

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS

TESE DE DOUTORAMENTO

PARA QUE TERAPIA?
estudo interdisciplinar sobre o
self contemporâneo

ERCY JOSÉ SOAR FILHO

Orientador: Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis
Co-orientador: Prof. Dr. Selvino J. Assmann
ILHA DE SANTA CATARINA, MARÇO DE 2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

PARA QUE TERAPIA?
Estudo interdisciplinar sobre o
***self* contemporâneo**

ERCY JOSÉ SOAR FILHO

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas do Centro de Ciências Humanas da UFSC, como parte dos requisitos para obtenção do grau de DOUTOR EM CIÊNCIAS HUMANAS: CONDIÇÃO HUMANA NA MODERNIDADE.

Orientador: Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis

Co-orientador: Prof. Dr. Selvino J. Assmann

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis, UFSC (presidente)

Prof. Dr. Gabriel José Chittó Gauer, PUCRS (membro externo)

Profª Dra. Maria Margarida Cavalcanti Limena, PUCSP (membro externo)

Profª Dra. Jean Esther Langdon, UFSC (membro)

Prof. Dr. Marco Antonio Frangiotti, UFSC (membro)

Profª Dra. Maria Aparecida Crepaldi, UFSC (membro)

Prof. Dr. Alan Índio Serrano, UNIVALI (suplente)

Prof. Dr. Franz Josef Bruseke, UFSC (suplente)

Florianópolis – SC

2005

*Se as coisas são estilhaços
Do saber do universo
Seja eu os meus pedaços
Impreciso e diverso*

FERNANDO PESSOA

Para Tiago, meu filho

AGRADECIMENTOS

Meu muito especial agradecimento aos dez pacientes que participaram desta investigação (todos quantos cheguei a convidar), pela generosidade com que acederam ao meu convite e pelo tempo e atenção que dispensaram à consecução dessa tarefa. Espero que o resultado final desse esforço conjunto possa servir-lhes, assim como tem servido a mim, no contínuo processo de auto-reflexão que é a vida;

Aos meus pacientes – a todas elas e eles – que ao longo de mais de vinte anos de carreira ajudaram a me construir como profissional e como pessoa; suportaram os meus erros e as minhas limitações, e tantas vezes me deram novas chances de refazer o caminho; e foram fontes de *reconhecimento*, que realimenta a busca por crescimento pessoal;

A Héctor Leis, meu orientador, a quem devo boas doses de paciência, tolerância e confiança de que algum dia eu conseguiria finalizar este trabalho, assim como por sua imprescindível orientação acadêmica. Quero também registrar minha admiração pela garra e inabalável vontade com que tem defendido, em todos os âmbitos, a idéia da interdisciplinaridade e o sucesso do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), da UFSC;

A Francisco Baptista, meu amigo, compadre e conselheiro, com quem compartilhei muitas vezes as angústias dessa “gestação e parto”, e que nunca caiu na armadilha de concordar comigo quando pensava que já não valia a pena prosseguir;

Aos meus amigos e amigas de todas as horas, que me incentivaram a prosseguir nas horas difíceis, que, de uma forma ou de outra, me presentearam com sua amizade e diferentes formas de apoio e incentivo, em especial a Cida, Ken, Paulo Esteves, Solange, Jurandir, Celina, Denise, Osorio, Marco Bessa, Sara (e a todos os demais a quem não nomeei);

A Arthur Müller, meu especial agradecimento pela leitura atenta, pelas inúmeras sugestões, e sobretudo pela solidariedade;

Aos colegas professores da Disciplina de Psiquiatria do Curso de Medicina da Universidade do Sul de Santa Catarina, Márcio Dal-Bó e Bráulio Escobar, pelo apoio e pela colaboração;

À Prof^a Louise Lhullier, por sua generosa atenção e a preciosa oportunidade de interlocução;

A Carine Fernandes e Andréa Bárbara, pelo imprescindível e competente suporte logístico;

A Liana, secretária do PPGICH, que ao longo desses anos sempre se mostrou solícita, e que tanto me ajudou com os prazos, matrículas, prorrogações, datas e bancas;

À minha ex-esposa Elisa, por todo o incentivo que me deu enquanto estivemos casados, e toda a cooperação, quando já não mais estávamos;

Ao meu filho Tiago, a quem dedico esta tese que tantas horas de convivência nos furtou, na esperança de que ela seja, algum dia, fonte de inspiração para construir um mundo melhor do que este que estou lhe legando;

Aos meus pais, Janete & Ercy Soar, pela maior herança que me deixaram: o exemplo de valores morais que nenhuma globalização irá colocar em xeque!

SUMÁRIO

Agradecimentos	iii
Lista de Tabelas & Figuras	viii
Resumo	ix
<i>Abstract</i>	x
INTRODUÇÃO	1
1. PROBLEMAS & CONCEITOS	8
1.1. Desafios do <i>self</i> contemporâneo	8
1.1.1. O nó da questão	16
1.2. <i>Self</i> & identidade	19
1.3. A(s) sociedade(s) contemporânea(s)	23
2. TEORIAS DO <i>SELF</i> E DAS TERAPIAS	30
2.1. Existe o indivíduo?	30
2.1.1. Entre a filosofia e a fisiologia	33
2.1.2. Estrutura ou processo?	35
2.1.3. Confiança & segurança ontológica	39
2.1.4. Epistemologia pós-moderna do <i>self</i>	41
2.1.5. O <i>self</i> neurobiológico	45
2.1.6. Concepção ecossistêmica de <i>self</i>	47
2.2. Terapia, terapias	48
2.2.1. A psicanálise e suas filhas	51
2.2.2. Psicologia e terapias “pós-modernas”	55
3. EPISTEMOLOGIA & MÉTODO	60
3.1. Bases epistemológicas	60
3.2. Questão de métodos	68
3.3. O método em questão	77
3.3.1. Seleção	77
3.3.2. Aspectos éticos	80
3.3.3. Coleta e análise dos depoimentos	81
3.3.4. O instrumento de pesquisa	81
3.3.5. Perfil dos entrevistados	83

4. GLOBALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA	87
.....	87
4.1. Perdas	87
4.2. Perdas & ganhos	96
4.2.1. A sociedade da informação	98
4.2.2. O nó & o ninho	101
4.3. Identidades culturais	109
4.3.1. O supermercado cultural global	109
4.3.2. Cultura local <i>versus</i> global	114
4.4. Florianópolis globalizada	118
5. (IN)SEGURANÇA ONTOLÓGICA NA SOCIEDADE GLOBALIZADA	125
.....	125
5.1. Dilemas do <i>self</i>	125
5.2. Narcisismo & consumo	130
5.2.1. Tribos urbanas & segmentação dos mercados	140
5.3. A valorização do corpo	151
5.3.1. O corpo & as patologias narcísicas	157
6. CAPITALISMO, ECOLOGIA & DILEMAS MORAIS	162
.....	162
6.1. O capitalismo flexível e suas conseqüências	162
6.2. Riscos globais	172
6.2.1. Ecologia ou salve-se quem puder	178
6.3. Uma moralidade multívoca	184
7. REFLEXIVIDADE & CRISE DE CONFIANÇA	194
7.1. Modernização reflexiva & sistemas peritos	194
7.2. Auto-reflexividade	206
7.2.1. Uma pergunta difícil	209
7.2.2. Coesão do <i>self</i>	216
7.3. Em busca de si-mesmo	224

8. TERAPIA É PARA <i>SER RECONHECIDO</i>	
.....	229
8.1. Para que procurar um psiquiatra?	299
8.2. Por que continuar em terapia?	235
8.3. Para que, afinal, terapia?	241
8.3.1. Uma pergunta com muitas respostas	247
8.4. Sobre o reconhecimento	252
8.4.1. As políticas do reconhecimento	252
8.4.2. Uma sociobiologia do reconhecimento	258
8.4.3. O vínculo do reconhecimento.....	259
8.5. Terapia & interdisciplinaridade	264
8.5.1. O foco terapêutico	264
8.5.2. O <i>setting</i> terapêutico	266
8.5.3. A integração interdisciplinar	269
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	
.....	275
 Referências bibliográficas	279
Anexo A (Parecer Consubstanciado Projeto nº 177/2004)	289
Anexo B (Convite)	291
Anexo C (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido)	293
Anexo D (Roteiro)	295
Anexo E (Tabelas do IBGE)	297
Anexo F (Critérios diagnósticos do DSM-IV)	299

LISTA DE TABELAS & FIGURAS

TABELAS

Tabela 1. Comparação entre o universo da pesquisa e o conjunto de participantes	77
Tabela 2. Participantes da pesquisa, distribuídos por idade (em anos) e tempo de terapia (em meses)	78
Tabela 3. Classes sociais no Brasil, em 2002, conforme a renda em salários mínimos	79

FIGURAS

Figura 1. Relações recíprocas entre os vários níveis diagnósticos, os modelos teóricos e as respectivas estratégias terapêuticas	271
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

RESUMO

Esta tese tem por objetivo geral compreender as condições da vida humana na sociedade contemporânea, com especial atenção para os desafios criados à segurança ontológica. Foram entrevistados dez clientes regulares de psicoterapia, no contexto da prática privada do autor (Florianópolis, SC, ano de 2004). São revisadas várias vertentes teóricas sobre a contemporaneidade, o *self* e as psicoterapias. Os resultados são apresentados e discutidos conjuntamente, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, agrupados nos seguintes grupos temáticos: a *globalização* da experiência e a *saturação social*; a insegurança ontológica na sociedade contemporânea, com ênfase na associação entre *individualismo*, *consumismo* e *narcisismo*; as características do *capitalismo flexível* e os *riscos* à sobrevivência do indivíduo e da espécie, assim como os *dilemas morais* próprios aos contextos da globalização; a *reflexividade* moderna e a crise de confiança, e o papel do *conhecimento expert* e da terapia, em particular, diante das incertezas vividas pelo indivíduo contemporâneo. São pesquisadas também as motivações para a busca e a permanência em terapia. Ao final, é proposto um modelo de integração interdisciplinar para os discursos e as práticas do campo da saúde mental. Infere-se, a partir do material analisado, que vários dos dilemas e vicissitudes do *self* contemporâneo estão presentes no contexto local pesquisado, embora sem apresentarem a grande importância disruptiva para a identidade que lhe têm sido atribuída na literatura em geral; que o *reconhecimento* é fundamental para a construção da identidade pessoal e social; e que a terapia é um espaço privilegiado, na sociedade contemporânea, para o exercício da reflexividade, para a obtenção de reconhecimento, e para a busca de segurança ontológica.

Palavras-chave: *self*, identidade, modernidade, sociedade contemporânea, psicoterapia, interdisciplinaridade.

ABSTRACT

What's therapy for? An interdisciplinary study of contemporary self.

The main objective of this thesis is to understand the conditions of human life in contemporary society, with special attention to the challenges for maintaining ontological security. Ten psychotherapy clients were interviewed in the context of the author's private practice (Florianópolis, SC, Brazil, 2004). Various theoretical viewpoints about contemporary society, the self, and psychotherapies are reviewed. The results are presented and discussed together from an interdisciplinary perspective. They are grouped thematically as follows: the globalization of experience and social saturation; ontological insecurity in contemporary society, with emphasis on the links between individualism, consumerism and narcissism; the main characteristics of the global flexible capitalism, the risks to individual and human survival, and the moral dilemmas of globalization contexts; the modern reflexivity and the crises of confidence, the role of expert knowledge and, particularly, of therapy, in face of the uncertainties of contemporary life. The reasons for seeking therapy and for remaining in therapy are also analyzed. Finally, an interdisciplinary model is proposed in order to integrate the discourse and practice of mental health. The results allow the author to infer that many of the dilemmas of contemporary self are present in the local context, although they do not present a disruptive effect on identity as significant as has been generally described in the literature. Social and individual recognition are fundamental to the construction of identity, and therapy is a privileged situation where contemporary human being can exercise self reflection, to obtain recognition and to seek ontological security.

Key-words: *self, identity, modernity, contemporary society, psychotherapy, interdisciplinarity.*

INTRODUÇÃO

Descrever quer dizer tentar aproximações que sempre contêm algo um pouco mais perto daquilo que desejamos dizer, e ao mesmo tempo nos deixam sempre um pouco insatisfeitos, de tal forma que temos que continuamente voltar a observar e a buscar como melhor expressar o que observamos.

Italo Calvino (1993).

