar inteligível o que pudemos apreender do entrecruzamento da diversidade de perspectivas ameríndias para refletir relações sociais em geral:



Quadro 4: Planos de injunção e disjunção em meio a diferentes perspectivas, entendidas como multiplicação dialógica.

Cada um desses campos enseja um percurso de relações sociais e históricas de constituição de domínios de experiência, com suas possibilidades e limites de ação. O dialogismo que enseja cada comunidade de sentido em torno de um objeto estaria interditado a outras comunidades de sentido que constituiriam, por sua vez, diferentes objetos em sua experiência do mundo. O encontro entre esses diferentes universos de sentido é mediado por um plano de afecções ainda sem um sentido constituído. Deste plano de não - diferenciação poderiam emergir inúmeras realidades significativas para as diferentes comunidades de sujeitos. As diferenças e interdições inerentes a essas realidades são fundamentais para o entendimento de objetivos que pessoas de diversos grupos projetam no horizonte de suas próprias futuridades. O modelo relacional que se constitui aí permite a emergência de um metanível de avaliações acerca de si e do outro, concernentes aos problemas relacionais do contato intersubjetivo, o conflito entre perspectivas projetadas e os possíveis encaminhamentos no entrelaçamento que se produz entre as diferenças atribuídas a experiência de outrem e as identificações pessoais.

A vantagem que considero haver na elaboração deste modelo é a possibilidade que ele oferece para se verificar se a articulação conceitual que enseja é, de fato, construtiva na compreensão das relações eu - outro e eu - mundo. A possibilidade de aplicar esse modelo para a compreensão de outros processos sociais implica a realização de pesquisas em psicologia que compreendam, desde diferenças de perspectiva que se dão entre grupos sociais diversos, ao criarem seus

objetos culturais/simbólicos em diferentes circunstâncias, até diferenças interindividuais, nas quais as rupturas no compartilhamento intersubjetivo nem sempre conduzem a transições que permitam a continuidade da interação. Outro lócus de investigação poderia se voltar à dimensão dos discursos e das ações pessoais que, ainda que notadamente incompatíveis, podem conviver na mesma pessoa.

6.2. A construção da cultura como multiplicação de objetos

No tópico anterior procurei construir e generalizar um modelo de multiplicação dialógica baseado no ensaio etnográfico “O dois e seu múltiplo”, de Lima (1996). O processo de generalização implica uma maior abstração do modelo e, consequentemente, maior distanciamento deste em relação à experiência concreta. O distanciamento, contudo, permite que possamos deslocar a articulação conceitual que o enseja para orientar nossa compreensão de outros contextos da experiência humana. Nesse sentido, suponho que aquilo que foi inicialmente desenvolvido para compreensão das relações eu - outro, tal qual discutido em um estudo etnológico inaugural sobre a questão da perspectiva em antropologia, pode vir a ser proveitoso para o entendimento de relações sociais em geral, incluindo, mais especificamente, relações que os psicólogos estabelecem com seus outros em suas práticas profissionais.

Portanto, a generalização do modelo demanda um movimento de retorno a diversas experiências concretas (cf. Valsiner, 2001a) de modo a se avaliar o seu valor enquanto balizador de novas compreensões, canalizador da atenção a determinadas dimensões do fenômeno social e, dentre meus objetivos futuros, suporte para decisões e ações que se voltem para a questão do convívio e do respeito às diferenças na relação eu - outro.

Repensar experiências concretas a partir do modelo abstrato também nos permite modificá-lo: acrescentar aspectos faltantes, remover ou reformular noções, perceber seus alcances e seus limites. Como discutido, na compreensão do construtivismo semiótico-cultural, reformulações na apreensão de um fenômeno

ocorrem segundo um processo dialógico em que aspectos teórico-metodológicos se transformam em uma dinâmica de relação com o fenômeno empírico (cf. Simão, 1989) e as indeterminações restringidas ao longo do percurso (Valsiner, 1998). Dado os limites e os propósitos do presente trabalho, a circunstanciação do modelo para a exploração de novos casos ou situações empíricas exigirá a realização de novos projetos de pesquisa.

Por ora, contudo, gostaria de refletir acerca de mais uma transformação do modelo esboçado no tópico anterior. Ao apresentar os planos de injunção e disjunção em meio a diferentes perspectivas, entendidas como multiplicação dialógica, articulei três noções concernentes ao construtivismo semiótico-cultural e, em alguma medida, ao perspectivismo ameríndio: as noções de imanência, dialogismo e interdição. Na transformação que proporei a seguir busco elaborar uma articulação enfatizando aspectos dinâmicos da inter-relação entre as três noções, de modo a explicitar, no modelo, tensões que guiariam o desenvolvimento de elementos simbólicos a partir da relação eu - outro.

A transformação do modelo discutido no item anterior, por sua vez, demanda um retorno ao Quadro 02, que apresentei na discussão a respeito da noção de perspectiva no construtivismo semiótico-cultural, em psicologia. O Quadro 02 pressupunha interdependência e lacunas inerentes às experiências fenomenológicas da imaginação (intrassubjetividade) e da percepção (intersubjetividade) (cf. Sartre, 1940/1996)[17].

Conforme o referencial aqui adotado para compreensão da dualidade das esferas de imaginação e percepção, experimentadas pelo sujeito em seu mundo da vida, lacunas entre expectativas imaginadas e a realidade percebida geram tensão psicológica, endereçando o uso e o desenvolvimento de recursos simbólicos (Zittoun, 2006) pelo sujeito que vive uma experiência de não conformidade, inquietante (Simão, 2003), e busca reduzir a tensão empreendendo ações simbólicas (Boesch, 1991) em seu mundo da vida.

[17] Consultar também o que foi exposto sobre as noções de ‘valor visado’ e ‘valor real’ em Boesch (1991) ‘como se’ e ‘como é’ em Valsiner (2007b).

6.2.1. Sobre a interdependência entre imaginação e percepção

Apesar da proposição de que os ameríndios supõem que os seres do cosmo habitam domínios ontológicos diversos, o perspectivismo concebe que estes seres também se afetam mutuamente, e isto é concebível devido à suposição de um plano de imanência, pré-ontológico, caracterizado por um fluxo de intensidades (Viveiros de Castro, 2006). Essas intensidades passariam a ser significadas nos domínios de cada coletivo. Viveiros de Castro (2004) propõe que, no perspectivismo ameríndio, a condição subjetiva implica a posse de intencionalidade—afecções e capacidades cognitivas de fornecer inteligibilidade às experiências vividas. Poder dar inteligibilidade é afirmar uma perspectiva, ou seja, é significar aquilo que se percebe como exterior em negociação com as referências virtuais daqueles com quem se dialoga, ou melhor, do grupo ao qual se está identificado.

Desse modo, um coletivo negociaria os sentidos de afecções em um determinado campo de experiência, construindo as naturezas - culturas (sujeitos - objetos) que coabitam seu ambiente, ora magnificando os potenciais de ação de determinados membros, ora relegando a outros a condição de mero objeto. Há, nesse processo, um entrejogo de imagens e projeções segundo o qual a maneira como outrem afeta o eu enseja uma suposição acerca de sua identidade.

Desdobrando noções e práticas Juruna, por exemplo, em relação à caça dos porcos selvagens, Lima (1996) afirma que “a duplicidade é a lei de todo acontecimento” (p. 35). Essa duplicidade indica que a experiência humana é fundada no entroncamento da realidade sensível com a virtualidade da alma: sendo os porcos-para-mim humanos-para-si, eles virtualmente agem e vivem como humanos constituindo os elementos de sua experiência com fazeres e objetos obviamente humanos (conversam entre si, organizam-se em seus coletivos com seus xamãs, tocam seus instrumentos e realizam seus rituais):

> Com efeito, (ser) animal é uma condição que não pode ser concebida na primeira pessoa; ele é uma forma da consciência de outrem, ao passo que a consciência de si envia diretamente ao humano.
>
> Atingimos assim duas conclusões. Que a relação entre o humano e o animal é marcada por uma contradição entre o mesmo e o outro: a alteridade real do animal remete ao mesmo tempo à sua identidade virtual. E que existe uma dicotomia muito clara entre as disposições enraizadas no corpo e os atributos da alma. Se o humano captura as primeiras dos animais, ele lhes empresta, pareceria, a cultura (linguagem,

> interesse pelo Outro, distinção humano/animal e formas de interpretação da realidade). Não podemos, porém, desconsiderar que, ao postularem que tudo o que existe tem uma alma, os Juruna também postulam que os atributos culturais são atributos da alma. (Lima, 1996, p. 29)

As dualidades real-virtual, corpo-alma, alteridade-identidade acima referidas nos remetem à outra dualidade, com longa histórico de elaboração, tanto na filosofia quanto na psicologia: trata-se da distinção entre percepção e imaginação. Trabalhei com essas noções considerando-as enunciadoras de aspectos inerentes ao processo de conhecer o outro, significar suas ações e o mundo.

Algumas balizas situacionais, resultantes da estrutura social e dos investimentos efetuados pelo sujeito, são enfrentadas graças satisfações no decorrer do processo e por antecipações imaginárias sobre o futuro. Deste modo, os objetivos ganham consistência numa determinada configuração de mundo sob a perspectiva daquele que age, o que equivale a dizer que percepção e imaginação, associadas às noções de valor real e valor visado, estão intimamente intricadas na experiência contemporânea do sujeito, são noções irredutíveis para compreensão da ação simbólica. Irredutibilidade semelhante também é enfatizada no perspectivismo ameríndio:

> A caça (a um só tempo virtual e real) é quando o humano inicia e sustenta a inflexão; ela é a apropriação e a afirmação do ponto de vista do homem pelo homem. A guerra (simples virtualidade, e que pode se exprimir como acidente com, ou mesmo a morte de um caçador inexperiente) é a apropriação do ponto de vista pelos porcos. O infortúnio do caçador é o resvalamento da sua caça na guerra do outro, assim como o infortúnio do animal é o resvalamento de sua guerra na caça. (Lima, 1996, pp. 40-41)

A ação simbólica dos caçadores, ao contemplarem a duplicidade inerente a suas ações, tem por objetivo impor o ponto de vista de sua coletividade na experiência com os porcos, de modo a minimizarem os riscos de serem incorporados ao ponto de vista deles, o que significaria a morte. Em situações desse tipo, não se faz presente a disponibilidade de abertura à alteridade, de que fala a hermenêutica gadameriana, e que é condição para a construção de conhecimento sobre o outro, segundo a psicologia construtivista semiótico-cultural (cf. Simão, 2005; 2008). Pelo contrário, as estratégias adotadas em uma operação de caçada visam a manutenção da identidade do grupo. Essa manutenção se dá através da sustentação imaginativo-perceptiva de uma forma definida do sentido da

experiência, sob o risco de esfacelamento do coletivo, ou seja, seu aprisionamento na perspectiva do outro, caso a manutenção da própria perspectiva falhe.

6.2.2. O uso de recursos simbólicos para reduzir a tensão entre o percebido e o imaginado

Evitar a captura de si pelo ponto de vista do outro ou a morte de si, sustentar a manutenção de uma configuração de mundo, perspectiva ou domínio como ele é para si, demanda grandes esforços por meio da realização de ações simbólicas orientadas para o futuro. O perspectivismo ameríndio opera com a relevância balizadora da radical diferença eu – outro, que, de resto, no construtivismo semiótico-cultural em psicologia, atua na construção da identidade pessoal e da pertença grupal, essas duas últimas indissociáveis. Uma vida solitária, longe dos parentes, torna alguém estrangeiro enquanto aqueles que realizam as mesmas práticas sociais se fazem similares. Estes são considerados como que possuindo corpos semelhantes. Lagrou (2005) evidencia uma estética ameríndia de aproximação do outro, com o objetivo de trazer estrangeiros para o convívio.

Os estrangeiros, enquanto tais, não são considerados humanos desde a perspectiva daqueles que os acolhem, mas são potencialmente humanos, se considerados desde seu ponto de vista próprio. Os encontros com outrem, supostamente possuidores de novos saberes, são momentos cruciais do processo de produção de corpos humanos. No caso ameríndio, a incorporação de outros sujeitos ao domínio do próprio (cf. Viveiros de Castro, 2002/2006) enseja um processo que se chamou, em antropologia, de predação incorporante.

A alteridade, portanto, é concebida como um poder alheio ao meu. A manutenção de uma perspectiva tal qual ela é confrontada pela presença de outras perspectivas que também visam (ao menos virtualmente) sua conservação, de modo que as experiências amistosas, familiares, de diálogo em que os termos da interação são minimamente definidos ou negociados, são resultantes de um esforço construtivo a partir de um plano previamente caótico:

> [...] Sujeito e objeto se interconstituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas (do sujeito como substancia, do predicado como acidente).
>
> As proposições analíticas de identidade próprias do mundo substantivista do parentesco (concebido, nas sociologias amazônicas, na forma da comunidade de substancia, e como convertendo continuamente relações em termos), contrapõe e sobrepõe o mundo sintético da predação, onde e justamente a heterogeneidade de substância que instaura o jogo dinâmico da relação. A diferença (a "hostilidade"), longe de ser um nada, é aquilo cujo limite inferior define a "relação familiar". É ela o termo não - marcado, regente da estrutura global. É a predação que é generalizada, não o parentesco; ela é a Relação. (Viveiros de Castro, 2002/2006, p. 165).