A presente investigação tem antecedentes. Se dermos apenas um passo atrás, encontraremos em sua genealogia a dissertação de mestrado defendida em 1997, no Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Trata-se de uma pesquisa teórica, cujo título já é suficiente para explicar a sua menção aqui: *Varius, multiplex, multiformis: epistemologia do self no pós-modernismo*.

Naquele trabalho, o foco são as teorias psicológicas do *self* e as terapias ditas “pós-modernas”, nelas ancoradas. Neste, o foco é outro: as representações de *self* e da sociedade contemporânea de meus clientes em psicoterapia, e suas relações com os vários recortes interdisciplinares que a compreensão da condição humana exige. Portanto, a relação de continuidade entre um e outro não necessita de maiores explicações. Este busca ampliar aquele, não apenas do ponto de vista do tema, como também da abordagem interdisciplinar e da inclusão de um componente empírico na investigação.

Se há um aspecto definitivo de minha identidade, este é a curiosidade e a inquietação intelectual. Mas não falarei de mim por vaidade pessoal, senão para expor minha própria multiplicidade e fragmentação. Fragmentação que, paradoxalmente, dá coesão e sentido a minha auto-identidade, ao meu próprio senso de ser *eu-mesmo*. Para não me afastar demasiado de meu objetivo imediato, vou resumir essa história pessoal apenas aos capítulos relacionados à formação e prática profissionais e aos interesses acadêmicos.

Após a graduação em Medicina, fiz duas especialidades médicas: Saúde Pública e Psiquiatria. Na condição de psiquiatra, busquei realizar uma formação em psicoterapia de orientação psicanalítica e, posteriormente, como sentisse necessidade de outros recursos para lidar com os aspectos relacionais da prática clínica, realizei uma segunda formação, desta vez

em terapia familiar sistêmica. Paralelamente, iniciei nesta Universidade um curso de mestrado em Antropologia, com concentração nas áreas de antropologia cultural e de antropologia médica, o qual não concluí, embora tenha cumprido um número significativo de créditos teóricos. O projeto acadêmico, então interrompido, viria a ter continuidade e ser finalmente realizado através do mestrado em Psicologia, com a pesquisa já mencionada.

Essa trajetória, aqui descrita tão sucintamente, conduziu-me de modo nada surpreendente ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da UFSC, e à área de concentração “Condição Humana na Modernidade”. Era preciso sacramentar a passagem epistemológica da *multi* à *interdisciplinaridade*.

Já de pouco vale a clássica definição de saúde da Organização Mundial de Saúde: *o completo bem-estar bio-psicossocial* é uma ficção que serve mais à medicalização da vida. Ainda assim, tenho teimosamente perseguido a construção de um conhecimento – ou, pelo menos, a acumulação de conhecimentos – sobre o ser humano, que se estenda aos três domínios aí mencionados. O relatório de pesquisa que ora apresento à apreciação da comunidade acadêmica é o resultado da tentativa de costurar esses retalhos de conhecimentos e de experiências acumuladas (sobretudo na clínica psiquiátrica e psicoterápica). É o resultado de um esforço para articular diversos saberes com um grau mínimo de coesão, de forma a trazer alguma contribuição à compreensão da condição humana na sociedade contemporânea (ainda que em sua expressão mais local).

Como procurei deixar claro no terceiro capítulo, esta não é uma investigação realizada nos moldes tradicionais do “método científico” tal como concebido pelas ciências naturais e adaptado pelas ciências sociais de extração mais positivista. Por isso, como se verá, uma parte significativa da fundamentação teórica desse trabalho é de natureza metodológica e epistemológica.

Haverá quem veja nessas palavras uma defesa prévia de possíveis críticas ao método e aos resultados aqui apresentados. Tal percepção estará *correta*, e acredito que esta atitude defensiva seja totalmente justificada. Na condição de um médico e psicoterapeuta que ousa se aventurar na seara das ciências sociais e, mais grave que isto, ousa desafiar os modelos metodológicos hegemônicos, não estarei isento de sérias objeções, as quais tentarei aceitar com o mesmo senso de curiosidade e de interesse que sempre procurei manter na vida.

Em minha defesa, prévia ou posterior, me valerei da afirmação de um representante mais que respeitado das ciências humanas contemporâneas. Immanuel Wallerstein, em seu discurso de abertura do XIV Congresso Internacional de Sociologia, reconhece a falta de fundamento seguro para as verdades, para as teorias e técnicas, com as quais a comunidade científica opera. Ele afirma a seus colegas sociólogos que, diante de um universo intrinsecamente incerto, não cabe considerar sem valor os empreendimentos da ciência, mas é necessário que se passe a formular as questões à luz da *permanente incerteza*. E é preciso encarar esta incerteza “não como uma cegueira indesejável e temporária nem como um obstáculo intransponível ao conhecimento, mas antes como uma inacreditável oportunidade para imaginar, criar, e pesquisar” (Wallerstein, 1998, p. 54).

Foi o que quis fazer, com o espírito pragmático de quem teve de conciliar uma incursão no campo das ciências sociais (com o grau de compromisso implicado na realização de uma tese de doutoramento) com a prática clínica diária (condição necessária para manter o meu próprio bem-estar e o de minha família). As limitações daí resultantes não deverão surpreender a ninguém...

Esta investigação foi desenhada de forma a utilizar as perspectivas teóricas interdisciplinares, extensivamente revisadas no corpo dos capítulos introdutórios, na compreensão das características fundamentais da vida humana na sociedade contemporânea, com especial atenção para os desafios criados à segurança ontológica sob suas condições. Nos discursos dos sujeitos da pesquisa, busquei os traços particulares e locais dos dilemas e dos desafios do *self*, com o sentido de verificar se tais vicissitudes encontram expressão no contexto da investigação (Florianópolis, ano 2004, prática privada de psiquiatria e psicoterapia). Em síntese, como objetivo principal, tentei saber em que medida, para os participantes ouvidos – meus próprios clientes – a terapia responde às necessidades daquilo que Giddens¹ denomina o “projeto reflexivo” da sociedade contemporânea: a necessidade permanente de reconstrução das narrativas de vida. Creio ter me aproximado suficientemente da resposta a esta pergunta; de ter feito a “descrição” possível (no sentido dado por Calvino ao termo).

¹ As referências bibliográficas de autores que serão extensivamente citados ao longo do trabalho foram omitidas nesta Introdução, com o fim de facilitar sua leitura.

Como objetivos secundários, esta investigação buscou (1) estudar quais são os principais desafios à manutenção da segurança ontológica e quais as estratégias de sobrevivência do *self* na sociedade contemporânea; (2) estudar quais os vetores estruturantes da identidade e quais os processos identificatórios predominantes no contexto da pesquisa; (3) estudar em que medida estes processos podem ser caracterizados como típicos da sociedade contemporânea global; e (d) experimentar o alcance e a adequação dos conceitos de “projeto reflexivo da sociedade” e de “reflexividade do *self*” para a compreensão destas questões.

* * *

No capítulo primeiro – “Problemas & conceitos” – introduzo o leitor no campo de algumas teorias sobre a condição humana na sociedade contemporânea, com especial atenção às contribuições de David Harvey, Anthony Giddens, Kenneth Gergen, Marc Augé e Manuel Castells, e a conceitos como os de “condição pós-moderna”, “compressão do tempo-espaço”, “reflexividade moderna”, “saturação social”, “multifrenia”, “não-lugares”, e “sociedade de redes”. Tento desenhar o cenário humano – cultural – dos tempos atuais, e delinear alguns dos dilemas da identidade nesse contexto. Neste capítulo formulo as perguntas que orientaram a minha pesquisa. Busco também esclarecer com que conceitos estarei trabalhando, especialmente os de “*self*”, “identidade” e “sociedade contemporânea”.

No capítulo segundo – “Teorias do *self* e das terapias” – faço uma revisão da evolução do conceito de *indivíduo* ao longo da história, com ênfase nas teorias psicológicas e psicanalíticas, dentre as quais busco introduzir algumas idéias que tem importância para a discussão que se segue, como as de Winnicott, Erikson e Kohut. Adiante, esclareço qual o meu entendimento sobre “de que se trata uma terapia”, mencionando alguns pressupostos teóricos e técnicos das terapias “orientadas psicanaliticamente”, dando ênfase às contribuições teóricas de Héctor Fiorini. Por fim, descrevo e discuto os fundamentos da psicologia e das terapias “pós-modernas”.

O terceiro capítulo, não sem razão, está intitulado “Epistemologia & método”. Nele discuto as bases epistemológicas do conhecimento científico, e das ciências humanas em particular, expondo os pressupostos das opções metodológicas que fiz. A seguir, descrevo o “método”, no sentido etimológico do termo (do grego, *méthodos*, ou seja, “o caminho para se

chegar a um fim”). As idéias de Edgar Morin e de Boaventura Santos ocupam um lugar privilegiado neste capítulo, ao final do qual apresento um perfil sócio-demográfico simplificado do conjunto de participantes da pesquisa, assim como um perfil pessoal de cada um deles (com algumas mudanças necessárias à preservação de suas identidades).

O quarto – “Globalização da experiência” – é o capítulo em que começo a apresentar o material empírico, num formato que será mantido nos seguintes: o de entremear os discursos com a discussão teórica. Nele cotejo as teorias que enfatizam as perdas ocorridas para o ser humano nos contextos da contemporaneidade (como as visões de Christopher Lasch e dos frankfurtianos), com os pontos de vista que apontam igualmente para ganhos, mostrando que a sociedade contemporânea amplia perspectivas e gera possibilidades (como os pontos de vista de Giddens e Gergen). Traço um panorama amplo dos dilemas do *self* contemporâneo, tocando em temas como individualismo, competitividade, informação, novas configurações familiares (formas de conjugalidade, parentalidade, etc.) e, sobretudo, o consumismo e a oferta de bens culturais. Por fim, busco responder à questão de se saber se Florianópolis está inserida nos contextos da globalização.

No capítulo quinto – “(In)segurança ontológica na sociedade contemporânea” – busco aprofundar alguns aspectos da identidade contemporânea, na busca de indícios de uma maior fragilidade do senso de identidade pessoal vinculada às pressões midiáticas e aos modelos de consumo. Parto dos dilemas do *self* contemporâneo como descritos por Giddens, para enfocar especialmente o dilema “experiência personalizada *versus* mercantilizada”. A mercantilização das relações, os padrões de consumo e suas relações com o narcisismo, o significado das tribos urbanas, a valorização do corpo e as patologias narcísicas são temas abordados neste capítulo.

O sexto capítulo busca estabelecer nexos explicativos entre as características do capitalismo flexível globalizado, os riscos a que estamos expostos, e os aspectos da (a)moralidade contemporânea, motivo pelo qual se intitula “Capitalismo, riscos & dilemas morais”. Examino as teorias de Georg Simmel, sobre a “monetarização das relações”, e de Richard Sennett, sobre a “corrosão do caráter”, cotejando-as com os depoimentos. O mesmo faço em relação ao conceito de “sociedade de risco”, de Ulrich Beck, e suas relações com os problemas ambientais e a emergência de uma consciência ecológica.

O capítulo sétimo – “Reflexividade & a crise de confiança” – é aquele no qual são discutidos os efeitos da “era da informação” sobre a subjetividade contemporânea, a partir dos depoimentos *dos meus entrevistados*. Nele, aprofundo a discussão sobre a “modernização reflexiva” e seus sucedâneos – “as fichas simbólicas” e os “sistemas peritos” –, com ênfase no “conhecimento expert” (conceitos, todos, desenvolvidos por Giddens). Avalio as manifestações da auto-reflexividade como parte do exercício permanente de construção das narrativas de vida, e os riscos representados pela “saturação social” (conceito de Gergen) à coesão do *self*. Por fim, é discutido o papel da terapia nos contextos da reflexividade contemporânea.

Tento dar uma resposta à minha pergunta de pesquisa no oitavo capítulo: “Terapia é para *ser reconhecido*”. Nele, exploro com meus entrevistados as motivações primeiras para procurar ajuda psiquiátrica; as motivações para se manter em terapia; e, em seus pontos de vista, para que serve a terapia. Sintetizo essas motivações no conceito de “reconhecimento” e discuto-o privilegiando os pontos de vista de Axel Honneth, Charles Taylor e Tzvetan Todorov. Por fim, com o objetivo de estabelecer nexos entre as demandas e as estratégias psicoterápicas, dou atenção ao conceito de “foco”, conforme formulado por Héctor Fiorini, na medida que ele se refere à complexidade dos fenômenos humanos, e proponho um modelo interdisciplinar que integra discursos e práticas do campo da saúde mental.