O sentido da predação incorporante é a conversão da hostilidade (ou diferença caótica) em inteligibilidade (ou familiaridade, quer dizer, domesticação da diferença). Esse processo é, supostamente, muito trabalhoso a depender da intensidade das agências hostis em interação. Trata-se de uma incorporação da alteridade, da diferença, modificando-se ao mesmo tempo em que há conservação de si. Num limite, como no caso da caçada Juruna que vimos discutindo nessa etapa do texto, o processo de incorporação da diferença demanda o controle da própria virtualidade em curso na experiência simbólica:

> Na vida do caçador, nem mesmo a palavra é representação. Tomada em seu ângulo performativo, destinada, *durante a combinação da caçada*, a passar de um ao outro, circular entre todos e não se imobilizar em ninguém, e aliada a todo tipo de linguagem (gesticulação, estampido, grito e silvo de flecha), a palavra é caça, antecipando ou pontilhando seu duplo. É por seu intermédio que o antes e o depois são constrangidos a se quebrar em dois, emparelhar-se e refletir a imagem um do outro. É ela que *diz o que já aconteceu amanhã*. (Lima, 1996, p. 41).

Todos os recursos se fazem necessários na manutenção da identidade quando esta se encontra diante de agências poderosas e supostamente hostis. O valor visado, imaginado, diz respeito, no caso da caçada ameríndia, a um futuro possível e desejado em oposição a outros, igualmente possíveis, mas evitados. Diante do risco que a sujeição a outrem oferece, em certas circunstâncias, determinadas possibilidades devem ser evitadas, mesmo enquanto hipótese. O que seria futuro é afirmado no presente para o que foi passado possa continuar se afirmando. Novamente, valor real e valor visado, como É e como SE, percepção e imaginação, se fundem compondo um campo de forças que visam maximizar o poder da ação e o convencimento do coletivo acerca de uma determinada perspectiva. Ao torná-la inquestionável, inegociável, busca-se fazê-la duradoura.

6.2.3. A opacidade do outro: distanciamento inevitável

A relação com o outro, contudo, nem sempre implica manutenção forçosa e irrestrita de próprio ponto de vista. O perspectivismo ameríndio parece apontar que, em alguns casos, o encontro com outros em particular resulta num processo construtivo marcado pela disponibilidade para trocas entre eu e outro. É isso que acontece, por exemplo, na interação com alguns estrangeiros em relação aos quais se supõe a oportunidade de se adquirir com eles novos conhecimentos. A disponibilidade para relação com outrem, contudo, passa por um processo de transição ou incorporação em que o estrangeiro é aceito na comunidade, tornado parente, ativo construtor da rede social por suas atividades de subsistência e fabricação de novos corpos através da reprodução. Se a hostilidade é a relação original entre os seres do cosmos, dispostos a magnificar (ampliar) suas capacidades de agir, a formação de parentesco é a maneira que um dado coletivo encontra para incorporar a alteridade, minimizando as disposições conflituosas e ameaçadoras de outrem. O que subjaz a abertura e o fechamento para a incorporação do outro na rede de parentesco? A resposta se remete novamente à questão da imagem e às evidências notadamente corporais.

Taylor, A-C. e Viveiros de Castro (2006) discutem processos ameríndios de fabricação do olhar do outro por meio de práticas sociais de comensalidade, nutrição, coabitação e parentesco. Essa fabricação orienta a percepção de intenções a partir do corpo da alteridade. As intenções estariam endereçadas a três tipos básicos de posição na relação com o outro: a posição de presa, de predador e de congênere. A humanidade do outro estaria assentada em uma suspensão ou negação da predação. Ser humano, no sentido da pertença em um determinado coletivo que se caracteriza como tal, é um fazer da comunidade no qual seus participantes atuam no desenvolvimento de suas propriedades corporais, hábitos e disposições afetivas, incluindo a posse de saberes técnicos e esotéricos comunicáveis a seus conviveres: trata-se de reconhecer e ser reconhecido pelos outros como semelhante, ou seja, o reconhecimento de uma identidade comum.

Ainda que se conceba que diferentes corpos comportem subjetividade, portanto, que sejam, ao menos virtualmente, dotados de uma mesma lógica de funcionamento interno, também, que possuam cultura, os universos etológicos

percebidos por cada pessoa variam (cf. Taylor & Viveiros de Castro, p. 156), dada a diferença corporal que balizaria diferentemente as possibilidades perceptivas. Essa diferenciação fragmenta as perspectivas transformando as disposições afetivas de uns para com os outros, exigindo esforços simbólicos no sentido do assemelhamento para a continuidade da interação. Esse esforço é evidente, por exemplo, na etnologia de Vilaça (2006) sobre os Wari':

> Os Wari' casam-se com estrangeiros, apesar de dizerem que não gostam de fazê-lo. Justificam essa conduta dizendo que um genro ou cunhado estrangeiro levará um dia a filha/irmã para longe, e que, com seus costumes estranhos, nunca será um bom afim. Um dia, por certo baterá na mulher, ou, no caso de ser a mulher a estrangeira, ela não será fiel ao marido, não saberá cuidá-lo devidamente. A distância que caracteriza a relação inicial logo se transforma em raiva e desejo de vingança. Se o desentendimento é inevitável entre afins, ele pode ser contornado com mais facilidade quando esses afins são parentes relativamente próximos, conterrâneos. Quando os afins são estrangeiros, o conflito explode mais rapidamente, não pode ser contido, e as represálias são mais assustadoras.
>
> Nessa perspectiva, o afim típico é o estrangeiro, porque ele só age como afim, e não como consanguíneo. Em outras palavras, o estrangeiro, por sua diferença, pela distância espacial e social que o define, é o suporte ideal da alteridade que caracteriza as relações de afinidade. Os Wari' procuram a todo custo, no dia-a-dia, transformar a afinidade em consanguinidade. Os afins efetivos tratam-se pelo nome ou por termos de parentesco consanguíneo, cooperam entre si e partilham seus alimentos, em processo de construção gradativa de uma consubstancialidade muito desejada. Se o afim é um estrangeiro, entretanto, qualquer complicação, qualquer deslize (especialmente traição conjugal e agressão física) é imediatamente atribuída ao fato de ele ser estrangeiro, o que deixa claro que os esforços de consaguinização não são eficazes quando os afins efetivos são estrangeiros. (Vilaça, 2006, pp. 104-105).

Nesse sentido, a busca por estrangeiros é, ao mesmo tempo, fundamental para a manutenção e ampliação da comunidade e arriscado, devido à hostilidade latente entre pessoas de origens diferentes. Cabe lembrar que, conforme indiquei no quarto capítulo, os Wari' não se consideravam um povo unificado. Dividiam-se em subgrupos que mantinham entre si relações de troca e festividades. Ainda hoje os casamentos Wari' acontecem, normalmente, entre pessoas de subgrupos diferentes (ou seja, entre estrangeiros), uma vez que os casamentos entre parentes próximos são interditados. A relação entre os subgrupos é marcada por uma ambiguidade. Conforme relata Vilaça (2006), quando membros de diferentes subgrupos se encontram, esforçam-se para suprimir qualquer evidência de hostilidade, utilizando discursos que enfatizam a amizade e o respeito entre as pessoas. Por outro lado, quando isolados em suas respectivas comunidades, as diferenças são enfatizadas.

Esforços para conter agressões inaceitáveis sobre uma série de conflitos que emergem na dinâmica social têm lugar significativo:

> Wari' não é inimigo, dizem. Mas o que esses episódios nos mostram é que existe a possibilidade de ruptura desse tênue equilíbrio, entre agressão e cooperação, mantido internamente. O estrangeiro não é facilmente consaguinizável, e pode tornar-se um inimigo. É mesmo essa a única possibilidade de gênese de inimigos, a partir do interior da sociedade wari'. (Vilaça, 2006, p. 107).

Vilaça descreve que as festas são momentos em que a afirmação e a negação da afinidade (alteridade com potencial de consaguinização) são fortemente ritualizados. Se por um lado os membros de outro subgrupo são tidos como estrangeiros, os Wari' definem os brancos e os membros de outras etnias indígenas como *Wijam* (inimigos). Vilaça (2006) depreende dessas e outras observações, que consanguinidade, alteridade do estrangeiro e inimizade são posições gradativas que denotam aproximação e afastamento no convívio entre pessoas que compõe seus coletivos.

O afastamento entre as pessoas leva à produção de desentendimentos. Uma vez que cada corpo constitui um ambiente etológico qualitativamente diferente, a produção de corpos com práticas e ambientes diferenciados levaria a objetivações de realidades distintas, assentadas em modos supostamente universais de relação: afinidade<>consubstancialização, na produção de congêneres dotados de perspectivas similares; afinidade<>inimizade na efetivação da guerra ou da caça entre sujeitos com perspectivas distintas (relação de predação).

Assim, os significados da experiência simbólica na relação com outrem são basicamente os mesmos, denotam aproximação ou afastamento ao posicionarem identidades e alteridades, entretanto, os referentes desses significados variam: os congêneres dos porcos selvagens são diferentes dos congêneres dos Juruna, assim como aquilo que seria "cerveja" para uma onça, objeto de sua degustação, é "sangue" para o índio:

> O problema, portanto, no perspectivismo indígena, não consiste em descobrir um referente comum (digamos, o planeta Vênus) para duas diferentes representações (Estrela da Manhã ou Estrela da Tarde), mas, ao contrário, ele torna explícito o equívoco em imaginar que quando a onça diz 'cerveja de mandioca' ela está se referindo à mesma coisa que nós (por exemplo, uma cerveja saborosa, nutritiva e inebriante). Em outras palavras, o perspetivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis; as mesmas representações, outros objetos; significados únicos, múltiplos referentes. Portanto, o objetivo da tradução perspectivista—sendo tradução uma das principais tarefas do xamanismo como o conhecemos (Carneiro da

> Cunha, 1998)—não é aquela de encontrar um ‘sinônimo’ (uma representação correferencial) em nossa linguagem conceitual humana para representações que outras espécies de sujeito usam para falar sobre uma e a mesma Coisa; ao invés, o objetivo não é ‘perder de vista’ a diferença oculta em ‘homônimos’ equivocados entre nossa linguagem e a de outras espécies—uma vez que nós e eles nunca estamos falando as mesmas coisas (Viveiros de Castro, 2004, s. n.).

O equívoco de que o perspectivismo ameríndio fala diz respeito a uma condição inerente à relação interespecífica, entre coletivos diversos com suas diferentes naturezas-culturas. Viveiros de Castro (2004) propõe, para a antropologia, um método de comparação entre diferentes grupos sociais que tome o equívoco como a categoria transcendental da área, dimensão constitutiva da disciplina ao tentar tornar uma cultura inteligível para outra. Os desentendimentos inevitáveis expressos pelo perspectivismo possuem um sentido diferente daquele expresso no construtivismo semiótico-cultural. Se para Marková (cf. 2006a), apoiada em Moscovici (2000/2003), o objeto representado socialmente se constitui como resultado de uma negociação simbólica dialógica entre membros de uma determinada comunidade, no perspectivismo, uma mesma representação encontra diferentes objetos que a suporta.

A multiplicação de objetos, por sua vez, não cria um quadro solipsista no qual um sujeito se manteria encerrado em solidão com os elementos de seu mundo particular, mas concebe-se que a interpretação da experiência de outrem, em certo sentido, é uma ação simbólica distinta que se refere à problemática daquele que interpreta, portanto:

> [...] O equívoco não é algo que impede a relação, mas o que a funda e motiva: a diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que um equívoco sempre existe, é comunicar a partir da diferença, ao invés de silenciar o Outro presumindo univocalidade—uma similaridade essencial—entre o que o Outro e nós estamos dizendo (Viveiros de Castro, 2004, s. n.).

Acrescento que traduzir, interpretar ou compreender outrem é, portanto, criar um novo objeto simbólico que dê conta das angústias e desejos daquele que realiza a compreensão. Essa compreensão, por sua vez, é sempre equivocada, dado que outrem comporta um excesso de sentido que diz respeito aos referentes dos termos utilizados em sua expressão. Ou melhor, os objetos para quais outrem endereça a sua ação são, em certa medida, sempre particulares, pois dizem respeito ao ambiente natural-cultural específico em que vive; e sempre relacionais, pois dizem

respeito a como outrem o afeta e este constitui um sentido comunicável a seus congêneres a partir dessa afetação.

A equivocação, portanto, é controlada: nem é completamente fantasiosa, nem é devedora de rigor a um objeto universal subjacente à expressão que o denota. Em seus equívocos, o gesto simbólico articula, fundamentalmente, sensibilidade e fantasia, ou melhor, percepção e imaginação, tal qual procuramos defini-las no início desse capítulo. As ações simbólicas se endereçam à realização de sínteses temporárias, poderíamos dizer, nos termos de Zittoun (2006) que elas atuam na composição de elementos simbólicos que situam a diferença de outrem em um campo de sentido para o eu.