Ao longo do trabalho adoto em grande medida a posição defendida por Anthony Giddens, sobretudo no seu livro *Identidade e modernidade*, de que, se por um lado ocorrem fenômenos sociais disruptivos, associados ao incremento do individualismo, há na sociedade contemporânea e na vida cosmopolita uma grande ampliação das possibilidades de desenvolvimento de novas formas de sociabilidade, que não estavam disponíveis ao indivíduo das sociedades tradicionais.

* * *

Para escrever esta tese vali-me de contribuições oriundas de diversas disciplinas, tanto quanto de diferentes escolas de pensamento. Assim, recorri tanto aos adeptos do conceito de “pós-modernidade” quanto a seus opositores; a conceitos psicanalíticos tanto quanto não

psicanalíticos; a uma perspectiva psicossociológica tanto quanto intrapsíquica. Quanto à coerência interna do resultado desta estratégia, espero que os leitores me ajudem a avaliá-la.

O leitor encontrará aqui uma visão de generalista, *não* de especialista. A curiosidade é a causa e o efeito de eu ter me feito um generalista. A este propósito, lembro-me de uma idéia que muito me marcou desde que a li, formulada pelo terapeuta familiar italiano Maurizio Andolfi (1996), a respeito de uma das atitudes imprescindíveis a um terapeuta: *a dívida como uma modalidade de compreensão*.

Este trabalho é uma paisagem, *não* um retrato. É uma fotografia feita com grande angular, não com lentes de aproximação. Não se espere encontrar a análise particularista de aspectos da realidade, ou de determinada perspectiva teórica, mas sim a síntese integrativa de aspectos geralmente vistos a partir de uma lógica disjuntiva do conhecimento.

Na medida em que foi concebido para ser lido por pessoas de várias áreas das ciências humanas, esta tese foge aos jargões típicos de cada uma delas. A interdisciplinaridade em ciências humanas traz, assim como a sociedade contemporânea traz para o indivíduo, vantagens e desvantagens: se por um lado se ganha em amplitude, por outro se perde em profundidade. Como temos muito de *profundidade*, resultante de anos e anos de exaustiva hiper-especialização do conhecimento, espero que os leitores saibam apreciar o meu esforço em acrescentar *amplitude* ao cenário em que se encontra o ser humano contemporâneo.

Por fim, *a quem serve* este trabalho, ou, qual a relevância da pesquisa? Direi que serve antes de tudo *a mim* (e poderia ser de outra forma?!). Serve para que eu possa organizar conhecimentos esparsos, impressões colhidas em mares diversos pelos quais venho navegando há tantos anos, muitas vezes a esmo. Serve para que eu possa melhor perceber o que me é útil, me faz sentido, me ajuda, dentre tudo que tenho aprendido, e que é – sempre é – tão pouco. Serve para ampliar a minha compreensão daqueles que recorrem a mim em busca de auxílio. Serve para que eu possa refletir sobre a *minha* própria condição humana.

Espero que, de alguma maneira, contribua também com o processo reflexivo dos participantes da pesquisa, que tomarão conhecimento da utilização que teve o material tão generosamente oferecido a mim; e que traga novos *insights* a tantos quanto tiverem a curiosidade, e a paciência, de ler este relatório.

Acredito que isto seja suficiente!

1. PROBLEMAS & CONCEITOS

1.1. DESAFIOS DO SELF CONTEMPORÂNEO

[...] a própria existência de Zelig é uma não-existência. Desprovido de personalidade, com suas qualidades humanas há muito perdidas no ocaso da vida, ele está sentado, sozinho, encarando em silêncio o espaço; um número, um ninguém, um fenômeno em atuação. Ele, que só queria se encaixar, participar, passar despercebido por seus inimigos, e ser amado; nem se encaixa, nem participa.

Woody Allen, no filme *Zelig*.

A sociedade contemporânea passa por mudanças estruturais de tal amplitude e profundidade que todo o instrumental teórico e conceitual forjado em torno dos constructos tipicamente modernos, como “ciência”, “identidade pessoal” e “estado-nação”, necessita hoje ser re-pensado, re-criado, e re-organizado. Termos como “globalização”, “desterritorialização”, “translocalidade”, “pós-nacional” e “transnacional”, por exemplo, buscam dar sentido às transformações que ocorrem nas tradicionais fronteiras geopolíticas, econômicas e culturais, e às complexas ligações entre local e global no mundo contemporâneo (Yaeger, 1996).

Uma galeria de novos conceitos amplia os recursos reflexivos sobre a condição humana contemporânea, num panorama marcado pela grande velocidade das mudanças, pelo rompimento dos limites espaciais, pela sobreposição dos tempos e pela desconstrução das entidades e instituições da modernidade. Dela fazem parte as noções de “saturação social” (Gergen, 1991), “compressão do tempo-espaço” (Harvey, 1992), “sociedade de redes” (Castells, 1999), e “reflexividade” (Giddens, 1990).

A necessidade de entender as dinâmicas econômicas, políticas e culturais que regem as amplas mudanças da sociedade globalizada, e de gerar nexos entre estas e suas conseqüências sobre as formas da identidade, está na origem de recentes formulações teóricas que concebem e denominam diferentemente o atual período histórico: quer seja ele entendido como uma extensão dos processos sociais que caracterizaram originalmente a modernidade, concepção contemplada pelos conceitos de “modernidade tardia” (Giddens, 2002) e de “sobre-

modernidade” (Augé, 1996); quer seja como uma ruptura radical em relação à primeira, marcada por lógicas e processos até então inéditos, que caracterizam uma nova etapa da história denominada de “pós-modernidade” (Lyotard, 1979; Anderson, 1999).

As transformações planetárias nas relações entre culturas, nações e mercados, que estão abrigadas sob o conceito de “sociedade globalizada”, refletem-se nos vários estratos e níveis da existência humana, nas interações do indivíduo com seus contextos espaciais e temporais mais imediatos, tanto nas formas como os organiza, utiliza, representa e vivencia, quanto nos modos como se situa ontologicamente em relação aos outros seres humanos. Nos interstícios dos dramáticos processos de transformação social, pode-se entrever um sujeito em busca de si mesmo; um Sísifo a recompor, dia após dia, as bases de sua segurança ontológica e de seu senso de identidade pessoal, para vê-las no dia seguinte novamente em ruínas.

Será de uma angústia de ruína e fragmentação que deriva nossa necessidade de colocar o tema da identidade no foco dos empreendimentos teóricos e empíricos que, na atualidade, buscam gerar novos *insights* sobre a condição humana? Qual o papel das terapias psicológicas das mais diversas extrações teóricas nessa tarefa? Em que medida as terapias se multiplicam nas sociedades contemporâneas em resposta a uma maior necessidade auto-reflexiva dos indivíduos, frente à dissolução dos marcos identificatórios tradicionais? Estas são algumas das questões das quais me ocuparei neste trabalho.

* * *

Os referentes de espaço e tempo são fundamentais para o senso de identidade pessoal: onde e quando nascemos, nos graduamos, vivemos e trabalhamos, são informações primárias para a nossa identificação diante de outros, e para a construção de um núcleo íntimo de identidade pessoal. Dito em outras palavras, “as ordenações simbólicas do espaço e do tempo fornecem uma estrutura para a experiência mediante a qual aprendemos quem ou o que somos na sociedade” (Harvey, 1992, p.198). É legítimo pensar, portanto, que as novas configurações e representações desses constructos produzam impactos significativos sobre os processos de construção da identidade e de manutenção da segurança ontológica.

O conceito de “segurança ontológica” é particularmente importante, pois nos remete ao senso de termos uma existência real e uma unicidade no mundo (Giddens, 2002). Nossa

segurança ontológica depende de atributos como *permanência, estabilidade e consistência*, ou seja, do fato de que, apesar da passagem do tempo e das mudanças de lugar, seguimos sendo e nos reconhecendo como a mesma pessoa. Daí o termo “identidade”, que vem do latim: *idem*, o mesmo; assim como a palavra inglesa *self*, que traz em sua etimologia tanto o significado de “eu” quanto de “mesmo”.

Uma das metáforas mais poderosas para caracterizar a sociedade contemporânea é a de “compressão do tempo-espaço”, proposta por David Harvey (1992), com a qual ele se refere a “processos que revolucionam as qualidades objetivas do espaço e do tempo a ponto de nos forçarem a alterar, às vezes radicalmente, o modo como representamos o mundo para nós mesmos” (p. 219). Tais processos incluem a aceleração do tempo e a diminuição das distâncias que acompanham a rápida circulação do capital; o desenvolvimento de meios de transporte cada vez mais eficientes; a criação de uma rede mundial de telecomunicações que transforma o planeta numa “aldeia global”; as relações de interdependência econômica e ambiental, acompanhadas do surgimento de uma consciência ecológica internacional. Estes fenômenos sociais se refletem na metáfora da “espaçonave Terra”: vagamos todos nessa imensa espaçonave, e qualquer coisa que se faça em seu interior afetará a todos os passageiros...

A compressão do tempo-espaço inicia-se na Era Moderna, ganha impulso com a Revolução Industrial, e atinge um grau até então impensável nas últimas décadas. As mudanças nas concepções de tempo e espaço ocorreram lentamente a partir da decadência do feudalismo europeu, com suas estruturas cristalizadas e relativamente estáveis, quando “as qualidades centradas finitas do lugar (um território intrincado de interdependência, obrigação, vigilância e controle) equivaliam a rotinas de vida cotidiana honradas pelo tempo, estabelecidas na infinidade e inapreensibilidade do ‘tempo permanente’” (Harvey, 1992, p. 219). O Iluminismo viria a instaurar um projeto de vida social planejada e controlada, a fim de promover a igualdade social e o bem-estar de todos. Essa mentalidade racionalizadora do tempo e do espaço encontrou no mapa, no relógio e no calendário instrumentos particularmente úteis.

A partir de meados do séc. XIX a economia mundial toma o rumo de um globalismo ainda mais radical, marcado pela fase de aceleração e expansão do capitalismo, e alavancado por desenvolvimentos tecnológicos, como o surgimento de redes ferroviárias, jornais diários,

comunicações por telégrafo, navegação a vapor e, mais adiante, o rádio e o automóvel. Já então, o “encolhimento” do mundo passa a criar desafios para a manutenção das identidades locais e do sentido de continuidade histórica. Tais mudanças parecem requerer uma maior plasticidade do *self* diante das qualidades fragmentárias e polivalentes do espaço na sociedade contemporânea. Elas refletem-se na filosofia e na cultura da virada do século XX, com o surgimento de movimentos nas artes plásticas como o cubismo, o surrealismo e o futurismo, assim como, na música, o dodecafonismo.

Marc Augé (1996), ao propor uma “antropologia da supramodernidade” [*surmodernité*], descreve uma sociedade que tem no *excesso* (de tempo, de espaço e de identidade) a sua modalidade essencial. Os acontecimentos parecem se suceder numa velocidade tal que mal os vivemos e já são parte de um passado. A nossa história pessoal rapidamente é absorvida pelo fluxo da história social. Fenômenos como os Beatles, o maio de 68, a Guerra do Vietnam; e outros ainda mais recentes, como a queda do muro de Berlim e a Guerra do Golfo, mal aconteceram e já fazem parte da história... “A história nos pisa nos calcanhares. Segue-nos como nossa sombra, como a morte”, afirma Augé (p. 33). A “aceleração da história” que corresponde a essa multiplicação de acontecimentos e de informações, tem seu contraponto na experiência de “superabundância do espaço”.

Na condição pós-moderna ganha ainda mais força a idéia de que “tudo que é sólido desmancha no ar”, a célebre expressão de Marx para definir os tempos modernos. Vivemos num mundo em que a lógica da produção e distribuição das mercadorias está calcada na ênfase em qualidades como *instantaneidade* e *descartabilidade*. O bombardeio de estímulos, através da propaganda e da multiplicação das imagens, da cultura do simulacro, leva a uma verdadeira sobrecarga sensorial. A volatilidade e a efemeridade dificultam igualmente a manutenção do senso de continuidade. A “aniquilação do espaço por meio do tempo” se faz através das tecnologias de transmissão de imagens e informação, mas também pela maior facilidade de deslocamento concreto de pessoas e mercadorias. Como consequência geral desse processo vive-se uma cultura do ecletismo e da mistura podendo-se ter acesso simultâneo, principalmente nos centros urbanos, a hábitos alimentares, práticas religiosas, e manifestações artísticas de culturas as mais diversas, sendo hoje “possível vivenciar a geografia do mundo vicariamente, como um simulacro” (Harvey, 1992, p. 257-276).