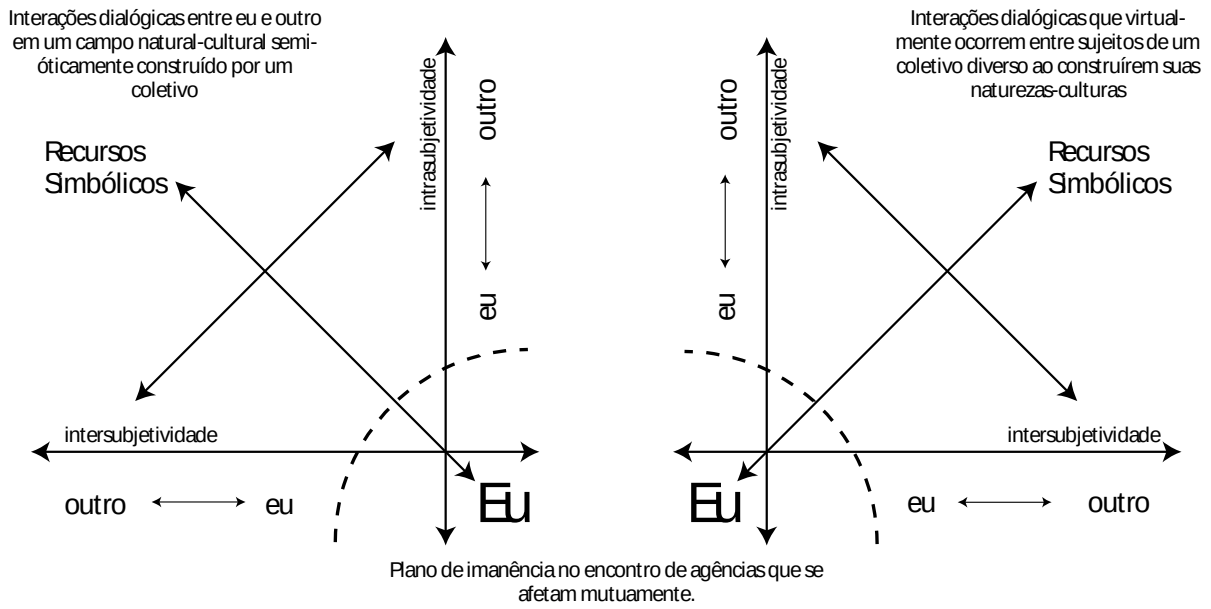
6.3. Alteridade e ação simbólica na relação social

> The science in her trance
> Will make sign of cross
> And we will light bonfires
> To appreciate the electric bulb.
> (Trecho da música “Ogodô Ano 2000”, de Tom Zé, 1992/2003)

O trecho da música de Tom Zé, acima referido, apresenta de maneira perspicaz um equívoco inerente ao intercâmbio entre diferentes perspectivas. Em um jogo de inversões simbólicas, aparentemente sem sentido, o artista explora a dualidade ciência-religião, situando os objetos simbólicos de cada uma das realidades espelhadas uma na outra. Assim, enquanto a “ciência excitada” produz o objeto “cruz”, os espectadores dessa produção apreciam mística ou religiosamente o objeto “lâmpada elétrica”. Por um lado, nessa composição, torna-se inusitado que a ciência-para-si esteja expressando o símbolo religioso, e por outro, aqueles que não são cientistas veneram com reverência e o acender de fogueiras, um objeto-para-si supostamente laico, sem suporte no tradicionalmente sagrado. Há, claramente, uma brincadeira com as duas naturezas-cultura em jogo, que não se harmonizam no endereçamento à produção de um sentido convergente.

Diante do exposto até então, penso que este é o momento para finalmente sistematizar mais uma transformação no modelo que nos serviu de base para pensar os planos de injunção e disjunção em meio a diferentes perspectivas, entendidas

como multiplicação dialógica (cf. quadros 03 e 04). Agora, o modelo incorporará a questão das dualidades percepção-imaginação, por um lado, subjetividade e recurso simbólico, por outro. A nova proposta busca enfatizar o processo dinâmico em que as disposições afetivas que emergem no encontro com a alteridade levam a construções sobre a identidade de si e do outro por caminhos de elaboração simbólica divergentes, ou seja, multiplicando os objetos simbólicos:



Quadro 5: Planos de injunção e disjunção de perspectivas levando a diferentes trajetórias de desenvolvimento de recursos simbólicos.

Tal qual nos quadros 03 e 04, o diagrama que ora apresento articula um plano de imanência, pré-ontológico, em que os sentidos da experiência não são claros. Esse plano poderia ser descrito como um fluxo caótico e dinâmico de afecções que servem de base para possíveis significações. Essas significações, por sua vez, seriam as naturezas-culturas que uma dada sociedade convenciona como configuração de mundo, situando sujeitos e objetos em um contexto simbólico. Ou seja, ao estabelecerem uma relação de disponibilidade, os sujeitos passam a negociar amistosamente os significados de suas experiências, criando recursos simbólicos que diminuem a tensão gerada por lacunas no fluxo caótico de intensidades de eu e de outro, enquanto agências. O mesmo se supõe acontecer entre pessoas que se dispõem a esse tipo de construção alhures. Os recursos simbólicos que emergiriam entre cada grupo seriam diferentes, ou seja, comporiam naturezas-culturas particulares ao endereçarem suas ações em um determinado

mundo da vida. Há, de partida, uma diferença ou interdição inconciliável: diferentes trajetórias de vida guiam o desenvolvimento de potenciais para se agir e perspectivas que tenderiam à autopreservação e/ou magnificação desses potenciais que apontam para direções distintas.

O terreno da diferença, além de nebuloso é marcado pela possível presença de forças hostis e poderosas, especializadas na captura de estrangeiros, visando torná-los parceiros em seus projetos de ampliação dos domínios próprios.

Posicionar-se metarreflexivamente diante da pluralidade de perspectivas permite buscar integrar a realidade tal qual se percebe com a que é desejável para si, construindo, buscando, fabricando ou realizando objetivamente essa integração por meio de um agir simbólico com estratégias que não perdem de vista os possíveis projetos alheios.

A psicologia, portanto, têm a ganhar com a exploração desse fenômeno no sentido de compreender nuances das relações de alteridade. Para tanto, uma circunscrição mais detalhada do alcance e limites do conhecimento produzido se faz necessária, o que demanda a continuidade de pesquisas na interface entre o construtivismo semiótico-cultural e o perspectivismo ameríndio, aprofundando e desdobrando estas e outras questões relacionais que dizem respeito à construção, emergência, manutenção e transformação de identidades e alteridades, esboçadas ao longo da tese.

A seguir, procurarei fazer uso do diagrama exposto no Quadro 05 para a compreensão de uma experiência oriunda da prática profissional do psicólogo.

7. IMPLICAÇÕES DA NOÇÃO DE PERSPECTIVA PARA A COMPREENSÃO DA PRÁTICA PROFISSIONAL E CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTO EM PSICOLOGIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA EXPERIÊNCIA CLÍNICA

Nesta parte do texto, buscarei delinear implicações da sistematização de planos de injunção e disjunção de perspectivas, que ensejam o percurso de diferentes trajetórias de desenvolvimento de recursos simbólicos, para a pesquisa e a prática psicológica. Para tanto, realizarei uma leitura detida de um exemplo utilizado por Boesch (1991), extraído de sua prática psicanalítica, para explicitação do entrejogo que as noções de mito e fantasma articulam na compreensão dos campos de ação pessoais. Apresentarei toda a elaboração que Boesch faz do processo, intermediando o texto com algumas observações que visam situar o lugar do terapeuta na construção de conhecimento sobre o seu cliente, a partir do quadro de relações sociais discutido nas etapas prévias deste trabalho.

Como se sabe, Boesch exerceu a psicanálise por muitos anos, ainda que dedicando pouco tempo a ela. As formulações que depreende do exemplo apresentado, contudo, se desviam dos cânones terapêuticos estabelecidos, em direção à explicitação de aspectos da sua teoria da ação simbólica (cf. Boesch, p. 274). É justamente o imbricamento da reconstrução de sentidos a partir da experiência da alteridade em um determinado campo relacional que pretendo discutir aqui, incluindo a leitura de Boesch (1991) a respeito da noção de empatia. Com a utilização desse exemplo, portanto, não tenho a pretensão de iniciar aqui um debate a respeito do processo clínico, enquanto objeto de estudo. Ao contrário, meu objetivo é explicitar a dimensão coconstrutiva de conhecimento sobre si e sobre o outro dentro de um exercício profissional específico.

No que diz respeito à questão da empatia, por sua vez, Boesch (1991) afirma que:

> O que quer que minha relação com o outro possa ser, eu preciso “entende-lo”. Eu tenho que ser apto a ler suas intenções, discernir seus sentimentos e humores, apreender significados manifestos e latentes de sua linguagem, compreender seus gestos, e tudo isso, com certeza, não para obter um conhecimento desinteressado,

> mas para acessar sua importância em relação às minhas próprias metas, para antecipar suas ações e reações, ou inferir sua avaliação a respeito de mim (p. 351).

Boesch conclui que, dentro dessas circunstâncias, empatia torna-se uma necessidade, em especial para educadores, médicos, antropólogos e psicólogos que se veem intensamente em face da questão do entendimento do outro. O entendimento a que Boesch (1991) se refere, contudo, não é de ordem puramente racional:

> Esses esforços, portanto, diferem de quando nós amamos para quando odiamos. No amor, aspectos positivos serão selecionados, enfatizando tanto as diferenças agradáveis das nossas "reais" e recorrentes similaridades com nosso eu almejado; no ódio, tendemos a perceber em nosso antagonista a incorporação do não - eu, derivando disso, em contraste, a confirmação de nosso "melhor" eu. Isso sublinha o que já sabemos: empatia não segue o conhecimento racional, mas procura entender o outro em relação a nossos próprios planos e inclinações para agir (p. 359).

A empatia permite o contato com conotações significativas das expressões verbais e não – verbais, ambas capazes de revelar e esconder sentidos. O processo empático, tal qual concebido por Boesch (1991), é condicionado pela identidade objetiva do outro, que implica certa regularidade no comportamento observado, e pela extensão dessa identidade objetiva à atribuição de uma experiência interna. O outro, portanto, precisa ser concebido como uma experiência autônoma com intenções, afetos, pensamentos e atitudes próprios além de existir em um plano de imanência no qual entram em cena trocas intercorpóreas sinergéticas em uma dada situação (cf. p. 351, 352). Nesse sentido, o enquadre psicoterápico, para Boesch, compreende tanto um espaço em que terapeuta e cliente agem, cada um à sua maneira, por exemplo, relatando um incidente e interpretando-o, quanto é um espaço que permite refletir a respeito dos acontecimentos relatados, as ações e preocupações do cliente (cf. p. 274). Nesse sentido, o exemplo que Boesch (1991) apresenta de sua experiência como psicoterapeuta se constitui como uma descrição de sua trajetória de construção de conhecimento sobre o outro e sobre suas próprias elaborações teóricas.

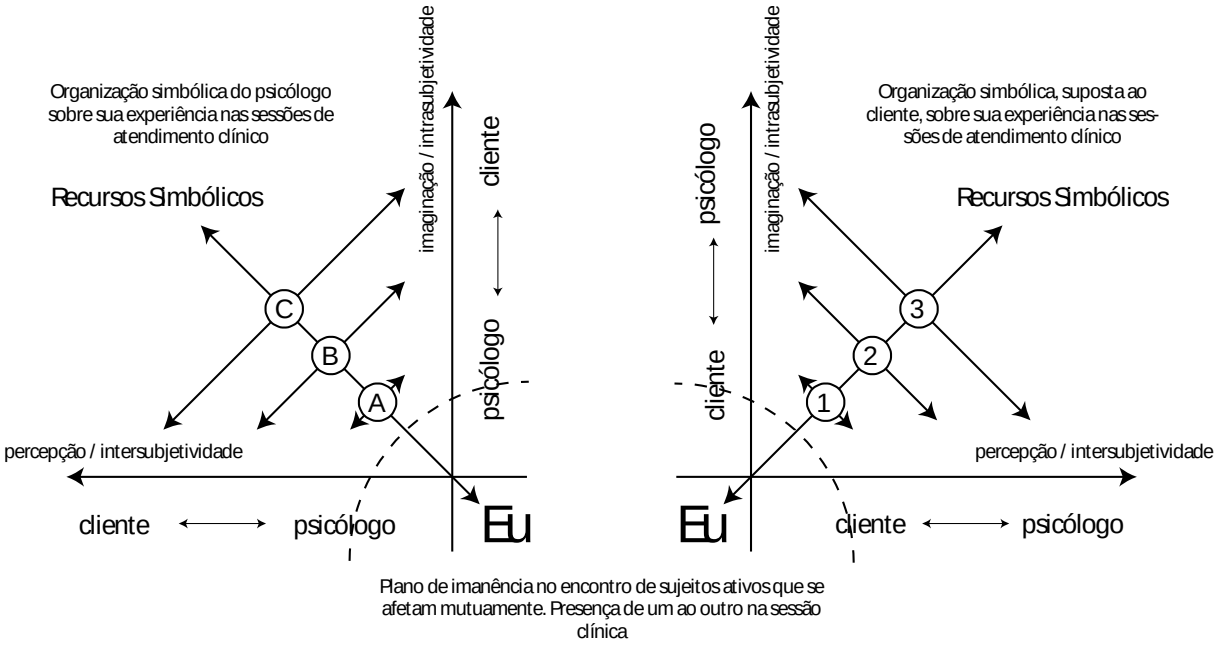
Acompanhemos a sua exposição:

> Eu escolhi o caso de uma jovem mulher que desenvolveu uma surpreendente sensibilidade a "restrições da ação": *ela percebe limites, barreiras e dificuldades como impostas mais comumente a ela do que a outros. Como resultado, ela vive em constante expectativa de falha; sucessos tendem a surpreendê-la, e ela também tende a deprecia-los como se fossem meras coincidência*. **Este pode ser um exemplo de um "fantasma ameaçador", um tema recorrente se manifestando**

> **em qualidades específicas da experiência individual, em ansiedades situacionais e fantasias correspondentes.** Para a psicologia cultural o exemplo ganha um interesse adicional por ilustrar a assimilação de regras religiosas e morais de um grupo (pp. 274-275, itálicos, negritos e sublinhados meus).

Em primeiro lugar destaco que esse parágrafo é uma construção oriunda da relação do terapeuta com sua cliente que contém, em si, elaborações sobre a experiência dela em diferentes níveis. A parte destacada em itálico, por exemplo, diz respeito a uma constatação a respeito do modo de ser da cliente a partir dos elementos por ela explicitados (sentimentos, expectativas). Essa descrição organiza simbolicamente um conjunto de experiências que servirão de base para a formulação de uma hipótese, articulando a experiência no enquadre terapêutico com reflexões do psicoterapeuta (em negrito). Essas reflexões, por sua vez, se assentam em posições teóricas a respeito do trabalho psicológico que o terapeuta constrói a partir de formulações da área (sublinhado).

Com o intuito de contextualizar as referências perceptivas e imaginárias nos campos intrassubjetivo e intersubjetivo da relação entre psicoterapeuta e cliente, desenvolvi o seguinte quadro, baseado nos que o precedem:



Quadro 6: A relação psicólogo-cliente e as dinâmicas transformacionais resultantes da elaboração simbólica de experiências perceptivas e imaginárias no enquadre terapêutico.

Parto da compreensão de que a relação tem com pano de fundo um plano de imanência propiciado pelo encontro nas sessões terapêuticas, que, por sua vez, irá se constituir como um plano de sentido a partir das possibilidades de construção simbólica dos participantes da relação. Nas sessões terapêuticas, entra em cena um

processo de entendimento do outro de base empática (cf. Boesch, 1991, p. 360). Na acepção de Boesch

> Empatia... começa a partir da polivalência interna da experiência própria de alguém, e a usa na elaboração de distinções inerentes às relações eu – outro.
>
> O resultado de tal processo empático pode ser errôneo; muitos dos componentes de valoração de minha própria experiência podem se mal atribuídos à outra pessoa, e as dicas que eu pego a partir de seu comportamento ou palavras podem ser mal interpretadas. Ou, eu posso não encontrar em mim analogias suficientes à experiência para iniciar o processo de identificação – o comportamento do outro pode permanecer incompreensível. Ainda, uma empatia deficiente pode e irá ser aprimorada, pela incrementação de diferenciações e conexão da identidade *objetiva* do outro com dicas de sua experiência interna, e com nossa autorreflexão, através da qual podemos empregar vários meios, desde a bisbilhotagem à uma observação e investigação sistemáticas (p. 358).

Ao articular a experiência perceptiva do cliente com suas condições autorreflexivas para o estabelecimento de uma relação empática com ele, o terapeuta seria capaz de produzir uma descrição acurada de sentimentos e expectativas que, no quadro acima exposto, se caracterizaria como recurso simbólico do tipo C, à direita, a respeito das organizações simbólicas do psicólogo sobre sua experiência com a cliente nas sessões de atendimento clínico. O recurso simbólico B corresponderia à possibilidade de se relacionar a experiência do cliente a compreensões prévias de experiências similares descritas em textos ou experimentadas em outras situações pelo terapeuta. Finalmente, o recurso simbólico A diria respeito às generalizações que o terapeuta faz ou associa, a partir de sua experiência clínica. Esses recursos corresponderiam, respectivamente, aos aspectos em itálico, negrito e sublinhado no texto selecionado de Boesch.

Continuarei a exposição do exemplo, visando explorar de que maneira esses recursos vão se transformando ao longo do processo relacional entre eu e outro no enquadre psicoterápico. Boesch (1996) diz, a respeito de sua cliente:

> A origem dessas atitudes parece rapidamente compreensível: *a garota cresceu como única menina entre seus irmãos, em uma família fortemente marcada por uma religião austera, moralmente exigente e restritiva em relação a sua mãe, com quem ela se identificava completamente na infância, mas contra quem ela se rebelou depois*. **Como é comumente o caso**, *a mãe se sentiu mais vinculada ao filho mais velho, enquanto o pai cuidava mais de sua única filha, mas a mãe cuidou de conter as demonstrações afetivas de seu marido para com a jovem garota*. **Claro, tal constelação fisgou a garota em um campo de ação fortemente ambivalente: sendo a única garota entre três rapazes ela tinha de aceitar regras de ação diferentes das de seus irmãos. As complicações sexuais que naturalmente resultam de tal situação eram menos diminuídas do que exarcebadas pela rigidez religiosa nos ambientes pequeno-burgueses**. *De um lado, por exemplo, a*

> *jovem garota foi veementemente reprimida por desfilar em frente a seu pai com uma nova camiseta; ainda, por outro lado, a mãe não achou impróprio que seu irmão mais velho dormisse na mesma cama com sua irmã, mesmo com uma idade bastante avançada* ***em relação a qual os pais (erradamente) confiam na inocência e na indiferença sexual de suas crianças****.*
>
> Obviamente, a experiência de barreiras é uma parte pervasiva de toda a constelação. **A moralidade da mãe constitui barreiras tanto quanto sua preferência pelos filhos do sexo masculino; as balizas sociais impostas às garotas limitavam nosso campo de ações subjetivos em comparação àqueles de seus irmãos; a atração sexual emocional dirigida a pais e irmãos caía nos tabus morais da mãe; a identificação com sua mãe tinha o efeito contrário da rejeição que ela posteriormente desenvolveu em sua relação. Dessas e de outras maneiras a jovem garota se viu continuamente em face de barreiras externas ou internas, experiências que ela estruturou nos fantasmas de um mundo externo opositor bem como em sua deficiência pessoal.**
>
> Fantasmas, como temos visto, são modos subjetivos de inter-relações entre si - mesmo e o ambiente. Nosso exemplo primeiramente nos mostra o impacto do ambiente experimentado na construção fantásmica. Ainda, já em um estágio muito primário nós detectamos a contribuição de elementos míticos. **A piedade da mãe, reforçada pelo próxima associação religiosa da escola e da igreja, proveram relevantes mitemas na forma diversas, ainda diárias, instruções, ditados, cânones, admoestações, contos e também actemas – ligados com cada outro e com eventos cotidianos ora consistentes, ora inconsistentes (como no exemplo demonstrado da sexualidade). A criança estava em face de tarefas estruturais extremamente complexas: não apenas unificando o variado conjunto de mitemas e actemas em um todo consistente, mas também harmonizando-os com suas aspirações fantásmicas** (p. 275)**.**

Percebemos, nessa parte do exemplo, que Boesch continua articulando aspectos selecionados das descrições relatadas por sua cliente (em itálico), os quais sistematiza em uma narrativa coerente (recurso simbólico C). Além disso, ele interpreta esse relato em função de sua compreensão a respeito do campo cultural ao qual se insere e de noções de sua teoria (em negrito, recurso simbólico B). Por fim, em momentos da exposição, encontramos digressões a respeito das suas pré-concepções teóricas, circunstanciando-as (sublinhado, recurso simbólico A)[18].

Nota-se, por outro lado, que Boesch pressupõe um processo de elaboração simbólica que também acontece por parte da sua cliente. De modo similar ao que aconteceria com o psicoterapeuta, em sua relação, no mundo da vida com outros significativos, a cliente constrói concepções acerca de si e do mundo e, posteriormente no relato de Boesch, sobre a própria psicoterapia, como se segue:

---

[18] Continuarei a utilizar a mesma correspondência entre negritos itálicos e sublinhados para destacar, no texto, construções do psicólogo a respeito do que percebe e imagina a respeito de sua cliente (recurso simbólico C, referido no Quadro 06), do que percebe e imagina como sendo suas referências pessoais (recurso simbólico A), e das relações que percebe e imagina entre ambos, as interpretações do caso (recurso simbólico B).

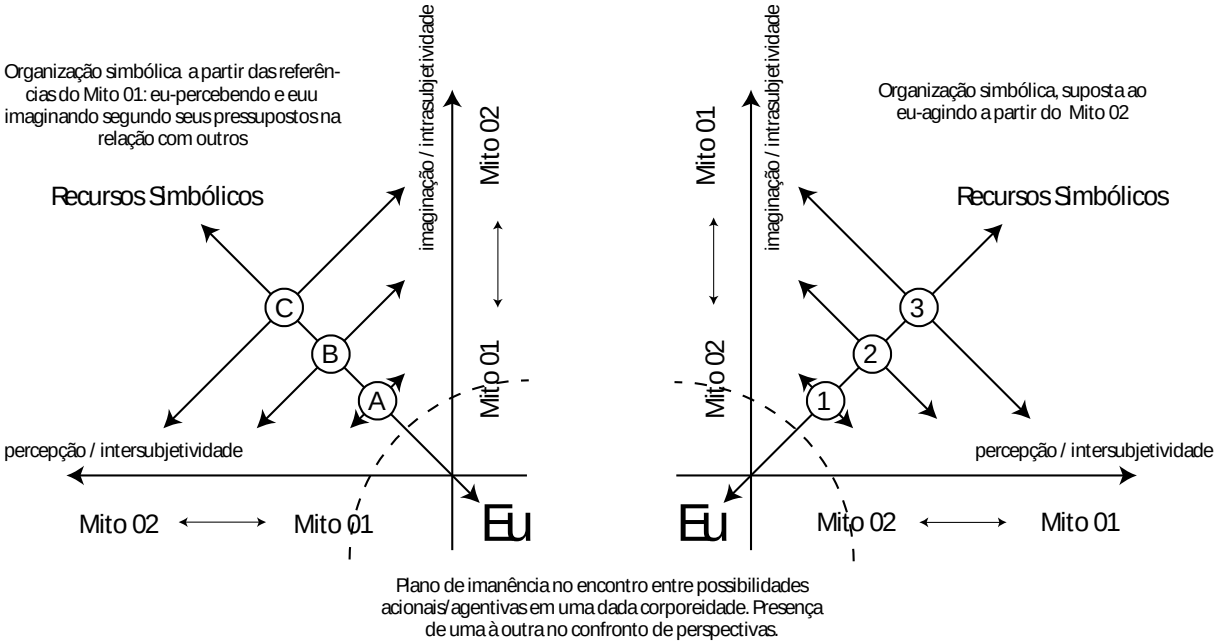
Os diversos mitos de uma sociedade podem ser contraditórios. *No início de seus estudos, nossa jovem mulher encontrou o mito da Nova Esquerda, ou seja, de uma sociedade não autoritária e permissiva – obviamente antagônico em relação aos valores de sua família*. Confrontada com tais mitos opostos, fazemos escolhas, formamos compromissos, buscamos sínteses. *Assim fez a mulher: ela se casou, embora em uma cerimônia civil, desse modo, rejeitando o mito religioso ao mesmo tempo em que abraçando o mito burguês. Ela aparentemente sentiu que isso era muito submissivo para seu desenvolvimento; então ela acordou com seu marido a liberdade de se engajarem em outros casos amorosos.* **Buscando, portanto, conciliar dois mitos mutuamente exclusivos, ela inevitavelmente evocou conflitos e dificuldades: o que quer que ela fazia estava sucessivamente desafiado pelo "contramito" – ela erigiu barreiras internas a ambas alternativas de ação.**

A mulher finalmente viu uma solução para suas dificuldades através da psicoterapia. **Como era de se esperar**, *ela encontrou com o que Freud denominou "Complexo de Édipo feminino". Nós podemos assumir que ela já tinha alguma familiaridade com o mito de Édipo em seu tempo de escola, apesar de nunca ter relacionado isso a ela. Agora ela estava apresentada ao mito como um tipo de auxílio para o entendimento* – que, de fato, encaixa absolutamente no sentido conferido por Lévi-Strauss, enquanto uma das funções essenciais desempenhadas pelo mito. **Inicialmente, a mulher agarrou-se a isso com alívio. Ela tinha finalmente encontrado a fórmula que poderia demolir sua confusão interna e dar conta de suas ações ambivalentes.** Não vamos negligenciar aqui que esse não era nem o "mito" de Édipo de Sófocles ou de Freud; *ao invés, a jovem mulher o percebia como uma explicação científica: aquele era o curso que o desenvolvimento humano tomava, como a psicanálise havia provado em diversas ocasiões.* Essa distinção provavelmente não é importante, porque na cultura (ocidental) de nosso tempo um "mito", uma vez que é percebido como tal, adquire a qualidade de ser "não-confiável": é um tipo de conto de fadas que alguém pode acreditar ou não. O vasto número de mitos os quais os gerentes de publicações tem nos familiarizado, desde a Ásia e Grécia à América do Norte e Central, tem reforçado essa arbitrariedade. O fato de a psicanálise ter transformado o mito de Édipo na *teoria* Edipiana restaura sua função original de representar um intricado sistema da realidade.