A criação da rede de televisão CNN, e a subsequente popularização das redes de TV a cabo, adquire significação histórica a partir dessa óptica. Graças aos satélites e à transmissão por fibras óticas, o espaço deixa de ser aquilo que impede que tudo esteja no mesmo lugar, sujeitando-se ao um “confinamento brusco” que faz da tela da TV uma localização sem localização, na qual “o esgotamento do relevo natural e das distâncias de tempo achata toda localização e posição” (Virilio, 1999, p. 13). Vivemos, em certa medida, a experiência cotidiana do Aleph, a genial expressão literária da ubiqüidade segundo Jorge Luis Borges: “um dos pontos do espaço que contém todos os pontos [...] o lugar onde estão, sem se confundir, todos os lugares da orbe, vistos de todos os ângulos” (Borges, 1989a, p. 623)

Fazemos, assim, parte de uma paisagem social caracterizada pela sobreposição de espaços, pela superabundância de espaço, a sobrecarga sensorial, o simulacro e o pastiche. Segundo o psicólogo social norte-americano Kenneth Gergen (1991), que discute em profundidade os impactos daquilo que ele denomina de “saturação social” sobre a identidade pessoal, ainda que as pessoas mantenham um senso de coerência interna e de identidade pessoal, elas estão confrontadas com uma variedade de diferentes possibilidades de realização de desejos ou impulsos alternativos.

As contingências culturais, políticas e econômicas da sociedade contemporânea a caracterizam como uma “sociedade de risco”, conceito de Ulrich Beck (1992) e que se refere à forma como vivenciamos os riscos à saúde e ao meio ambiente na contemporaneidade. Nesse contexto, a fé na capacidade da ciência e da tecnologia propiciarem soluções para todos os problemas da vida, assim como a crença na dominação e no aproveitamento racionais da natureza, estão profundamente abaladas. Tanto o indivíduo como as comunidades enfrentam o desafio de terem de optar, a cada momento, diante de uma proliferação de possibilidades, de possíveis mundos, de realidades potenciais, sem a garantia de parâmetros seguros. Na ordem pós-tradicional, o indivíduo se confronta em bases diárias com a necessidade de responder à questão “como devo viver?” e, portanto, com a tarefa de reconstruir seu próprio senso de identidade. A idéia de “reflexividade”² como uma característica central da modernidade tardia tem aqui sua fundamentação: a dúvida diante da multiplicidade e da diversidade de escolhas leva a uma revisão crônica das verdades estabelecidas à luz de novos conhecimentos, e ao uso

² As noções de “modernização reflexiva” e “reflexividade”, que serão retomadas adiante neste trabalho, estão formuladas extensivamente em Beck (1997) e Giddens (1991).

de conhecimentos “autorizados”. Os fundadores originais da ciência e da filosofia modernas, afirma Giddens,

acreditavam estarem preparando o caminho para um conhecimento seguramente fundamentado dos mundos social e natural: as afirmações da razão deveriam superar os dogmas da tradição, oferecendo uma sensação de certeza em lugar do caráter arbitrário do hábito e do costume. Mas a flexibilidade da modernidade de fato solapa a certeza do conhecimento, mesmo nos domínios centrais da ciência natural (Giddens, 2002, p. 26).

Na sociedade contemporânea, não apenas o indivíduo deve fazer frente à multiplicidade de estímulos e modelos, à aceleração dos processos temporais, ou à dissolução das fronteiras políticas, culturais e étnicas, como deve aprender a conviver com aquilo que Marc Augé (1996) denomina de “não-lugares”. Na supramodernidade, afirma ele, a superabundância do espaço e a aceleração dos meios de transporte levam a modificações concretas na paisagem física. “Os não-lugares são tanto as instalações necessárias para a circulação acelerada de pessoas e bens (vias rápidas, entroncamentos de rotas, aeroportos) como os próprios meios de transportes ou os grandes centros comerciais, ou também os campos de trânsito prolongado onde se estacionam os refugiados do planeta” (Augé, 1996, p. 41). São também não-lugares as grandes cadeias hoteleiras, os supermercados, os hospitais, os caixas automáticos, assim como o espaço do viajante.

Os *não-lugares* são definidos por oposição ao conceito sociológico de *lugar*, associado com o de cultura localizada no tempo e no espaço. Antropologicamente, nos lembra Augé, um lugar se define como local de identidade; é relacional e histórico. Os lugares estão carregados de significações pessoais, de memórias, de referências para a identidade pessoal ou grupal. Os não-lugares, ao contrário, são “espaços de anonimato”, de não-memórias e de não-encontros.

Não deixa de ser paradoxal que, enquanto existem espaços de não-encontro – os não-lugares –, existam paralelamente, em outra dimensão, encontros sem lugar, encontros em um espaço virtual, possibilitados pelo advento da Internet, e que constituem uma nova modalidade contemporânea de relacionamento humano. Sherry Turkle (1997) nos oferece um rico relato sobre as comunidades virtuais, a dissolução das fronteiras entre o real e o virtual, e as possibilidades de expansão e multiplicação do *self* na Internet. O depoimento de um

jogador de MUD (*multi-user domain*), um dos jogos através dos quais vários usuários participam simultaneamente construindo personagens e contextos relacionais, é por si revelador:

Eu divido minha mente. Estou ficando bom nisto. Posso me ver sendo dois ou três ou mais. E é só ligar uma parte da minha mente, ou então outra quando eu passo de uma janela a outra. [...] Estou participando de alguma discussão numa janela e tentando fazer contato com uma garota num MUD, em outra janela, e em outra janela pode estar rodando uma planilha de cálculos ou qualquer outra coisa técnica da universidade... (Turkle, 1997, p. 13).

Enquanto o jogador está dissociado numa multiplicidade de personagens, ou de diferentes eus, chega-lhe uma mensagem em tempo real, que surge na tela, e ele sabe que aquilo faz parte da “vida real”, mas se relaciona com ela como se fosse apenas uma outra janela, e muitas vezes sente que esta não é aquela onde gostaria de estar...

O surgimento de um “ciberespaço”, e o correspondente desenvolvimento de uma “cibercultura”, ainda que contenham possibilidades positivas para o processo civilizatório, contribuem decisivamente para a dissolução das tradicionais fronteiras tempo-espaciais (Lévy, 1999).

* * *

A presente investigação focaliza o senso de identidade pessoal nos contextos da sociedade contemporânea que, a partir de diferentes perspectivas teóricas, têm sido caracterizados como típicos de uma ordem “pós-tradicional”, da “pós-modernidade”, da “modernidade tardia”, da “supramodernidade”, ou simplesmente da “modernidade”. Assim, procurei substituir todas essas denominações pelo conceito de “sociedade contemporânea”, ou de “contemporaneidade”. Entretanto, quando estiver me referindo à obra de Giddens, poderá ser necessário que eu diga “moderna”, assim como, ao falar de Gergen, que eu use a expressão “pós-moderna” – que além disso, tem ampla aceitação quando se refere apenas ao sentido de mudanças culturais (voltarei a esta distinção adiante). Em termos gerais, o adjetivo

“moderno” estará sendo utilizado para se referir à Era Moderna, inaugurada com o Iluminismo e a Revolução Francesa.

O estudo da identidade na sociedade contemporânea – dos modos da construção e desconstrução social do sujeito – requer uma noção de *self* que atravesse todos os campos do conhecimento e não se conforme aos limites tradicionais dos saberes disciplinares e das lógicas disjuntivas da ciência. O *self* e suas múltiplas expressões – as identidades pessoal, religiosa, étnica, nacional, etc. – é um *constructo* interdisciplinar por excelência, e é nesta perspectiva que deverá ser aqui tratado. Na presente investigação se buscará delinear os contornos do *self* contemporâneo (se é que os há) e entender algumas das relações entre identidade pessoal e as suas fontes grupais e sociais, articulando-as, sempre que possível, com suas bases psíquicas e com suas conexões ecossistêmicas.

Os problemas da identidade contemporânea podem ser formulados na dupla vertente epistemológica e teórica. A primeira, que será periféricamente retomada no presente trabalho, já foi por mim contemplada em outros momentos (Soar Filho, 1997, 1998), e pode ser sintetizada em questões como: quais os múltiplos sentidos que a noção de *self* abriga? Qual a validade, heurística, empírica ou pragmática do *constructo self* em nossos dias? Quais são as implicações teóricas e práticas das novas concepções de *self*, que rompem com sentido moderno de uma entidade reificada, essencial e objetivamente existente na natureza?

Na vertente teórica e interdisciplinar que será privilegiada neste trabalho, colocam-se outros problemas: como se pode definir o *self* e a identidade nos seus vários níveis de complexidade (pessoal, grupal, nacional e global), na sociedade contemporânea? Quais são os vetores estruturantes da identidade nesta sociedade? Que processos identificatórios podem ser considerados predominantes no macro contexto da sociedade contemporânea? Em que bases as noções de *self* e identidade podem se manter na sociedade globalizada? Quais os desafios a manutenção da segurança ontológica? Quais as estratégias de sobrevivência do *self* no mundo atual? E, enfim, qual o papel das terapias nestas estratégias?

Esta ordem de questões pode ser expressa, em termos de uma série de “dilemas do *self* contemporâneo”, que se apresentam em vários níveis analíticos não mutuamente excludentes, mas complementares: uno *versus* múltiplo, particular *versus* universal, ontológico *versus* fenomenológico, intrapsíquico *versus* relacional, local *versus* global, nacional *versus* cosmopolita, egoísta *versus* altruísta...

Esses conflitos do *self* não devem ser confundidos com o falso dilema – presente e persistente desde a fundação das ciências humanas e sociais – entre *indivíduo* e *sociedade*. Como procurarei deixar claro ao longo deste trabalho, estes dois termos não podem ser tomados como dicotômicos, senão como elos conceituais de uma realidade complexa expressa por Morin (2000, 2001) na idéia de um “circuito *indivíduo-sociedade-espécie*”.³

1.1.1. O NÓ DA QUESTÃO

A partir do exposto, podemos pensar que, nas condições de vida das sociedades urbanas contemporâneas, o indivíduo esteja submerso num mar de informações, modelos desconstruídos, possibilidades alternativas, que o coloquem em permanente confronto com suas próprias crenças e com os modelos de conduta que porventura já tenha internalizado. Encontra-se no estado de “multifrenia” com o qual Gergen (1991) designa uma a condição em que se encontra o indivíduo nos contextos culturais da pós-modernidade: a identidade já não é vivenciada como una e estável, mas sim sujeita a uma multiplicidade de manifestações, por vezes díspares e inusitadas aos olhos de um observador externo.⁴ Enfim, já não existe mais uma essência individual à qual a pessoa permanece fiel ou comprometida. “A identidade é continuamente emergente, re-formada e redirecionada na medida em que a pessoa se move num mar de relacionamentos em constante mudança” (Gergen, 1991, p. 139).

Assim como no filme *Celebridade*, de Woody Allen, os cenários mudam, e as personagens assumem novos papéis sociais numa velocidade estonteante: um repórter que ora se encontra envolvido no meio cinematográfico, ora nos círculos da alta moda, ora num teatro

³ A respeito da falsa dicotomia entre cultura e natureza ver Ingold (1995) e Leis (2000b, 2003). Mais especificamente, sobre a proximidade filogenética entre os primatas e o ser humano, ver também Morin (1973) e Fouts (1998). Este último autor relata os processos de aprendizagem e de transmissão transgeracional da linguagem norte-americana de sinais (ASL, utilizada por surdos-mudos) por *chimpanzés*. Através desses experimentos, evidenciou recursos mentais muito superiores àqueles tradicionalmente aceitos no mundo animal, como a utilização de sintaxe nas frases; a classificação através de tipos lógicos; a utilização de operações mentais complexas envolvendo algumas generalizações e abstrações; além da capacidade de pensamento dedutivo, de memória e de planejamento de ações futuras.