Uma ordenação precisa provar suas qualidades de dois modos: primeiro disponibilizando a coordenação de áreas da realidade experienciada pelo indivíduo; segundo, validando e confirmando a então adquirida perspectiva-eu-mundo em um grupo. **Por essas razões a interpretação Edipiana não era adequada para sustentar-se por muito tempo em nosso caso. Ela não dava conta nem dos problemas relacionados a seus irmãos ou do impacto constritivo de sua mãe. Adicionalmente, faltava também validação social: ela poderia rapidamente ser levada a questionar porque suas amigas – também sujeitas ao processo edipiano em seu desenvolvimento – escaparam de dificuldades pessoais similares.** *Com efeito, a qualidade saliente dos problemas dessa mulher é precisamente que ela experienciou mais limitações em relação a suas ações do que outras pessoas.* **Dada a religião moralizadora, que impregnava a casa de seus pais, era, posteriormente, quase inevitável que a interpretação Edipiana iria reforçar, ao invés de diminuir seu complexo de culpa:** *"Outras pessoas podem lidar com suas tentações incestuosas – Eu não posso".* Os poderes estruturadores e validadores do mito eram inadequados aqui, e, portanto, o mito poderia ser posto em questão: a interpretação analítica estava "errada". Em outras palavras, o mito foi rejeitado porque era sentido como muito divergente tanto da constelação subjetiva da experiência e das aspirações fantásmicas. A busca por uma visão "consistente" de si mesma teria que continuar. (pp. 275-277)

Destaco, a partir dessas colocações de Boesch a respeito de seu caso clínico, a descrição de uma experiência de organização simbólica que acontece em sua cliente, em alguma medida, com noções semelhantes ao referencial do psicólogo, mas que, na experiência da cliente, refere-se a outros objetos. Fica evidente, por exemplo, o equívoco de se supor que quando sua cliente fala de psicanálise, refere-se à mesma coisa que Boesch ao falar de psicanálise. Para ela, a versão freudiana de Édipo parece se configurar como um mito estruturador de sua experiência, que, uma vez provado cientificamente, passa a articular e conferir sentido às suas experiências existenciais sem a necessidade de novas provas objetivas fundadas em sua experiência particular. Para Boesch, no entanto, desde a perspectiva de um psicólogo cultural, a versão freudiana de Édipo é perfeitamente um objeto de estudo, que pode ou não se articular nos pressupostos de sua própria base estruturadora.

Boesch aponta que diversos mitos coexistem no universo psicológico de sua cliente, como, de resto, em todas as sociedades humanas. A coexistência de ora antagônicos, ora convergentes endereçamentos míticos em uma pessoa aponta para uma variabilidade intraindividual que replica o campo de experiências perceptivas e imaginárias no interior do sistema psicológico, levando-nos a pensar o engendramento de diversos endereçamentos acionais na pessoa, na direção do quadro que se segue:



Quadro 7: Possibilidades de ação avaliadas pela pessoa em meio a uma multiplicidade de fundamentos míticos que faz face em sua trajetória de vida.

O sujeito psicológico, a partir desse quadro, passa a ser entendido como contendo uma multiplicidade de possibilidades de agir, a depender dos planos míticos referenciais que acompanha e internaliza. Desse modo, no caso apresentado por Boesch, ora acompanhando o mito burguês a respeito da família, ora acompanhando os fundamentos da Nova Esquerda, a cliente passa a viver um conflito. Dados os limites impostos por sua corporeidade, que poderia ser entendida como um fundo de intensidades afetivas para o eu-agindo (percebendo a si e aos outros; imaginando a si e aos outros) nesta ou naquela direção.

Outras perspectivas puderam ser internalizadas no percurso de vida da mulher, ampliando o horizonte de conflitos ou harmonizando-os em uma estrutura hierárquica que abarcaria esse horizonte. No exemplo trazido por Boesch, a leitura psicanalítica da cliente temporariamente cumpriu essa função harmonizadora. A semelhança de aspectos dessa teoria, à luz da história pessoal, produziu um endereçamento sincrônico de tal maneira que uma empatia inicial resvalou em simpatia:

> Simpatias e antipatias suportam o testemunho de avaliações subjetivas, e sabemos que elas não apenas tendem a ser altamente idiossincráticas – outros podem gostar da pessoa que eu não gosto -, mas elas são também são passíveis de mudança com o tempo – um adversário pode se tornar um amigo (p. 354).

Por outro lado, a afirmação que a cliente faz da possibilidade de que outras pessoas poderiam lidar com as “tentações incestuosas”, diferentemente da maneira de como ela lida, explicita uma interdição assentada na perspectiva que orienta a integração de sua experiência, ou seja, estabelece uma polarização de disposições agentivas que orientam a formação de laços sociais. Boesch continua a exposição de seu exemplo:

> Mitos, portanto, como uma organização estranha sugerida para a experiência pessoal, não é apenas aceito e interiorizado. Ao invés, encontrando-se diferentes manifestações de um mito inicia-se um complexo processo de controvérsias, contenção, seleção, compromisso, transformação, tanto internos quanto externos. **No caso da jovem mulher, esses processos eram óbvios todos por sua infância e pelo presente[19]. É provável que não até ela ficar bem nos seus anos de maturidade em que ela terá sucesso em alcançar uma visão de si e do mundo que cuida de selecionar, integrar e harmonizar os mitemas de sua experiência e seus fantasmas pessoais.**
>
> Dispondo experiências em uma organização consistente e colhendo aprovações do grupo é, essencialmente, apenas o aspecto interno e externo da

[19] No ingles “In the case of our young woman, these processes were obvious all through her childhood and up to de present”.

> formação de uma consistência mais global. Ainda, um terceiro e, possivelmente, mais difícil aspecto precisa ser adicionado: O mito deve oferecer um sistema consistente de organização para *novas* ações. Isso implica que, prontamente, a recepção de mitemas poderia passar por filtros da presente tendência para se agir e estruturar a ação, e também que o mito transforma, por sua vez, as propensões existentes para se agir. Isso, obviamente, requer que novas estruturas de ação propostas pelo mito sejam percebidas como mais proveitosas do que as anteriores, e "proveitoso" implica que elas apareçam, então, à luz de fantasmas existentes. Elas seriam, provavelmente, mais aceitáveis se suportadas em modelos com os quais o indivíduo possa se identificar e que demonstrem a utilidade dos novos modos de se agir, ou de novos modos de conceber a vida.
>
> **No caso da nossa jovem mulher, as velhas estruturas de ação, por exemplo, seu "fantasma dos limites", eram esperadas serem resistentes, uma vez que também assumiam uma função protetora:** fantasiando limites, obstáculos a objetivos, não apenas frustam tendências a se agir, mas também reduzem responsabilidade, alivia sentimentos de culpa ou mesmo os transfere a outros e legitima agressões. **Em um sentido, a estrutura neurótica de suas ações poderia lhe dar a impressão de "colher o melhor de ambos os mundos": sendo casada, e, desse modo, uma pessoa respeitável, mas também curtindo a liberdade de uma solteira, e, assim, participando de uma rebelião anti - burguesa.** *Dessa maneira, ela estava apta a se identificar com seus pais, ao mesmo tempo em que se revoltar contra eles, a manter sua fixação incestuosa pelo seu irmão, e a rejeitar isso. Esse "comer em dois pratos" aparentemente estava desmoronando sob o impacto da maternidade; a experiência de um primeiro aborto provavelmente tornou-se o desencadeador de um impulso de reestruturações internas.* **Talvez aquela psicoterapia suportou a reorientação como um catalisador, mas isso obviamente precisava da assistência poderosa de experiências inesperadas do nascimento de um feto morto e da maternidade. Essas experiências confrontaram a mulher novamente com sucessos e falhas, mas agora o mito cultural "mãe-criança" adquiriu uma significância pessoal e tornou-se plausível a estimulação e suporte de novas expectativas fantásmicas.** (p. 277).

Esse trecho descreve um dinâmico processo de formação de cisões e identificações entre diferentes alternativas de percurso que a mulher seguiu. A tentativa de harmonizar alguns deles pôde coexistir com um modo de funcionamento em que as atitudes seguiam caminhos paralelos, com a sensação de que se poderia colher "o melhor de dois mundos". No entanto, experiências impactantes vividas por ela demandou novas transformações simbólicas, com a reorganização de suas disposições e tendências para se agir. Boesch conclui a exposição enfatizando a multiplicidade de propensões míticas que uma pessoa se depara ao longo da vida, e a árdua missão de elaborar simbolicamente os conflitos inerentes ao encontro de perspectivas alteritárias no campo intersubjetivo e intrassubjetivo:

> **O caso dessa mulher oferece uma contundente ilustração** da multiplicidade dos impactos de mitos no desenvolvimento de uma pessoa e em sua interação com a construção de fantasmas. Ele mostra, também, que o impacto do mito de algum modo interage. *O sistema moral da família, em nosso caso, não era idêntico ao da igreja, da escola e da vila, mas estavam fortemente entrelaçados e em comunicação.*

> *A criança os conhece sucessivamente – primeiro a mãe e então a igreja e a escola - mas suas interrelações as fazem parecer consistentes e, por um longo período do desenvolvimento infantil, convincentes.* **A ruptura ocorreu quando ela foi confrontada com a ideologia da Nova Esquerda que, ainda que antagônica aos impactos do mito prévio, estava muito próximo a alguns pessoais e até então inconscientes aspirações fantásmicas.** Portanto, a multiplicidade de mitos induziu conflitos de identidade, assim como uma construção identitária ambivalente. **O "fantasma dos limites" foi combinado a um inflado "fantasma do ego": nossa mulher não reagia como "Cinderela", mas como "Bela adormecida" que, não obstante, encerrada em por paredes de espinhos, ainda esperava ser resgatada por um príncipe encantado, sem a necessidade de uma contribuição proveniente dela mesma – que, muito obviamente, foi a racional da "reserva de solteira" em seu casamento; é provável que isso também tenha contribuído para sua motivação de vivenciar a psicanálise** (p. 278).

Finalmente, a exposição dessa leitura de Boesch a respeito de um caso clínico de sua experiência psicanalítica nos mostra um processo de construção de conhecimento marcado pela progressiva formação de estabilizações e desestabilização ao longo de experiências de vida com os outros da relação social. Essa sistematização do processo pode ser instrumental tanto para descrever a experiência do psicólogo com sua cliente, quanto para a compreensão da experiência que ambos realizam em suas vidas fora do enquadre terapêutico. A apresentação do caso, nesse sentido é marcada pela referência que o psicólogo faz ao outro, referência a si mesmo e às articulações na fronteira entre eu e outro.

Esse modo de construção da identidade e da alteridade é suposto acontecer também com sua cliente, ao articular, em suas narrativas implicações a respeito de suas experiências infantis, as relações familiares, na igreja, escola e com demais pessoas da comunidade para a sua visão de mundo atual. Além disso, no processo torna-se possível perceber o quanto a formação de novos campos relacionais com outros grupos sociais intervém na apropriação de outros sistemas que fundamentam e justificam a experiência pessoal (cf. Nova Esquerda e Psicanálise). A internalização macrossistemas organizadores da experiência, que Boesch associa à noção de mito e/ou de ideologia, duplica, recursivamente, a diversidade do campo social na esfera intrapessoal, assumindo ares de fractalidade. A pessoa, então, se vê agindo em uma ou outra direção segundo formas de perceber e imaginar o mundo, ancoradas em referenciais ontológicos e epistemológicos que, por um lado, dizem respeito às avaliações pessoais prévias sobre a experiência, por outro lado, encontram respaldo na esfera de sociabilidade a qual a pessoa pertence.

Nesse sentido, a sistematização construída para o entendimento de planos de injunção e disjunção de perspectivas, levando a diferentes trajetórias de desenvolvimento de recursos simbólicos, pôde ser apropriada para o entendimento da prática profissional do psicólogo e da experiência intrassubjetiva de sujeitos atravessados por uma multiplicidade de endereçamentos acionais, ou perspectivas, internlizados a partir de sua rede de relações. Essa sistematização, adicionalmente, permite ao psicólogo mapear os elementos constitutivos do campo relacional dinâmico, em cada situação específica.