⁴ Pode-se encontrar no conceito de multifrenia ecos do que Alvin Toffler (1983) descreveu como sendo um dos efeitos da passagem das sociedades da “Segunda Onda”, aquelas que já vivenciaram o processo de industrialização, para as sociedades da “Terceira Onda”, as sociedades da informação, nas quais verifica-se a possibilidade dos indivíduos assumirem “uma variedade caleidoscópica de arranjos de papéis [sociais]” (p. 133).

underground de Nova York; a esposa traída que subitamente se vê alçada à condição de celebridade da televisão... Todas as possibilidades estão abertas, o *self* é visto como potencialidade, virtualidade, possibilidade permanente de expressão de uma subjetividade multifacetada e contextual.

A falta de referentes estáveis de tempo e espaço, o rompimento com as tradições culturais e a perda do papel modelador e moderador da autoridade religiosa, expõem a indivíduo ao desafio de manter um frágil equilíbrio entre o seu núcleo de identidade pessoal – do qual são parte importante as memórias que lhe dão a sensação de ser um só, apesar de tantos – e as virtualidades, os simulacros, as novas formas de organização social. Um elemento significativo desse processo são as rápidas mudanças pelas a família tem passado no curso de algumas dezenas de anos, com a popularização do divórcio, a constituição de famílias compostas, e as novas formas de conjugalidade, inclusive aquelas baseadas em relações homoeróticas.

Os pilares sobre os quais a noção de identidade era tradicionalmente construída – racionalidade, intencionalidade, auto-conhecimento e coerência interna – vão perdendo sentido. Mais do que isso, perdem força os modelos culturalmente estabelecidos sobre “aquilo que se deve ser”. Segundo Gergen, as categorias tradicionais de identificação, tais como as noções de *gênero*, *raça*, *religião* e *nacionalidade*, perdem também o poder estruturante de outrora. A expressão psicopatológica deste fenômeno seria a “personalidade pastiche”: “um camaleão social, constantemente emprestando porções e partes de identidade de qualquer fonte disponível, e as construindo como útil ou desejável numa dada situação” (Gergen, 1991, p. 150).⁵

A personalidade pastiche vê-se imersa num mar de possibilidades e de estímulos, muitas vezes contraditórios e incompatíveis, em que já não há referenciais seguros, ou amplamente consensuais, sobre os modelos de conduta, os padrões estéticos, ou os balizamentos éticos da convivência social. Este é também o tema do filme *Zelig*, igualmente de Woody Allen: um documentário imaginário sobre um homem fictício que é capaz de adotar muitas falsas personalidades... Zelig adapta-se camaleonicamente a cada contexto de interação, mimetiza imediatamente aquele de quem se encontra próximo, conforme os propósitos de sentir-se aceito e de preservar sua auto-estima.

* * *

Enfim, na sociedade contemporânea vivemos alguns fenômenos que geram novos desafios à forma como organizamos nossas representações de tempo e espaço e, portanto, à nossa própria segurança ontológica. Até que ponto estamos preparados para acompanhar os processos de mudanças nas formas de organização social e de representação do mundo e do ser humano? Não estaríamos todos sujeitos aos efeitos de um descompasso entre a nossa capacidade cognitiva e emocional de elaborar todas essas mudanças, e a velocidade com a qual ocorrem? Talvez, enquanto vivemos num mundo novo nosso aparato cognitivo esteja ainda condicionado a pensar com as referências relativamente estáveis e seguras das sociedades tradicionais. Por outro lado, a ciência confronta-se com o desafio de construção de modelos teóricos interdisciplinares que dêem conta da complexidade da condição humana e das vicissitudes da vida na sociedade contemporânea.

O tema do *individualismo* é exemplar, e será amplamente abordado nesta investigação: há uma idéia compartilhada tanto no senso comum como no campo das ciências sociais de que se assiste hoje a uma escalada do individualismo, associada à dissolução ou modificação profunda das instituições socializadoras como a família, a igreja, a escola e o Estado. Christopher Lasch (1979, 1986) afirma que na sociedade de consumo, ou pós-industriais, o *self* tende a sofrer uma típica “retração narcísica”, caracterizada pela busca egoísta da sobrevivência psíquica segundo uma lógica fundamentalmente individualista. Na mesma direção, Richard Sennett (2004) fala da “corrosão do caráter” como uma das conseqüências da fase atual do capitalismo, ou do que eufemisticamente se tem denominado de “sistema de livre empresa” ou de “flexibilização do capitalismo”.

Por outro lado, Bauman (1999a), entre outros, propõe a que a contemporaneidade é também uma era de (re)valorização da comunidade, do “neotribalismo”, do paradoxal apego às formas de filiação e pertencimento, como contraponto à dissolução do *self* na vasta rede de interações do mundo globalizado. Kenneth Gergen (1991), afirma que já não se pode falar do *self* nos termos da modernidade, pois a identidade só existe enquanto rede de relações e enquanto construção lingüística/cultural. Nesta óptica, o *self* contemporâneo nada tem a

⁵ O conceito de “personalidade pastiche” tem familiaridade com o de “*falso-self*” de David Winnicott (1990), que será descrito no próximo capítulo.

perder, senão que o seu “povoamento” através dos múltiplos aparelhos de “saturação social”, representa um enriquecimento e uma ampliação das suas virtualidades.

Ainda sobre este tema, Giddens (2002) parece adotar uma posição conciliadora, propondo que o individualismo, ainda que possa ser característico das áreas urbanas, conseqüência da dissolução do lugar e do aumento da mobilidade, encontra na vida cosmopolita um importante contraponto, que permite ao indivíduo desenvolver novas formas de sociabilidade que não lhe eram disponíveis nas comunidades mais tradicionais.

Duas teses podem ser formuladas a partir desta breve introdução ao tema: (1) a de que na sociedade contemporânea a segurança ontológica estaria no alvo de processos disruptivos e desintegradores; e (2) a de que o *self* que emerge no contexto da contemporaneidade não pode ser dissociado das noções de contextualidade, narratividade e interpessoalidade. Ambas reafirmam a existência de desafios à manutenção de um firme senso de auto-identidade, associados a uma maior reflexividade do *self*.

O projeto reflexivo do *self*, afirma Giddens (2002), toma o lugar dos ritos de passagem das sociedades tradicionais, e busca dar conta de conectar as mudanças pessoais e as mudanças sociais. Nesse contexto, surge a terapia como importante elemento da reflexividade, ao lado da ampliação da autoridade dos especialistas sobre a conduta humana (médicos, psicólogos, educadores), e da difusão da literatura de auto-ajuda. A terapia, portanto, não é simplesmente um meio de lidar com novas ansiedades, mas uma expressão da reflexividade do eu. Uma reflexividade que, segundo Giddens, contém em iguais medidas a *oportunidade* e o *risco* potenciais.

1.2. SELF & IDENTIDADE

Self é uma palavra do idioma inglês que pode ser traduzida ao português como “a própria pessoa”, a “individualidade”, ou simplesmente “eu”. Em inglês, a partícula *self* é

utilizada também para formar inúmeras outras palavras ou expressões relacionadas a esse sentido geral de “eu”, tais como em *myself*, *self-confidence*, *self-esteem*, *selfish*.⁶

Nas traduções brasileiras o termo tem sido geralmente vertido para “eu”.⁷ Essa opção é justificada, uma vez que a palavra *self* tem sua raiz etimológica no idioma gótico antigo, no qual significava precisamente o pronome pessoal “eu”. Em anglo-saxão, idioma que sucede o gótico e antecede o inglês moderno, seu significado é o de “mesmo” (Levin, 1992). Desta forma, *self* não só pode ser traduzido como “eu” (do latim *ego*), como pode ser traduzido como “identidade”, uma vez que também esta palavra tem raízes etimológicas que remetem à noção de “mesmo” (do latim, *idem*).⁸

No entanto, a palavra “eu” é definida pelo *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (2ª ed.) como “pronome pessoal da primeira pessoa do singular; a personalidade de quem fala; a individualidade metafísica da pessoa”, e tal definição não dá conta da diversidade de significados que o termo apresenta no idioma original. Observe-se, em contrapartida, algumas das expressões do verbete de *self* no *Webster’s New Collegiate Dictionary* (1975):

A pessoa integral de um indivíduo; [...] o caráter ou comportamento típico de um indivíduo <seu verdadeiro ~ foi revelado>; um comportamento ou caráter temporário do indivíduo <seu melhor ~>; [...] a união de elementos (como corpo, emoções, pensamentos, e sensações) que constituem a individualidade ou identidade de uma pessoa.

A palavra “eu”, além disso, tem sido utilizada tanto na tradição filosófica quanto na psicológica como sinônimo de “eu da consciência”, ou “eu cognoscente”, o que exclui os eventuais componentes ou aspectos inconscientes do *self*. Segundo Chauí (1996), na filosofia, o *eu* conota “consciência”, entendida como capacidade de conhecer o mundo e a própria identidade, e está associado aos conceitos de *pessoa* (dimensão ética e moral do indivíduo),

⁶ Respectivamente, em português, *eu mesmo*, *auto-confiança*, *amor-próprio*, *egoísta*. Note-se a variedade de palavras em português para traduzir o mesmo étimo: “mesmo”, “auto”, “próprio” e “ego”.

⁷ Exemplos disso são as edições brasileiras de *O eu dividido* [*The divided self*], de Ronald Laing (1975); *O mínimo eu* [*The minimal self*], de Christopher Lasch (1986); e *O eu e seu cérebro* [*The self and its brain*], de Karl Popper e John Eccles (1991).

⁸ Num trabalho que trata de globalização, não deixa de ser interessante notar que também muitas palavras estão globalizadas e circulam livremente entre vários idiomas. A expressão *self-made-man*, por exemplo, tem sido utilizada em muitos países, inclusive na forma germanizada *Selfmademan* (Costa, 2000).

cidadão (consciência do ponto de vista político), e *sujeito* (o indivíduo consciente do próprio conhecimento).

Observe-se, entretanto, que tampouco no idioma original a noção de *self* é consensual ou facilmente delimitável. O léxico da identidade é vasto e impreciso, e não há qualquer forma consistente e uniforme de se denotar conceitos tais como *self*, *mente*, *consciência*, *identidade*, *personalidade*, *pessoa* e *alma* (notar que, em alemão, *Seele* significa tanto “alma” quanto “mente” ou “psique”). Mesmo na literatura psicológica há uma multiplicidade de significados atribuídos ao termo, e *self* tem sido utilizado indistintamente para se referir a *ego*, *sujeito*, *eu [I]* ou *mim [me]*, em oposição a objeto, ou totalidade de objetos – o *não-eu [the not me]*⁹ (Levin, 1992; Popper & Eccles, 1991).

Por seu turno, “identidade” tem geralmente o sentido de conjunto de atributos do *self*, conotando especialmente a idéia de que estes atributos permanecem os mesmos ao longo do tempo ou nos diversos contextos, de tal sorte que tanto a pessoa como os outros os reconhecem e os associam ao indivíduo. Identidade é a “qualidade do que é idêntico”, mas também o “conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa: nome, idade, estado, profissão, sexo, defeitos físicos, impressões digitais, etc.” (*Novo Dicionário Aurélio*).

Tal como no caso de *self*, o conceito de identidade pode ser fluido a ponto de abrigar desde a noção de um núcleo central da personalidade, formado a partir de identificações com os cuidadores primários, e composto pelos particulares modos de constituição da subjetividade (afetos, cognições, padrões de comportamento), até os constructos ideológicos como “nação” e “povo”, que mantém a coesão social de populações inteiras que pouco mais têm em comum além de estarem contidas no interior das mesmas fronteiras.

Desde um ponto de vista antropológico, afirma Jean-François Gossiaux,

a identidade é uma relação, não uma qualificação individual como a entende a linguagem comum. Assim, a questão da identidade não é “quem sou?”, mas “quem sou em relação aos outros, quem são os outros em relação a mim?” Não se pode separar o conceito de identidade do conceito de alteridade (Gossiaux, citado por Ruano-Borbalan, 1998, p. 2).

⁹ A palavra *me* não tem uma tradução precisa para o português, podendo ser usada em inglês tanto no sentido de “eu” quanto de “mim”.

O conceito psicológico de identidade individual abarca o conjunto de características construídas através do tempo e relativamente consolidadas, embora não de forma definitiva e indelével ao final da adolescência (também dificilmente delimitável). Ela se compõe das imagens, das crenças e representações de si-mesmo, que conformam uma estrutura psicológica consoante com a qual o indivíduo opera suas escolhas, organiza seus comportamentos e estabelece seus vínculos interpessoais.

Termos como “identidade” e “individualidade”, e seus sucedâneos “identificação” e “individuação”, estão associados a uma enorme gama de processos, descritos tanto no domínio teórico-lingüístico da psicologia e da medicina, quanto da filosofia e das ciências humanas em geral. As várias dimensões da identidade pessoal incluem primariamente um desejo de continuidade do sujeito: a necessidade de se reconhecer a si mesmo – e de ser reconhecido – enquanto uma pessoa única, tanto no tempo quanto no espaço, entre tantas outras. Há também uma necessidade de pertencimento: a sensação de que não se está só, de que fazemos parte de uma comunidade, de uma linguagem, de uma cultura ou de uma pátria. A construção da identidade, os processos de identificação e individuação, envolvem essas duas forças contraditórias e complementares: a vontade de *ser único* e a vontade de *fazer parte*.

A identidade pessoal é construída através de processos de identificação e socialização¹⁰, que fornecem a matéria prima para a formação de um esquema mental que inclui os sistemas de representações, os filtros e os moldes cognitivos, uma particular organização das pulsões e dos afetos, e os modelos de ação. Estes últimos são importantes no sentido, assinalado por Ruano-Borbalan (1998), de que a identidade possui uma dimensão pragmática, na medida em que ela não se constitui senão em ações.

Tratar da identidade moderna, afirma Charles Taylor (1997), é uma tarefa que “envolve o rastreamento de várias vertentes de nossa concepção moderna do que é ser um *agente humano*, uma *pessoa* ou um *self*” (p. 15, grifos meus, reforçando assim a proximidade semântica entre esses vários termos, como venho assinalando). Os sentido de *self* e identidade sobrepõem-se também nas características que foram atribuídas por Giddens (2002) ao senso de identidade pessoal ou auto-identidade [*self-identity*]. Esse senso está associado ao que o autor denomina de “segurança ontológica”, ou seja, a segurança que cada um possui sobre sua

própria história e sobre sua unicidade no mundo. Tal segurança ontológica, entretanto, é ao mesmo tempo frágil e sólida:

frágil porque a biografia que o indivíduo reflexivamente tem em mente é só uma “estória” entre muitas outras estórias potenciais que poderiam ser contadas sobre seu desenvolvimento como eu; sólida porque um senso de auto-identidade muitas vezes é mantido com segurança suficiente para passar ao largo das principais tensões e transições nos ambientes sociais em que a pessoa se move (p. 56 e 57).

Por todas essas dificuldades conceituais, optei pela manutenção do termo conforme o original inglês – *self* – que, além de sua especificidade intrínseca, engloba e sintetiza vários sentidos correlatos. Esta opção, além de ter precedentes na bibliografia de língua portuguesa, limita as possibilidades de equívocos ou confusões provenientes da tradução de textos originalmente consultados em inglês.¹¹ Em alguns momentos, por motivos estilísticos ou de fidelidade ao original, serão usados alternadamente os termos “sujeito”, “pessoa”, “ser”, “si-mesmo” ou até mesmo “eu” (especialmente quando se tratar uma citação de obra traduzida para o português). Evitarei sempre que possível usar a palavra inglesa no plural – *selves* – optando por alguma forma traduzida.

Mais adiante, ao longo deste trabalho, e especialmente no próximo capítulo, retornarei aos conceitos e às teorias do *self* e da identidade.

¹⁰ Berger & Luckmann (1985) abordam os processos de socialização primária e secundária em sua obra seminal de sociologia do conhecimento, *A construção social da realidade*.

¹¹ A mesma opção foi feita nas edições brasileiras das obras de Heinz Kohut (1988), *A análise do self [The analysis of the self]*, e Charles Taylor (1997), *As fontes do self [Sources of the self]*

1.3. A(s) SOCIEDADE(S) CONTEMPORÂNEA(S)

“A Índia está liderando a colonização da Internet. Com os grandes centros ligados por fibras ópticas e comunicação de alta velocidade por satélite, estar em Bangalore ou no Vale do Silício não faz nenhuma diferença”, diz Paul Saffo, pesquisador do Instituto para o Futuro, da Califórnia, que estuda a migração de mão-de-obra tecnológica.

Revista Veja, 4 de fevereiro de 2004

A sociedade contemporânea, ou *as* sociedades contemporâneas? A opção não é fácil nem inocente. O leitor mais atento já terá observado que optei pela primeira forma. Embora se trate de um estudo de caso, o contexto estudado – a sociedade na qual os participantes e o pesquisador estão localizados – é pensado como um sub-sistema de um sistema mais amplo, que somente pode ser concebido como uma abstração genérica. Esta abstração – “a sociedade contemporânea” – na qual está imerso o *self* do qual falamos, é *uma só* por definição: uma sociedade composta por um macro sistema de sociedades locais, conectadas por redes de comunicação, de transporte, e de interdependência econômica; uma sociedade, globalizada, urbanizada, tecnificada e culturalmente homogeneizada em muitos aspectos.

Já mencionei a *compressão do tempo-espaço* e a *saturação social* como exemplos de teorias sobre os processos sociais e culturais que caracterizam a sociedade contemporânea. As ciências humanas vêm se debruçando sobre a tarefa de construção de modelos conceituais e teóricos que dêem conta de apreender os elementos fundamentais das mudanças sociais em curso. Deste esforço emergem conceitos que aglutinam escolas, ou que caracterizam isoladamente o trabalho de vários autores, e que foram mencionados em linhas gerais. Essas contribuições serão utilizadas sem a preocupação de uma afiliação teórica, na medida em que podem lançar luzes sobre o tema central deste trabalho: o *self* contemporâneo. O conceito de “sociedade contemporânea”, no singular, apresenta a vantagem de abrigar essas diversas contribuições teóricas, sem que eu me obrigue a optar por uma orientação exclusiva.

A noção de sociedade contemporânea, assim pensada, apresenta elementos comuns a várias sociedades locais, estando, portanto, intimamente correlacionada ao conceito de “globalização”, em qualquer das vertentes teóricas consultadas. Neste sentido, os habitantes de São Paulo e de Nova York; ou de Florianópolis, de Sevilha ou de Seul, compartilham

traços de uma cultura globalizada comum, e estão sujeitos aos mesmos processos macroeconômicos e políticos que caracterizam a globalização.¹²

A sociedade contemporânea é definida, neste trabalho, a partir de três noções fundamentais e inextricavelmente interconectadas: (a) *a condição pós-moderna*; (b) *globalização*; e (c) *organização em rede*.

1. *A condição pós-moderna*

Os conceitos de *compressão do tempo-espaço* (Harvey, 1992) e de *saturação social* (Gergen, 1991) ilustram com clareza a noção de condição pós-moderna, ou de pós-modernidade. Ao longo deste trabalho, outros autores que utilizam este referencial, como Bauman (1999a) e Hall (2000), serão solicitados a darem suas contribuições para o entendimento das vicissitudes do *self* em tempos atuais.

O “pós-modernismo”, no sentido amplo da palavra, pode englobar expressões e sentidos diversos, os quais foram sintetizados por Kvale (1992) em três grupos complementares e sobrepostos: o *pós-modernismo* propriamente dito, no sentido de movimento cultural; o *pensamento pós-moderno*, como será definido no capítulo sobre as bases epistemológicas desta pesquisa; e a *pós-modernidade*, no sentido de condição pós-moderna, como vem sendo aqui descrita, que é assim formulada nas palavras do próprio autor:

Pós-modernidade refere-se a uma era que perdeu a crença iluminista na emancipação e no progresso através do acúmulo de conhecimento e de pesquisa científica. A sociedade pós-moderna está constituída menos por totalidades reguladas por modelos preconcebidos do que pela descentralização em contextos locais heterogêneos caracterizados por flexibilidade e mudança. Há uma passagem de uma produção mecânica, metalúrgica, a uma indústria da informação, e da produção ao consumo como principal foco da economia. É uma era na qual as

¹² Como afirma Fróis (2004), sintetizando o pensamento de vários autores, a suposta globalização da cultura precisa ser entendida com mais cuidado, pois, “se nas instâncias econômicas a globalização significa o retraimento da soberania dos estados sobre essas, nas instâncias culturais o processo encontra a necessária resistência à perda das identidades e à anulação de culturas”. Leis (2000a), por sua vez, afirma que a globalização das instâncias econômicas, tecnológica e ambiental não foi acompanhada de uma correspondente globalização das instâncias políticas.

múltiplas perspectivas da mídia tendem a dissolver qualquer fronteira muito clara entre realidade e fantasia, solapando a crença numa realidade objetiva (Kvale, 1992, p. 2).

2. Globalização

A modernidade é inerentemente globalizante, afirma Giddens (1991). A integração dos capitais e a internacionalização dos fluxos econômicos é uma tendência que surge com o próprio capitalismo, ainda que ao lado de sua antítese: a tendência à autonomia nacional. Não obstante, a partir dos anos 70 do século XX se acelera o ritmo e se aprofundam os processos de integração global: processos que atravessam as fronteiras nacionais, conectando organizações, sociedades e nações. A globalização implica também a superação do conceito sociológico clássico de “sociedade” como um sistema bem delimitado, com as conseqüências daí resultantes para a construção das identidades culturais.

A globalização se caracteriza pela reorganização das relações sociais e das formas como os seres humanos vivenciam o tempo e o espaço. É neste âmbito teórico que se inscrevem as dicotomias local *versus* global e lugar *versus* espaço (ou, lugar *versus* não-lugar), que percorrerão toda a extensão deste trabalho.

O indivíduo necessita e luta para preservar espaços de privacidade e de significação pessoal para a manutenção da individualidade: os lugares. Semelhantemente à distinção feita por Augé (1996) entre *lugares* e *não-lugares*, Giddens (1991) faz a distinção entre *lugar* e *espaço*:

Nas sociedades pré modernas, espaço e lugar coincidem amplamente, na medida em que as dimensões espaciais da vida social são, para a maioria da população, e para quase todos os efeitos, dominadas pela “presença” – por atividades localizadas. O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros “ausentes”, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. Em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais *fantasmagórico*: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a “forma visível” do local

oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza (Giddens, 1991, p. 27, grifo no original).

As relações de trabalho e produção são exemplares desse processo. Na sociedade feudal e no capitalismo mercantil prévio à Revolução Industrial, a produção estava centrada nas oficinas, sendo os trabalhadores ao mesmo tempo aprendizes; o mestre artesão era ao mesmo tempo empregador e tutor, estando presente nas várias etapas da produção e mantendo ao seu redor aqueles que lhe eram subordinados. Havia, desta maneira, um “lugar” de produção. A partir da industrialização, os donos dos meios de produção desaparecem de cena, ainda que mantenha uma identidade passível de representação pelos trabalhadores. Na sociedade globalizada atual, essa identidade volatiliza-se nas imprecisas redes de integração dos capitais, ou de um capitalismo expansivo que invade todas os níveis da existência humana (Jameson, 1993).

Do ponto de vista macro-econômico, pode-se afirmar que a globalização é resultado da combinação entre um desenvolvimento tecnológico sem precedentes na história da humanidade, e uma forte expansão mundial de grandes empresas (Baumann, 1999b; Castells, 1999). Segundo Bauman, na globalização o conflito moderno entre capital e trabalho, ou entre capitalista e trabalhador, transfere-se para outra dimensão, na qual o topo da hierarquia é extraterritorial, enquanto as camadas inferiores estão crescentemente restritas do ponto de vista espacial: “a dimensão *global* das opções dos investidores, quando comparada aos limites estritamente *locais* do ‘fornecedor de mão-de-obra’, garante essa assimetria, que por sua vez é subjacente à dominação dos primeiros sobre os segundos” (Bauman, 1999b, p. 113).

3. Organização em redes

[A] lógica de redes gera uma determinação social em nível mais alto que a dos interesses sociais específicos expressos por meio das redes: o poder dos fluxos é mais importante que os fluxos do poder.

Robert Castels (1999).

Os possíveis nexos entre as noções de *redes sociais* e de *globalização* aparecem já no título de um dos capítulos do livro *As conexões ocultas*, de Fritjof Capra (2002): “As redes do capitalismo global”. Tal título, por sua vez, está explicitamente associado à obra de Manuel Castells, *A sociedade em rede*, e à idéia de que “globalização”, “sociedade da informação” e “redes sociais” são todas expressões que se referem a um mesmo conjunto de processos sociais.