Assim, os recursos simbólicos que emergem como soluções temporárias entre o percebido e o imaginado sobre si mesmo, o outro e a relação entre ambos, acabam por se desdobrar de um fundo de trocas difuso e nebuloso. Esse fundo, compreendido como fluxo de intensidades entre agências corporais que se tocam, passa a ganhar sentido a partir da continuidade da interação e da busca de articular a presença de um ao outro, com significados assentados em estruturas de compreensão prévias, que dizem respeito ao que Boesch (1991) entende por mito: um intricado sistema da realidade que orienta avaliações e direciona ações empreendidas.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O objetivo inicial deste trabalho era sistematizar um conjunto de ideias que servem de referência a pesquisas vinculadas ao construtivismo semiótico-cultural, a respeito das relações eu – outro, tomando a noção de perspectiva como horizonte da sistematização proposta. Partíamos da concepção de que a noção de perspectiva dizia respeito a um posicionamento na experiência vivida, que oferecia um campo simbólico de indeterminações restringidas para ações pessoais. Me propus a confrontar essa sistematização, no âmbito da psicologia, com formulações oriundas do perspectivismo ameríndio, em antropologia. O aporte à antropologia estava assentado na disponibilidade que o construtivismo semiótico-cultural demanda ao pesquisador, de abertura à alteridade marcante nas bordas interdisciplinaridade.

Tendo em vista que um diálogo entre psicologia e antropologia já estava muito bem estabelecido no que diz respeito aos estruturalismos, restava saber se também seria possível um diálogo através dos perspectivismos. Enquanto uma teoria que focaliza um campo de relações sociais, o perspectivismo ameríndio poderia fornecer tensões produtivas para a psicologia, desde seus elementos conceituais oriundos de reflexões sobre a etnologia americanista. Buscamos nos apropriar de aspectos desafiadores das reflexões etnológicas e antropológicas de modo a propiciar uma reorganização de arranjos conceituais consolidados no construtivismo semiótico-cultural.

Para a realização do objetivo, adotamos o método genético, que busca explicitar o percurso do desenvolvimento de objetivos e a construção de conhecimento em um campo relacional balizado pelas agências envolvidas. Partimos da epistemologia dialógica que supunha o processo de conhecer como caracterizado por antinomias que se relacionam de maneira não – dicotômica, incluindo a posição do pesquisador e a fronteira das relações que o objeto foco de investigação estabelece com o fundo do qual é destacado. Construí, na explicitação metodológica do processo dinâmico de elaboração e reelaboração de recursos simbólicos, uma síntese gráfica que mapeava os sujeitos envolvidos na pesquisa. Esse mapeamento, por sua vez, se caracterizou por ser uma primeira síntese

delimitadora da noção de perspectiva, dado que descrevia, justamente, posicionamentos de eu e de outros face à questão posta pela pesquisa.

Na etapa seguinte à formulação dessa síntese, passei à descrição dos “eus” e dos “outros” ali implicados. Comecei por uma exposição mais detida da noção de perspectiva no construivismo semiótico-cultural que envolvia um debate sobre a noção de representação social (Moscovici, 2000/2003; Marková, 2003/2006). Essa noção expressa a possibilidade de negociação dos diversos posicionamentos pessoais em relação a objetos culturais. Esses posicionamentos expressavam, por sua vez, as idiossincrasias do outro que extrai a significação das coisas do mundo de seu universo social prévio, em última instância inacessível, dada às fraturas do eu que não se identifica plenamente consigo mesmo. Lévinas (1964/1991) aponta, nessa direção, que o rosto de alguém e as obras culturais são vestígios da alteridade, esta, impossível de se alienar completamente em qualquer tentativa de apreensão.

Explorei a excedência de sentido conferida pela alteridade a partir de uma concepção de corpo enquanto um espaço marcado pela duplicidade de agências: a de quem o vê de fora e a sua mesma, enquanto um ponto de vista próprio. Enfatizei, contudo, que a noção de corporeidade é pouco estudada no construtivismo semiótico-cultural em psicologia, demandando articulações com autores da filosofia, em especial a fenomenologia de Merleau-Ponty, que compreende o corpo em sua dimensão expressiva. Outras articulações, que diziam respeito à questão do corpo, já vinham sendo propostas desde o modelo do organismo ativo, decorrente de proposições de Baldwin articuladas à teoria da ação simbólica de Boesch.

A teoria da ação simbólica (Boesch, 1991) articula percepção e imaginação na formação de potenciais de ação. Percepção e imaginação, como atos distintos da consciência serviriam de base para a formação de valores reais e valores visados na acepção de Boesch, ou nas formulações pessoais a respeito de uma situação “como ela É” e das expectativas orientadas para o futuro, “como SE” uma situação diferente da atual fosse possível, na acepção de Valsiner (2007b). Essas formulações, por sua vez, estariam assentadas nas possibilidades de significar a experiência, fornecidas pelos mitos e internalizadas pela pessoa através da constituição de fantasmas (Boesch, 1991). Tendo sistematizado esse conjunto de ideias, segui para uma exposição a respeito de como o tema da perspectiva era tratado em etnologias americanistas.

Iniciei essa discussão através de uma anedota recorrentemente discutida por Lévi-Strauss (1952, 1965/1984) e por Viveiros de Castro (1996, 2002/2006) a respeito de se europeus e ameríndios tinham ou não alma. Ao passo que nas cosmologias europeias os seres se dividem entre aqueles que possuem alma e aqueles que não possuem, nas cosmologias ameríndias todos os seres do cosmos seriam potencialmente dotados de alma, a questão das aproximações ou das diferenças entre os diversos coletivos passaria, então, pela dimensão da configuração corporal. O corpo, tomado como referência simbólica central, por sua vez, é passível de transformações que, em última instância, reconfigurariam a perspectiva de uma agência: os universos etológicos de uma dada corporeidade.

A construção de uma perspectiva por um dado coletivo social passaria pela fabricação do corpo que visa familiarizar determinados estrangeiros encontrados nos deslocamentos coletivos e pessoais. O encontro com um estrangeiro costumeiramente enseja equívocos, dado que a similaridade de perspectivas é prerrogativa daqueles que vivem junto. O estrangeiro, contudo, é um dispositivo significativo na construção da identidade social e da nomeação de pessoas: é ele quem fornece o termo equivocado, permitindo à pessoa e ao coletivo, identificar aquilo que eles não são.

A fabricação do corpo no seio da convivência comunitária, ou da relação íntima com outros significativos, confere a este, entendido como um feixe de afecções, uma multiplicidade de disposições acionais. A pessoa engendra em si diferentes tendências que, na vida social, ganham visibilidade pela marcação corporal, que teria o sentido de enraizar a sociedade nos corpos individuais e livrar esses corpos do julgo de uma ordem transcendental, por exemplo, religiosa, política ou jurídica (cf. Sztutman, 2005). Nesse sentido, a noção de dono ou mestre, corrente nas diversas comunidades ameríndias, não tem o sentido de propriedade ou de domínio da mesma maneira que as línguas de origem europeia concebem essas noções. Trata-se da existência de donos sem posse ou propriedade, uma vez que cada domínio conteria, em si, múltiplas singularidades/alteridades e o dono ameríndio basearia sua socialidade no parentesco, ou melhor, na possibilidade de incorporar novos seres aos seus domínios.

8.1. Convergências e divergências na articulação entre psicologia e antropologia e a possibilidade de desdobramentos futuros

Após ter apresentado concepções da psicologia e da teoria antropológica, procurei traçar algumas articulações entre ideias de ambas as áreas. Primeiramente, identifiquei no empreendimento etnológico e antropológico de se realizar uma experimentação com o pensamento ameríndio no sentido de operar com suas categorias, semelhanças com um exercício proposto por Baldwin, que estaria na gênese dos processos de construção de conhecimento sobre o outro, nomeado *sembling*. Adicionalmente, o esforço de articular o pensamento indígena com concepções das filosofias ocidentais ensejavam um processo de descentramento e transformação pessoal próximo ao descrito por Gadamer como fusão de horizontes.

Divergências também foram encontradas entre o construtivismo semiótico-cultural e o perspectivismo ameríndio. Se, do lado da psicologia, a perspectiva estaria vinculada a multiplicidade de entendimentos pessoais em relação a um objeto, na teoria antropológica, é a realidade mesma que está em questionamento (e não entendimentos sobre ela) no confronto de perspectivas. Viveiros de Castro (2002/2006) afirma que "o perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionalismo" (p. 382). Os mitos indígenas "estabelecem uma generalização da relatividade posicional própria da vida em sociedade" (p. 383). A distinção entre relativismo (normalmente entendido como multiculturalismo) e perspectivismo (entendido como maneirismo) é discutida por Viveiros de Castro em relação ao relativismo de Searle[20] e Wittgenstein[21]. O antropólogo afirma que

> [...] É impossível reduzir o perspectivismo a um tipo de relativismo construcionista (que definiria todos os fatos como de tipo institucional e concluiria que eles são culturalmente variáveis). O que temos aqui é um caso de *universalismo cultural*, cuja contrapartida é um *relativismo natural* [...]. (Viveiros de Castro, 2002b, p. 386).

Em sua crítica à psicologia transcultural, o construtivismo converge com o perspectivismo em torno da ideia fundamental segundo a qual a cultura é inerente à

---

[20] John Rogers Searle (1932 -) é professor da Universidade da Califórnia e atua na área de filosofia da linguagem e filosofia da mente. Sua obra é comumente caracterizada como construcionista social.

[21] Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889 – 1951) é um dos filósofos mais importantes do século XX, cujas ideias acerca da filosofia da linguagem e filosofia da mente continuam a influenciar a as ciências humanas.

experiência humana, aproximando-se de noções como universalismo cultural. Ao passo que o construtivismo se distancia significativamente do relativismo construcionista, caberia, ainda, investigar de que maneira o *multinaturalismo* ameríndio pode conviver e interagir com esse campo conceitual.

Do fato de não se tomar as formas substanciais como realidade última, no perspectivismo ameríndio, encontramos mais um ponto de tensão com o construtivismo, a ser explorado em pesquisas futuras. Se, por exemplo, no perspectivismo, o corpo é tomado como uma noção central para o entendimento dos modos de vida ameríndios, a noção de ação é essencial, no construtivismo semiótico – cultural em psicologia assume um lugar central na compreensão das trajetórias de vida. A psicologia cultural de Boesch concebe que "(...) a ação humana é predicativa, dando significado às coisas, acontecimentos e pessoas do mundo" (cf. Simão, 2008, p. 71). Este autor aponta dois modos concomitantes do ser humano estruturar a realidade que o circunda: os elementos do mundo podem ser objetivados, por um lado e subjetivados, por outro.

No construtivismo, o sujeito ativo, afetivo-cognitivo é o núcleo do processo cultural (Valsiner, 1999; Duran, 2004). Já o modo de compreender as relações entre subjetivação e relação eu – outro, no perspectivismo ameríndio, leva ao estabelecimento de uma ênfase sobre o uso corpo, uma vez que o processo comunicativo e a possibilidade de ocupar um ponto de vista dependem de uma subjetividade corporal - afetiva com maneiras de agir e potenciais singulares diante dos outros (Viveiros de castro, 2002/2006). Este enfoque poderia trazer contribuições para investigações no âmbito do construtivismo semiótico-cultural, em psicologia, ao se buscar compreender o intenso uso do corpo pelos ameríndios, desde a sua relevância semiótica na composição da identidade pessoal e circulação de valores sociais.

Considero, ainda, dentre outras questões relevantes para o desdobramento de investigações na interface entre as duas áreas, a exploração distinções conceituais em torno das noções de sujeito, pessoa e indivíduo, de modo a explicitar os dilemas distintos que mobilizam os campos postos interação. Essas noções também se vinculam ao problema dualidade de planos intrassubjetivos e intersubjetivos proposta neste trabalho. Em psicologia, operamos com essa distinção enfatizando que as ações simbólicas atuam na intersecção entre o real e o virtual, expressos por esses planos. Acredito ser proveitoso estender esse debate a partir

do aprofundamento da noção de pessoa fractal e do sonho ameríndio, enquanto dimensões que contém, em si, a concepção de domínios povoados por diferentes agências.

8.2. Articulações e implicações da pesquisa para a compreensão das relações eu - outro

A questão das implicações da pesquisa, em psicologia, que se realiza sob o referencial do construtivismo semiótico- cultural diz respeito às possibilidades de se generalizar algum conhecimento a respeito de processos imbricados na relação eu – outro. Procurei, nesse sentido, articular as noções de perspectiva estudadas com uma proposta de leitura do caso dos porcos selvagens, publicado no artigo de Lima (1996). Ao passo que essa leitura não tinha a pretensão de se opor ou substituir a rica análise que a etnóloga faz de sua experiência de campo, propus que relação com as formulações de Lima se desse com certa liberdade, no sentido da indeterminação restringida (Valsiner, 1998). As restrições impostas pelos significados etnológicos funcionaram para mim como obstáculos que precisariam ser desviados a partir da reorganização de concepções prévias. Autorizar-me a fazer essa leitura significava poder trazer a experiência e as soluções encontradas por outrem para um plano de inteligibilidade, desde os problemas impostos pelos conceitos da minha área de origem.

Sendo assim, a questão da perspectiva discutida no artigo criava problemas para a noção de campos de ação simbólica e intersubjetividade em psicologia. Os Yudjá concebiam que para si – mesmos, os porcos selvagens eram humanos, entretanto, essa humanidade animal era algo em relação ao qual um ser humano “verdadeiro” estaria interditado, sob o risco de perder a sua própria condição humana. As diferenças corporais entre homens e porcos ensejavam, desse modo, uma diferença de perspectiva, entendida como uma realidade em meio a uma multiplicidade de possibilidades ontológicas. Essa compreensão demandava o abandono definitivo da ideia de que haveria uma única realidade de fundo habitada por todos os seres: a perspectiva concebe que só existe realidade para um sujeito,

excluindo a ideia de uma realidade impessoal. Entretanto, o que é realidade para um sujeito não se identifica ao que é realidade para outro: as distinções corporais seriam marcas de uma interdição existente entre os pontos de vista, que se cruzariam sob um fundo nebuloso de afetação mútua entre os seres.