A globalização está calcada num processo de reestruturação do capitalismo, que passa a ser internacional e estruturado em torno de redes de fluxos financeiros (Castells, 1999). Tais mudanças só foram possíveis graças às novas tecnologias da comunicação e da informática, que permitem a transferência em tempo real de grandes fundos financeiros, ao mesmo tempo em que depende de complexas projeções computadorizadas dos fluxos de capitais. Castells fala da “primazia da morfologia social sobre a ação social”. Segundo ele, pela primeira vez na história o modo de produção capitalista dá forma a todas as relações sociais no planeta, gerando um nexo inextricável entre este modo de produção e o modo informacional de desenvolvimento, com impactos diretos sobre todas as demais formas de organizações sociais e sobre a construção da identidade humana.

Capra (1996, 2002) propõe uma análise sistêmica da globalização, lembrando que a tecnologia de computadores têm origem nas teorias cibernéticas, origens comuns, portanto, às da nova compreensão sistêmica da vida.

A nova economia consiste numa meta-rede global de interações tecnológicas e humanas complexas, que envolve múltiplos anéis e elos de realimentação que operam longe do equilíbrio e produzem uma variedade infinita de fenômenos emergentes. A criatividade, a adaptabilidade e a capacidade cognitiva dessa meta-rede lembram, sem dúvida, as de uma rede viva, mas a meta-rede não manifesta a estabilidade que é uma das propriedades fundamentais da vida. Os

circuitos de informação da economia global funcionam numa tal rapidez e recorrem a uma tal multiplicidade de fontes que estão constantemente a reagir a um dilúvio de informações; por isso, o sistema como um todo acaba escapando ao nosso controle (Capra, 2002, p. 151).

No capítulo 3 serão discutidas algumas implicações epistemológicas relacionadas à complexidade dos fenômenos, tanto físicos quanto humanos, e à sua análise sistêmica. Ao longo de todo este trabalho, serão retomadas outras abordagens sobre os impactos culturais da proliferação das redes de comunicação e da informação.

2. TEORIAS DO SELF E DAS TERAPIAS

2.1. EXISTE O INDIVÍDUO?¹

Sempre se há de saber o que a pessoa é; portanto, o que tem em si própria: pois a individualidade a acompanha sempre e a toda parte e imprime o colorido a quanto lhe acontece. O destino pode mudar, mas a nossa conformação jamais.

Arthur Schopenhauer (1953).

Mire veja: o mais importante e bonito do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando.

João Guimarães Rosa (1995).

Existe o “indivíduo”, como entidade autônoma, independente e autárquica, como tem sido pensado, ao longo da história, tanto na filosofia como nas ciências? E mais, seria de fato esse indivíduo, tal como o étimo sugere, uno, coeso e indivisível?

Parece ter se tornado praticamente consenso nas ciências humanas a idéia de que a identidade pessoal é resultante do entrecruzamento de múltiplas vertentes (grupais, étnicas e lingüísticas, religiosas, nacionais...), sendo indissociável dos processos de interação humana em seus vários níveis. Aí se incluem as identificações que se iniciam no contexto familiar; o intercâmbio de significados através da linguagem; as trocas simbólicas que ocorrem nas vivências cotidianas que configuram cada cultura particular; a transmissão e reconstrução dos constructos científicos, ideológicos e religiosos; as forças de coesão representadas por noções tais como *fronteiras, nação e pátria*.

¹ Para que possamos discutir a noção de segurança ontológica, e suas implicações na sociedade contemporânea, assim como os vários sentidos das psicoterapias, é necessário que antes façamos uma breve incursão no campo das teorias do *self*. Partes deste capítulo, assim como do próximo, foram extraídas de minha dissertação de mestrado (Soar Filho, 1997).

O *self*, como constructo teórico, ou seja, como objeto de reflexão sistemática e metódica tanto da filosofia quanto das ciências, constitui uma inesgotável fonte de indagações: o *self* é algo substantivo, ou mero constructo teórico? é permanente ou contingente? como se desenvolve o senso de identidade pessoal, ou seja, de *self*? em que extensão o *self* é individual, e em que extensão é cultural ou coletivo? pode-se falar de um *self* verdadeiro e, em contrapartida, de um *falso-self*? existe patologia do *self*? e, neste caso, existe tratamento?...

A multiplicidade de discursos em torno do tema da identidade deve-se em parte à própria variabilidade das formas como o *self* é vivenciado e construído ao longo da história e das culturas. Por outro lado, as diferenças teóricas podem ser atribuídas também a problemas de natureza semântica, uma vez que muitas vezes os autores estão se referindo a diferentes conceitos ao utilizarem a mesma palavra (ou suas correlatas). “*Self*” pode significar *alma* ou *espírito*, desde o ponto de vista religioso; o *aparelho psíquico*, no sentido psicanalítico de estrutura da personalidade; o conjunto de *funções neurológicas* responsáveis pela experiência de coesão e continuidade da consciência de si-mesmo ao longo do tempo, entre as quais a memória teria um papel fundamental; o conjunto de *instintos e condicionamentos* próprios à espécie humana; o resultado dos *aprendizados* do indivíduo ao longo da vida; a expressão individual da *cultura* e dos *papéis sociais*; etc.

As formas como as pessoas vivenciam, representam ou constroem a noção de *self* variam não apenas no decorrer da história, como também entre diferentes culturas, não obstante a existência de aspectos universalmente comuns a essa noção.² Nas culturas ditas primitivas a noção de *self* frequentemente se confunde com a idéia de “alma”, fato que foi assinalado pelo antropólogo Edward Tylor (1981) ao chamar a atenção para a equivalência semântica das palavras relativas à alma em várias culturas, cujo significado comum é o de “causa da vida e do pensamento no indivíduo ao qual anima”:

o hebreu tem *nephesh*, “alento”, que entra em todos os significados de “vida, alma, mente, animal”, enquanto *ruach* e *neshamah* realizam uma transição semelhante de “alento” a “espírito”; e as estas correspondem as palavras árabes *nefs* e *ruh*. O mesmo ocorre com os vocábulos sânscritos *alman* e *prana*, com os gregos *psyche* e *pneuma*, ou com os latinos *animus*, *anima*, *spiritus*. (p. 18).

² A este respeito, ver também Morris (1984).

A noção ocidental de indivíduo, entretanto, surgiu na Grécia Antiga e permaneceu fortemente vinculada às sociedades urbanas. Sócrates pode ser considerado um arauto da idéia abstrata de indivíduo, ao afirmar a autonomia da pessoa e a consciência individual como a condição fundamental do comportamento ético (Horkheimer, 1976).

O conceito filosófico de *self* reaparece na *persona* latina. A *pessoa*, em Roma, é antes de tudo uma figura do direito, e esse conceito está associado à forma de inserção do indivíduo no tecido social. É a essa noção de pessoa jurídica que os estóicos virão agregar uma dimensão ética e moral, e o cristianismo acrescentará sua particular dimensão metafísica (Mauss, 1974a).

Santo Agostinho pode ser considerado o primeiro filósofo a colocar questões como *o que é a pessoa?* e *o que sou eu?* no contexto de uma autobiografia psicológica, já no século IV da era cristã. Suas *Confissões* constituem o precursor das autobiografias introspectivas contemporâneas, e nelas aparece claramente o reconhecimento da importância das experiências infantis no desenvolvimento da personalidade, a natureza epigenética do *self*, sua unicidade e o sentimento de solidão daí decorrente, assim como o papel de ideias e afetos inconscientes. Implícita no sentido de introspecção, tal como a encontramos em Santo Agostinho, está a idéia de uma memória interna, fundamental para a constituição de um senso de continuidade no tempo que caracteriza o *self*. Um trecho de suas *Confissões* ilustra bem essa idéia :

Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie... Ali repousa o que a ela foi entregue, que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou... Aí estão presentes o céu, a terra e o mar, com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que esqueci. *É lá que encontro a mim mesmo*, e recorro das ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-los. É lá que estão também todos os conhecimentos que recorro, aprendidos pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem (citado por Chauí, 1996, p. 125 e 126).

O cristianismo, ao mesmo tempo em que reforçou o princípio da individualidade através da doutrina da vida eterna, capturou o *self* tornando-o uma categoria teológica, destituindo-o

da vontade de autopreservação. Desde o Escolasticismo, que caracterizou o período medieval até o início da Idade Moderna, essa noção desaparece do horizonte geral das reflexões filosóficas. O *self*, como objeto da atividade auto-reflexiva sistemática e disseminada – e o individualismo, como fenômeno a ele associado –, só ressurgiria com a Reforma e o Iluminismo, associadas ao liberalismo burguês, liberto das doutrinas metafísicas e conectado às necessidades materiais. Na base dessas mudanças, a idéia de que a sociedade só pode se desenvolver através da livre competição entre os indivíduos.

A Renascença e a Reforma colocaram por terra a segurança ontológica cimentada pela antiga estabilidade da relação com Deus, em que o indivíduo ocupava um lugar seguro na grande cadeia dos seres. O séc. XVII viu desmoronarem a estrutura social feudal e o seu sistema de crenças. Copérnico põe fim à reconfortante ilusão de que o homem está no centro do universo, e Hobbes reinventa o materialismo na filosofia. Há um novo salto no sentido da interioridade do *self*, resultante de um maior senso de privacidade. Duas manifestações desse movimento são, na literatura, os solilóquios de Shakespeare e, na filosofia, o *self* cartesiano, o *cogito, ergo sum* (Levin, 1992).

Entretanto, se passariam pelo menos três séculos desde esse renascimento até que, a partir do leito comum da filosofia, ocorresse a diáspora do conhecimento que caracterizou o surgimento das ciências modernas, e, entre elas, uma integralmente dedicada a construir esquemas explicativos para o *self*: a Psicologia.

2.1.1. ENTRE A FILOSOFIA E A FISILOGIA

Os imperativos de objetividade, precisão, método e neutralidade, próprios à atividade científica, impulsionaram as ciências da mente e do comportamento no sentido da construção de um objeto básico de investigação – o *self* – que pudesse ser escrutinado, analisado e testado enquanto uma entidade reificada, existente na natureza e sujeita a leis universais; como algo estrutural e intrapsíquico, a ser revelado. A psicologia e a psicanálise especialmente, lançaram-se ao projeto de fazer “uma arqueologia da psique” (Kvale, 1992).

A psicologia surge como ciência na Alemanha, onde Wilhelm Wundt cria, no ano de 1879, o primeiro laboratório experimental de estudos psicológicos. Na mesma época William James estabelece o seu próprio laboratório, em Harvard. Wundt e James são considerados os fundadores da psicologia científica, edificada sobre dois pilares: o da filosofia e o da fisiologia; uma psicologia que é então, a um só tempo, filosofia, ciência natural e ciência humana (Abib, 1996).

William James foi o primeiro psicólogo a constituir uma teoria bem sistematizada de *self*, segundo a qual a identidade pessoal é múltipla, composto por diferentes constituintes, pelos sentimentos a eles ligados, e pelas ações que induzem (James, 1952). O *self*, segundo esse modelo, é composto pelo *ego puro* e pelo *self empírico*, este último subdividido em três partes: o *material*, o *social* e o *espiritual*.

No conceito de *self material* estão incluídos, além do próprio corpo, todas as posses do indivíduo, materiais ou pessoais. O conceito de *self espiritual* refere-se ao conjunto de valores intelectuais, morais e religiosos, além das faculdades e disposições psíquicas e da vontade. O *self social* é constituído a partir do reconhecimento que cada um obtém dos outros. Em última instância, e nas palavras do próprio James, “*um homem tem tantos eus [selves] sociais quantos são os indivíduos que o reconhecem e dele levam uma imagem na mente*” (p.189, grifos no original). Segundo esta perspectiva, uma pessoa não se mostra de forma igual nos diferentes contextos dos quais participa, e esta diferença é em grande parte estabelecida pelas atribuições de papéis e pelas supostas expectativas que sobre ela operam em cada circunstância. Dessa forma, James não apenas antecipa a importância dos contextos na construção da pessoa, como formula uma noção de *self* enquanto *potencialidade e processo*, e ao mesmo tempo enquanto *estrutura*.³

George Herbert Mead, o fundador do interacionismo simbólico, ressalta o papel fundamental da linguagem enquanto expressão ao mesmo tempo humana e social. Seu objetivo foi mostrar que o *self* é um emergente social e que a linguagem é o mecanismo desta emergência. Segundo sua perspectiva psicossociológica, a experiência de subjetividade não surge de forma direta, mas apenas indiretamente, a partir do ponto de vista do grupo social. Ainda que o organismo fisiológico seja essencial, o *self* é uma estrutura intrinsecamente social

³ A noção de *ego puro*, por outro lado, busca dar conta de uma concepção filosófica da identidade, um “princípio puro de identidade pessoal”, cuja discussão foge ao escopo deste trabalho. É o *self empírico* que se coloca como objeto da psicologia.

e é impossível concebê-lo fora do campo das experiências de intercâmbio social (Mead, 1967).