Os significados que cada coletivo constrói a respeito de suas experiências com uma diversidade de agências, portanto, diziam respeito a um contexto de trocas dialógicas em que representações claras e distintas poderiam ser negociadas em um determinado campo social. Em relação àqueles que estariam fora desse campo, haveria sempre o risco de se perder em sua perspectiva virtual, o que demanda, por isso, um conjunto de ações simbólicas visam assegurar a integridade da perspectiva desejável. Lima (1996) afirma que a duplicidade real-virtual, inerente a todo acontecimento desde o perspectivismo ameríndio, demanda para os Yudjá, no momento da caçada dos porcos, a desimplicação com toda forma de ação que poria em questão a perspectiva Yudjá. Isso se daria pela desconsideração temporária da humanidade virtual dos porcos, que poderia ser apreciada em momentos oportunos.

Na caçada, desde a perspectiva Yudjá, haveria o risco de resvalamento na guerra, desde a perspectiva dos porcos. Uma vez que se propõe a não existência de um fundo de realidade impessoal que serviria de referência para essas perspectivas, o que se têm é a existência de dois objetos que se refletem um no outro, com percursos distintos de elaboração simbólica por cada ponto de vista.

Busquei sistematizar essas ideias em um modelo de multiplicação da negociação dialógica referida a objetos em um campo de representações sociais. Posteriormente, percebi a possibilidade de se generalizar esse modelo para a compreensão psicológica de relações sociais, para além da referência aos Yudjá por Lima (1996). A possibilidade de generalizar esse modelo estava assentada em proposições do construtivismo semiótico- cultural que concebe a socialidade humana segundo de matrizes de compartilhamento e de separação na relação eu – outro (cf. Marková, 2003). Finalmente, a noção de recursos simbólicos (Zittoun, 2006) associada à dualidade real-virtual, em Lima (1996); percepção- imaginação, em Sartre (1940/1996); como É-como SE, em Valsiner (2007b); valor real e valor visado, em Boesch (1991) nos ofereceu um excelente suporte para se pensar as dinâmicas de reconstruções simbólicas ativas em meio a diferentes perspectivas.

Reformulei o esquema então construído com base no triângulo de Moscovici proposto por Marková (2003/2006), aproximando-me do quadro de relações eu -

outro e eu - eu no mundo da vida, utilizado para compreender relações sociais em pesquisas anteriores (Guimarães & Simão, 2007). Esse quadro foi duplicado, de modo a dar conta da duplicidade como “lei de todo ser e de todo acontecimento” (Lima, 1996, p. 35). Finalmente, me propus a mais um exercício de generalização, transportando esse modelo para o entendimento de um enquadre profissional tipicamente psicológico, referente ao caso clínico utilizado por Ernst Boesch (1991) na exposição das noções de mito e fantasma componentes de sua teoria da ação simbólica.

As transformações que os diagramas desenvolvidos ao longo da tese sofreram podem ser compreendidas desde a abordagem microgenética, como a emergência de sentidos relativamente estáveis que reduzem o desconforto emergido pelos problemas com os quais o pesquisador se depara. As imagens que se formaram como sínteses, portanto, foram sucessivamente reorganizadas para abarcar novas situações-problema. Nesse percurso, o acompanhamento do caso clínico desencadeou transformações diante das especificidades do enquadre psicoterápico apresentado e, em seguida, outra mudança se fez necessária para descrever o processo de encontro e desencontros da multiplicidade de perspectivas com as quais uma pessoa se depara ao longo de sua trajetória de vida.

Desse modo, acredito ser promissora a continuidade de investigações, no âmbito da psicologia, a respeito da diversidade de perspectivas. O procedimento e as sistematizações elaboradas na tese se configuram como estabilizações temporárias que poderão ser desestabilizadas em pesquisas futuras, com o intuito de construir conhecimento sobre diferenças entre sociedades, no interior das sociedades e no interior de cada universo psicológico e de instrumentalizar o profissional e o pesquisador na leitura de fenômenos psicossociais.

9. REFERÊNCIAS

Albert, B. (2002). O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: Albert, B. & Ramos, A. R. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp.239-274). São Paulo: UNESP.

Almeida, M. W. B. (2003). A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia [Versão eletrônica]. *Mana, 9*(1), 161-163.

Bahrani, Z. (2008). *Rituals of War: The Body and Violence in Mesopotamia*. Brooklyn, NY: Zone Books.

Bakhtin, M. M. (1992). *Estética da Criação Verbal* (Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1972).

Baldwin, J. M. (1896). A New Factor in Evolution. *American Naturalist 30,* 441-451, 536-553. Recuperado em 14 de maio de 2009 de http://www.brocku.ca/MeadProject/Baldwin/Baldwin_1896_h.html

Baldwin, J. M. (1906). *Thought and things: A study of the development and meaning of thought, or genetic logic***. (**Vol. 1) *Functional logic, or genetic theory of knowledge*. London: Swan Sonnenschein & Co.

Baslanger, I. & Dodier, N. (2004). Ethnography: Relating the part to the whole. In Silverman, D. (Ed.) *Qualitative Research: Theory, Method and Practice* (pp. 9-34). London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications.

Bettoi, W. & Simão, L. M (2002). Entrevistas com Psicólogos como Atividade de Ensino-Aprendizagem Desejável na Formação dos Psicólogos. *Psicologia Reflexão e Crítica*, 15(3):613- 624.

Boesch, E. E. (1984). The development of affective schemata. *Human Development*, 3-4, 173-183.

Boesch, E. E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin-Heidelberg: Springer-Verlag.

Boesch, E. E. (2007). Culture—Individual—Culture: The Cycle of Knowledge. In: Lonner, W. J. e Hayes, S. A. *Discovering Cultural Psychology*: A profile and selected readings of Ernest E. Boesch. Charlotte: Information Age Publishing. (Trabalho original publicado em 1992).

Boesch, E. E. (2007). Reality as Metaphor. In: Lonner, W. J. e Hayes, S. A. (2007) *Discovering Cultural Psychology*: A profile and selected readings of Ernest E. Boesch. Charlotte: Information Age Publishing. (Trabalho original publicado em 1994).

Boesch, E. E. (1997). Reasons for a *Symbolic* Concept of Action [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology, 3*(3), 423-431.

Boesch, E. E. (2001). Symbolic Action Theory in Cultural Psychology [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, *7*(4), 479-483.

Boesch, E. E. (2007). The Seven Flaws of Cross-Cultural Psychology: the Story of a Conversion. In Lonner, W. J. and Hayes, S. A. *Discovering Cultural Psychology: A profile and selected readings of Ernest E. Boesch* (pp. 247-258). Charlotte: Information Age Publishing. (Trabalho original publicado em 1996).

Branco, A. & Valsiner, J. (1997). Changing methodologies: A co-constructivist study of goal orientations in social interactions. *Psychology And Developing Societies*, 9(1), 35-64.

Carneiro da Cunha (1978). *Os mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec.

Coelho Jr., N. E. & Figueiredo, L. C. M. (2003) Patterns of Intersubjectivity in the Constitution of Subjectivity: Dimensions of Otherness [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, 9 (3): 193-208.

Cornejo, J. (2007). The Locus of Subjectivity in Cultural Studies [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology, 13*(2), 243-256.

Danziger, K. (1998). Constructing the subject: historical origins of psychological research. Cambridge, Uk: Cambridge University press. (Trabalho original publicado em 1990).

Descola, P. (1998) Estrutura ou sentimento: a relação com o animal da Amazônia. *Mana* 4(1): 23-45.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Diriwächter, R. & Valsiner, J. (2008) *Striving for the Whole: Creating Theoretical Synteses* (pp. 131-150). New Brunswick and London: Transaction Publishers.

Duran, A. P. (1999). Psicoterapia e construtivismo. In: *Congresso Norte-Nordeste de Psicologia, 1*. Salvador. UFBA. Recuperado em 22 de outubro de 2007 de http://www2.ufba.br/~conpsi/conpsi1999/F016.html

Duran, A. P. (2004) Relação eu - outro: um Paradigma sob a Perspectiva do Construtivismo Terapêutico. In: Simão, L. M.; Martínez, A. M. (orgs.) *O outro no desenvolvimento humano* (pp. 131-144). São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

Eckengerger, L. H. (1997) The Legacy of Boesch's Intellectual *Oeuvre. Culture & Psychology*, *3*(3), 277-298.

Engelmann, A. (2002). A Psicologia da Gestalt e a Ciência Empírica Contemporânea [Versão eletrônica]. *Psicologia: Teoria e Pesquisa* 18(1), 001-016.

Figueiredo, L. C. M. (1992). *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900).* São Paulo: Educ/ Escuta.

Figueiredo, L. C. M. (2002). O tempo na pesquisa dos processos de singularização. *Psicologia Clínica*, 2(14), 15-33.

Figueiredo, L. C. M. (2006). A questão do sentido, a intersubjetividade e as teorias das relações de objeto. *Revista Brasileira de Psicanálise, 39*(4), 79-88.

Fogel, A., Koeyer, I., Bellagamba, F. & Bell, H. (2002). The Dialogical Self in the First Two Years of Life: Embarking on a Journey of Discovery [Versão eletrônica]. *Theory & Psychology, 12*(2), 191-205.

Foppa, K. (1994). On mutual understanding and agreement in dialogues. In: Marková, I.; Graumann, C.; Foppa, K (Eds.). *Mutualities in Dialogue* (pp. 149-175). Cambridge: Cambridge University Press.

Frayze-Pereira, J. A. (2006). *Arte, Dor: inquietudes entre Estética e Psicanálise*. São Paulo: Ateliê Editorial.

Gadamer, H-G. (1997). *Verdade e Método.* Petrópolis, RJ Vozes. (Original publicado em 1959).

Gallois, D. (1984/85). O Pajé Waiãpi e seus "Espelhos". *Revista de Antropologia, 27/28,* 179-196.

Gonçalves, M. A. (2001). *O mundo inacabado: Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã.* Rio de Janeiro: UFRJ.

Gow, P. (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. Mana, 3(2): 39-65.

Guimarães, D. S. & Simão, L. M. (2007). Intersubjetividade e desejo nas relações sociais: O caso dos jogos de representação de papéis. *Interacções, 3*(7), 30-54. Rcuperado em 28 de maio de 2008, de http://nonio.eses.pt/interaccoes/verartigo.asp?cod=67

Herbst, D. P. (1995). What happens when we made a distinction: an elementary introduction to co-genetic logic. In: Kindermann, T.; J. Valsiner, J. (Orgs.) *Development of Person-Context Relations* (pp. 67-79). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

Hermans, H.J.M, Kempen, H.JG & van Loon, R.J.P (1992) The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism [Versão eletrônica]. *American Psychologist*, *47*(1), 23-33.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Oxon and New York: Routledge.

Ingold, T. (2003). A Evolução da Sociedade. In Fabian, C. (2003) *Evolução: Sociedade, Ciência e Universo*. Bauru: Edusc.

Instituto Socioambiental (n. d.). Kaxinawa. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Recuperado em 04 de março de 2010 de http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxinawa

Jahoda, G. (1982). *Psychology and Anthropology: A psychological perspective.* New York: Academic Press Inc.

Josephs, I. E. (2002). Self-construction in a Nightly Gathering of Culture and Person: Rendezvous or Conflict? [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*,*8*(4): 449-458

Lagrou, E. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks

Lang, A. (1997). Thinking Rich as Well as Simple: Boesch's Cultural psychology in Semiotic Perspective [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, 3(3):383-394

Latour, B. (1994). *Jamais Fomos Modernos: Ensaios de Antropologia Simétrica* (Trad. Carlos Irineu da Costa). Rio de Janeiro: Editora 34 (Original publicado em 1991).

Lévi-Strauss, C. (1952). Race and history. Paris: UNESCO.

Lévi-Strauss, C. (1983) *El hombre desnudo (Mitologicas IV)*. Mexico: Siglo Veintiuno. (Original publicado em 1973)

Lévi-Strauss, C. (1984). Tristes tropiques. Paris: Plon. (Original publicado em 1965)

Lévi-Strauss, C. (2004). *O cru e o cozido (Mitológicas I)* (Trad. Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac & Naify (Original publicado em 1964).

Lévi-Strauss, C. (2004) *Do mel às cinzas (Mitológicas II)* (Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura). São Paulo: Cosac & Naify. (Original publicado em 1967)

Lévi-Strauss, C. (2006) *A origem dos modos à mesa (Mitológicas III)* (Trad. Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac & Naify. (Original publicado em 1968)

Lévinas, E. (1980) *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1961).

Lévinas, E. (1991). A significação e o Sentido. In: Lévinas. E. *O Humanismo do outro homem*. Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1964)

Lévinas, E. (2004) O eu e a totalidade. In. Lévinas E. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade* (pp. 34-65). São Paulo: Vozes. (2ª. Ed.,Original publicado em 1954).

Lévinas, E. (2004). Do Uno ao Outro. In: Lévinas E. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade* (2ª. Ed., pp. 178-204). São Paulo: Vozes. (2ª. Ed.,Original publicado em 1983).

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi [Versão eletrônica]. *Mana*, *2*(2): 21-47.

Lima, T. S. (1999). Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *14*(40): 43-52.

Lima, T. S. (2005). *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva.* São Paulo: UNESP.

Linell, P. (2003) Dialogical Tensions: On Rommetveitian Themes of Minds, Meanings, Monologues, and Languages. *Mind, Culture, and Activity*, 10(3):219-229.

Lonner, W. J. & Hayes, S. A. (2007) *Discovering Cultural Psychology*: A profile and selected readings of Ernest E. Boesch [Versão eletrônica]. Charlotte: Information Age Publishing.

Marková, I (1997). On two concepts of interaction. In Grossen, M. e Py, B. *Pratiques sociales et mediations symboliques* (pp. 23-44). Bern e Berlin: Peter Lang.

Marková, I. (2000). AmÈdÈe or How to Get Rid of It: Social Representations from a Dialogical Perspective. *Culture & Psychology, 6*(4): 419-460.

Marková, I. (2003). Constitution of the Self: Intersubjectivity and Dialogicality [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology, 9*(3): 249-259.

Marková, I. (2006). *Dialogicidade e representações sociais: As dinâmicas da mente* (Trad. Hélio Magri Filho). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 2003).

Marková, I. (2006b). On 'the inner alter' in dialogue. *International Journal for Dialogical Science* [Versão eletrônica]*, 1*(1): 125-147.

Mead, M. (1936). An Investigation of the Thought of Primitive Children, with Special Reference to Animism [Versão eletrônica]. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 62*(1), 173-190.

Melatti, J. C. (2002) Conferência: Diálogos jê: a pesquisa krahó e o projeto harvard-museu nacional [Versão eletrônica]. Mana 8(1): 181-193.

Merleau-Ponty, M. (1994) *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1945).

Merleau-Ponty, M. (1974). De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: Merleau-Ponty, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1960).

Merleau-Ponty, M. (1980). A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: Chauí, M (Trad.). *Merleau-Ponty* (Os Pensadores) (pp. 141-175). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1960).

Merleau-Ponty, M. (1980). Sobre a fenomenologia da linguagem. In: Chauí, M (Trad.). *Merleau-Ponty* (Os Pensadores) (pp. 129-140). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1960).

Merleau-Ponty, M. (2002). *A Prosa do Mundo*. São Paulo: Cosas & Naify. (Original publicado em 1969).

Merleau-Ponty, M. (2004). *O Olho e o Espírito* (Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira). São Paulo: Cosac & Naify. (Original publicado em 1961).

Moghaddam, F. M. (2003). Interobjectivity and Culture [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, *9*, 221–232.

Moscovici, S. (2003). *Representações sociais: Investigações em Psicologia Social* (Trad. Pedrinho A. Guaschieri). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 2000).

Nassar, R. (1989) *Lavoura Arcaica*. Rio de Janeiro: Record. (Original publicado em 1975).

Oppenheimer, L. (1991) The Concept of Action: A Historical Perspective. In: Oppenheimer, L. e Valsiner, J. (Orgs.). *The origins of Action*: Interdisciplinary and International Perspectives. New York: Springer-Verlag.

Overing Kaplan, J. (1977). "Comments (Symposium 'Social time and social space in lowland South American societies')". Actes du XLII Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 387-94.

Overton, W. F. (1997). Beyond Dichotomy. An Embodied Active Agent for Cultural psychology. *Culture & Psychology, 3*(3): 315-334.

Piaget, J. (1929). *The child's conception of the world*. London and New York: K. Paul, Trench, Trubner & co., ltd.; Harcourt, Brace and company.

Pissolato, E. (2007). A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e Xamanismo Mbya (Guarani). São Paulo: Editora UNESP.

Prado Junior, B. & Moutinho, L. D. S. (1996). Apresentação In.: Sartre, J-P. (1996). *O Imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (pp. 5-7). São Paulo: Ática.

Quintanilla, L. & Sarriá, E. (2003). Realismo, Animismo y Teoría de la Mente: características culturales y universales del conocimiento mental. *Estudios de Psicología, 24*(3): 313-335

Rommetveit, R. (1979) On negative rationalism in scholarly studies of verbal communication and dynamic residuals in the construction of human intersubjectivity. Em: R. Rommetveit & R. Blakar (Orgs.) *Studies of language, thought and verbal communication*. London: Academic Press, 147-161.

Rommetveit, R. (1992). Outlines of a dialogically based socio-cognitive approach to human cognition and communication. In A. H. Wold (Ed.), *The dialogical alternative: Towards a theory of language and mind* (pp. 19-44). Oslo. Scandinavian University Press.

Saada-Robert (1994). Microgenesis and situated cognitive representations. In: Mercer, N. & Coll, C. (Eds.). *Explorations in socio-cultural studies* (Vol. 3). *Teaching, learning and interaction* (pp. 55-64). Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.

Salvatore, S., & Valsiner, J. (2008). Idiographic science on its way: towards making sense of psychology. In J. Valsiner, S. Salvatore, S. Strout, & J. Clegg (Eds.), *Yearbook of Idiographic Science* (Vol. 1). Rome: Firera.

Sartre, J-P. (1989). *A imaginação* (Trad. Luiz Roberto S Fortes). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. (Original publicado em 1936).

Sartre, J-P. (1996). *O Imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (Trad. Duda Machado). São Paulo: Ática. (Original publicado em 1940).

Schutz, A. & Luckmann (1973). T. *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northweast University Press.

Seeger, A. (1980). *Os índios e Nós*: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda.

Seeger, A., Da Matta, R. & Viveiros de Castro, E. B. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19

Simão, L. M. (1989). Interação pesquisador-sujeito: a perspectiva da ação social na construção de conhecimento. *Ciência e Cultura, 41*(12): 1195-1202.

Simão, L. M. (2001). Boesch's Symbolic Action Theory in Interaction. [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, 7(4):485-493.

Simão, L. M. (2003). Beside Rupture – Disquiet; Beyond the Other – Alterity [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology, 9(*4), 449-459.

Simão, L. M. (2005). Bildung, Culture and Self; A Possible Dialogue with Gadamer, Boesch and Valsiner? [Versão eletrônica]. *Theory & Psychology*, *15*(4): 549–574.

Simão, L. M. (2007a). We researchers: Disquiet people, disquieting others. A commentary on Duarte & Gonçalves' "Negotiating motherhood: A dialogical approach" [Versão eletrônica]. *International Jornal for Dialogical Science*, 2:277-285

Simão, L. M. (2007b) Why 'otherness' in the research domain of semiotic-cultural constructivism? In: Simão, L. M.; Valsiner, J. (Orgs.). *Otherness in Question*: Labyrinths of the Self (pp. 11-36). Greenwich: Information Age Publishing

Simão, L. M. (2008a). *Ensaios dialógicos: Compartilhamento e diferença nas relações eu - outro*. Tese de Livre Docência, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

Simão, L. M. (2008b). Ernst E. Boesch's Holistic Cultural Psychology. In Diriwächter, R. and Valsiner, J. (Eds.) *Striving for the Whole: Creating Theoretical Synteses* (pp. 131-150). New Brunswick and London: Transaction Publishers.

Simão, L. M. & Valsiner, J. (2007) General Conclusions (Editors): Multiple Faces of OTHERNESS Within the Infinite Labyrinths of the Self. In Simão, L. M. and Valsiner, J. *Otherness in Question: Labyrinths of the self* (pp. 393-406). Charlotte: Information Age Publishing.

Stam, H. J. (2006). The dialogical self and the renewal of psychology [Versão eletrônica]. *International Journal for Dialogical Science*, 1(1): 99-117.

Staudinger, U. M. (1997). Cultural Psychology and the Art of Life: Some Thoughts on the Work of Ernst E. Boesch [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, 3(3):299-314

Stengers, I. (2002). *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.

Strathern, M. (1991). One men and many men. In: Godelier, M. e Strathern, M. (Eds.) (1991) *Big men and great men*: *personifications of power in Melanesia (*pp. 197-241). Cambridge: Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press.

Sztutman, R. (2005). *O profeta e o principal: Ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Tardivo, R. C. & Guimarães, D. S. (no prelo). Articulações entre o sensível e a linguagem em *Lavoura arcaica*. Paidéia (Ribeirão Preto).

Taylor, A-C. (1984/1996) The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human [Versão eletrônica]. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2(2): 201-215.

Taylor, A-C. & Viveiros de Castro, E. (2006) Introduction "Um corps fait de regards". In: Breton, Stéphane (org.) (2006). *Qu'est-ce qu'um corps?* Paris: Flammarion: Museé du quai Branly.

Taylor, C. (2002). Gadamer on the human sciences. In R.J. Dostal (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer* (pp. 126–142). Cambridge: Cambridge University Press.

Toomela, A. (1996) How Culture Transforms Mind: A Process of Internalization [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, 2(3):285-305.

Valsiner, J. (1995). Discourse Complexes and Relations beteween Social Sciences and Societies [Editorial, Versão eletrônica]. *Culture & Psychology, 1*(4): 411-422.

Valsiner, J. (1997). The Saarbrucken Tradition in Cultural Psychology, and Its Legacy [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology, 3*(3): 243-245.

Valsiner, J. (1998). *The guided mind: A sociogenetic approach to personality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Valsiner, J. (1999). La cultura dentro de los procesos psicológicos: semiosis constructiva. *Revista Psicología y Ciencia Social, 3*(1), 75-83.

Valsiner, J. (2001a). *Comparative Study of Human Cultural Development*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.

Valsiner, J. (2001b). The Saarbrucken Tradition in Cultural Psychology, and Its Legacy [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology, 7*, 1, 5-48.

Valsiner, J. (2004). Three Years Later: Culture in Psychology – Between Social Positioning and Producing New Knowledge [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology, 10*(1), 5-27.

Valsiner J. & Sato, T. (2006) Historically Structured Sampling (HSS): How can psychology's methodology become tuned into the reality of the historical nature of cultural psychology? In: Straub, J.; Kolbl, C.; Weidemann, D. Zielke, B. (Eds.) *Pursuit of Meaning. Advances in Cultural and Cross-Cultural Psychology* (pp. p. 215-252), Bielefeld:Transcript Verlag.

Valsiner, J. (2007a). *Culture in minds and societies: Foundations of Cultural Psychology*. New Delhi: Sage Publications.

Valsiner, J. (2007b). Human Development as Migration: Striving toward the unknown. In: Simão , L. M. and Valsiner, J. (Eds.) *Otherness in Question: Labyrinths of the self* (pp. 349-378). Charlotte: Information Age Publishing.

Valsiner, J. (2007c). The Dialogical Self: A New Paradigm for Research on the Self? In: International Conference the Culturalization of the Self**,** 2007, Chemnitz University of Technology. *Resumo***:** Recuperado em 11 de dezembro de 2007 de https://www.tu-chemnitz.de/phil/ikk/cs/files/en/content-47.html

Vilaça, A. M. N. (1992). *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari´*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Vilaça, A. M. N. (2006). *Quem somos nós: Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Viveiros de Castro, E. B. (1979). A fabricação do corpo na sociedade xiguana. *Boletim do Museu Nacional*, 32: 40-49.

Viveiros de Castro, E. B. (1987). Nimuendaju e os Guarani. In: Unkel, C. N. *As lendas da criação e destruição do mundo* (pp. xvii-xxxviii). São Paulo: HUCITEC and Editora da Universidade de São Paulo.

Viveiros de Castro, E. B. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio [Versão eletrônica]. *Mana*, *2*(2): 115-144.

Viveiros de Castro, E. B. (2002). O nativo relativo. *Mana*, *8*(1): 115-144.

Viveiros de Castro, E. B. (2006). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (2ª Ed.). São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 2002).

Viveiros de Castro, E. B. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Keynote address to the 2004 *Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA)*. Miami: Florida International University.

Viveiros de Castro, E. B. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campos, 14/15*: 319-338.

Viveiros de Castro, E. B. (2007). Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. In: *Multitudes, 24*, mar. 2007**:** Recuperado em 07 de novembro de 2007 em http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article2364

Vygostky, L. S. (2003). *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1935).

Vygotsky e Luria (1996) *Estudos sobre a história do comportamento: o macaco, o primitivo e a criança*. Porto Alegre: Artes Médicas. (Original publicado em 1930).

Wagner, R. (1991). The fractal person. In: Godelier, M. & Strathern, M. (Eds.) (1991) *Big men and great men: personifications of power in Melanesia* (pp. 159-173). Cambridge: Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press.

Zé, T. (2003). *Tropicalista lenta luta*. São Paulo: Publifolha.

Zittoun, T. (2006). *Transitions: Development Through Symbolic Resources*. Greenwich: Information Age Publishing

Zittoun, T. Duveen, G.; Gillespe, A.; Invision, G.; & Psaltis (2003). The use of Symbolic Resources in Developmental Transition [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, 9(4): 415-448