A peculiar relação entre o indivíduo e a sociedade é transposta por George Mead para um modelo bipartido de *self*, composto por um *mim [me]* e por um *eu [I]*. O primeiro é formado a partir da interiorização das atitudes dos outros, ou do “outro generalizado” (expressão criada pelo próprio Mead), constituindo modelos socialmente compartilhados de conduta. O *eu*, por outro lado, representa o princípio de ação e de impulso individual. Além dos aspectos dialógicos da relação entre os dois componentes do *self*, há uma dimensão moral na relação do indivíduo com a sociedade: o indivíduo tem responsabilidade sobre o seu devir, assim como sobre os destinos do grupo social, sendo a um só tempo *produto* e *produtor* da sociedade.

2.1.2. ESTRUTURA OU PROCESSO?

Na vida anímica individual aparece integrado sempre, efetivamente, “o outro”, como modelo, objeto, auxiliar ou adversário, e deste modo, a psicologia individual é ao mesmo tempo e desde o princípio psicologia social, num sentido amplo, mas plenamente justificado.

Sigmund Freud (1981a).

Freud tratou a questão do *self* através de noções como a de “aparelho psíquico”, no qual o *ego* equivale mais ou menos, conforme o contexto e o momento de sua obra, ao que entendemos por *self*. (Como veremos, também sua teoria sobre o narcisismo tem o sentido básico de uma teoria do *self*.)

Quando Freud usa a palavra “ego” (no original alemão ele escreve, de fato, *das Ich*, “o eu”) antes de 1923 – período em que ainda prevalecia o seu modelo *topográfico* da mente (inconsciente, pré-consciente, consciente) –, ele o faz com o sentido mais comum de *self*: o de pessoa como um todo, incluindo seus aspectos mentais e corporais. Após a elaboração do modelo *estrutural* (id, ego, superego), *das Ich* passa a se referir tanto ao *eu*, ou *self*, no sentido vulgar, quanto ao *ego*, no sentido de uma instância específica do aparelho mental. A tradução espanhola, mais fiel ao espírito do original, preservou os termos *ello*, *yo* e *super-yo*, com o

que esse aspecto da teoria fica claro. Tomemos por exemplo o seguinte trecho de *Novas lições introdutórias à psicanálise*, publicadas em 1933, segundo a versão espanhola:

Queremos que o objeto desta investigação seja o *eu*, nosso próprio *eu*. Mas é por acaso possível tal coisa? Se o *eu* é propriamente o sujeito, como pode passar a ser objeto? E este é precisamente o caso. O *eu* pode tomar a si mesmo como objeto, pode tratar a si mesmo como a outros objetos, observar-se, criticar-se, etc. Em tudo isso, uma parte do *eu* se confronta com o resto. O *eu* é, portanto, dissociável; dissocia-se, às vezes, por causa de algumas de suas funções, pelo menos temporariamente, voltando depois os fragmentos a se unirem de novo. (Freud, 1981b, p. 3133).⁴

Em *Introdução ao narcisismo* [1914], Freud apresenta um modelo de desen-volvimento psíquico no qual há uma progressão do estágio de *auto-erotismo* (a libido localizada nas partes isoladas do próprio corpo) ao *narcisismo* (o amor ao próprio eu), e finalmente ao *amor objetal* (o amor aos outros). Mas é em *O ego e o id* [1923] que Freud explicita o modelo *estrutural* da mente, o que representa as bases de todo o desenvolvimento posterior da psicanálise. O modelo estrutural define o que se pode denominar de uma “noção psicanalítica de *self*”, ao mesmo tempo em que propicia elementos para as leituras nas quais o *self* e suas instâncias, de meros constructos teóricos que são, transformam-se em entidades intrapsíquicas, autônomas e reificadas: pode-se então, a partir das metáforas freudianas, falar de um “superego sádico”, um “ego frágil”, ou das “pressões do id”. Essa antropomorfização das instâncias psíquicas foi utilizada pelo próprio Freud como recurso pedagógico. A transformação de tais figuras de linguagem em objetos de existência concreta pode trazer repercussões mais amplas para a terapia e para a noção de *self* a ela subjacentes.

A importância dessas características do discurso freudiano, para os fins deste trabalho, está na noção (associada à de aparelho psíquico) de “personalidade”. No corpo doutrinário da psicanálise clássica,⁵ a personalidade passa a ter o sentido de uma estrutura permanente e relativamente imutável das características pessoais, a qual, apenas através de um processo de

⁴ Minha opção de traduzir *yo* como “eu”, nesta passagem, foi deliberada, com o objetivo de demonstrar a sobreposição dos sentidos de “eu” e “ego” no texto original.

⁵ Considerando a impropriedade de qualquer generalização, uma vez que o corpo doutrinário da psicanálise estende-se a um sem número de escolas, correntes e dissensões, esclareço que estou me referindo, a partir de um ponto de vista exterior, ao que considero uma tendência *geral* da psicanálise.

análise intenso e prolongado poderia vir a ser modificada parcialmente ou, quando muito, obter uma melhor adaptação às limitações internas e às pressões do mundo externo. O *self*, visto através dessa lente, uma vez formado, aparece como um legado pessoal com o qual o sujeito terá de se haver no decorrer da vida.⁶

Entretanto, as contribuições de Freud (e de seus seguidores) ao conhecimento científico e à cultura ocidental como um todo são por demais ricas e complexas para que se possa enquadrá-las em qualquer classificação reducionista. Devemos considerar que há na obra de próprio Freud um grande grau de flexibilidade nas formas como teorizou o *self*, contemplando tanto os aspectos estruturais (reificados e antropomórficos, como já assinalai) quanto aspectos dialógicos, processuais, contextuais e contraditórios.

Na produção psicanalítica subsequente encontramos concepções que resgatam e aprofundam essa ambivalência. O fundador da escola da Psicologia do *Self*, Heinz Kohut, entende o *self* como uma unidade relativamente coesa e contínua no tempo, que pode ser concebida tanto como uma estrutura ordenadora das instâncias psíquicas (id, ego, superego), quanto como o conteúdo (conjunto de representações parciais e totais de objetos do *self*) que compõe essas instâncias (Kohut, 1988; Levin, 1992). Em sua própria definição,

sendo uma *estrutura* psíquica, o *self* tem também, além disso, uma *localização* psíquica. Mais especificamente, várias – e frequentemente inconsistentes – representações do *self* estão presentes não somente no id, no ego e no superego, mas também dentro de uma única instância da mente. Podem existir, por exemplo, representações contraditórias do *self*, conscientes e pré-conscientes – por exemplo, de grandiosidade e inferioridade – lado a lado, ocupando locais delimitados dentro do ego ou posições setoriais na esfera da psique na qual id e ego formam um contínuo. O *self*, assim, bastante análogo às representações dos objetos, é um *conteúdo* do aparelho mental, mas não é um de seus constituintes, isto é, não é uma das instâncias da mente (Kohut, 1988, p.14, grifos meus).

Para Kohut, o *self* além de *estrutural* é também *processual*, desenvolve-se – com maior ou menor grau de sucesso – ao longo da vida do indivíduo, a partir de estágios bastante precoces da vida do bebê. Ele constitui-se no processo de *internalizações transmutadoras*,

⁶ Um bom exemplo disto está em Bergeret (1988).

através das quais são introjetadas as funções básicas de integração e síntese que lhe são características. O núcleo primitivo do *self*, experienciado basicamente através das sensações corporais, é denominado de *self fragmentado*, fase na qual as fronteiras entre o *self* e o mundo não estão ainda estabelecidas. Este dará lugar ao *self nuclear arcaico*, fase na qual a criança já pode se perceber como uma entidade mais ou menos definida, mais do que apenas uma coleção de partes e sensações. Nessa fase já existe um certo grau de diferenciação, embora os objetos ainda não estejam claramente diferenciados, sendo percebidos como extensões do próprio *self* (*self-objects*).

O *self* maduro, do qual Kohut não se ocupou sistematicamente, não substitui completamente o *self* arcaico, mas o modifica qualitativamente. Para Kohut, a libido narcísica *coexiste* com a libido objetal no adulto maduro, formando linhas de desenvolvimento paralelas, diferentemente de Freud, que via a libido objetal como a *substituta* madura da primeira, numa perspectiva mais linear. Assim, o narcisismo passa a ser entendido como uma condição inerente e inevitável do ser humano, e não apenas uma expressão patológica de imaturidade emocional.

A teoria de Kohut, embora preserve a crença na existência de um núcleo básico do *self*, valoriza os aspectos relacionais na construção e re-construção (inclusive terapêutica) do *self*, que é repleto de objetos internalizados em permanente “comunicação” e, portanto, é dialógico. Kohut opera, destarte, com uma espécie de “princípio da complementaridade”, tomando o *self* ora como uma estrutura, ora como um conteúdo, analogamente ao princípio da física quântica que justifica os fenômenos eletromagnéticos segundo teorias complementares que os explicam ora como partículas ora como ondas.

Além disso, Kohut detecta a necessidade de uma mudança genérica de perspectiva, ao comparar o tipo de problemas de identidade que se apresentavam para tratamento psicanalítico nos tempos de Freud e aqueles próprios ao mundo contemporâneo. Os pacientes de Freud constituíam o que ele chama de “o homem culpado”, o indivíduo tomado pelos conflitos entre desejo e consciência, enquanto que os pacientes contemporâneos caracterizam o que ele denomina de “o homem trágico”, aquele que sofre de feridas narcísicas, pela falta de um sentido de coesão interna, de integridade e de totalidade (Levin, 1992).

2.1.3. CONFIANÇA & SEGURANÇA ONTOLÓGICA

Um dos aspectos mais importantes das teorias psicológicas do *self* é a relação entre a construção de um forte senso de identidade – de segurança ontológica – e o estabelecimento precoce, na vida do indivíduo, de um sentimento de confiança naqueles que George Mead já denominava de “outros significativos”, geralmente representados pelos pais, e sobretudo pela mãe, na relação com o bebê. Giddens (1991, 2002) enfatiza fortemente esse aspecto, presente nas obras do psicanalista inglês Donald Winnicott e do psicanalista norte-americano (nascido na Alemanha) Erik Erikson.

Winnicott ocupou-se sobretudo da interação mãe-bebê, formulando um modelo teórico baseado na patologia do *self* e na noção do *self* constituído a partir das relações objetais. Para ele o *self* surge através da interação do indivíduo com outros significativos, e o seu desenvolvimento total dá-se no decorrer de três fases, apresentadas sucintamente a seguir, segundo a descrição de Levin (1992):

A fase de *integração* refere-se a um estado de fragmentação, de *não-eu*, no qual, através da experiência dos cuidados maternos, a criança adquire a experiência de uma crescente segurança ontológica e de continuidade no tempo. A presença de uma mãe suficientemente boa [*good enough mother*] propicia essa experiência e a protege dos possíveis danos narcísicos.

Durante a fase de *personificação*, a criança adquire, através de um ambiente de continência [*holding*], a noção de que possui um corpo, mais do que uma simples coleção de partes. Por fim, na fase de *relações objetais* ocorrem processos que se iniciam pela experiência de uma onipotência fantasiada e de objetos fantasiados –primariamente a mãe – que são a seguir destruídos e substituídos por uma mãe real, através da aceitação da ambivalência e da consolidação da separação. É fundamental para a criança nessa fase a experiência de estar só, sabendo ao mesmo tempo que existem os outros com quem pode relacionar-se, e que fazem parte de si na condição de objetos internos. A continuidade espaço-

temporal e a sensação de estabilidade dos vínculos emocionais importantes seriam, portanto, cruciais para a manutenção da segurança ontológica, e não é difícil antever as implicações desse fato para a compreensão da condição humana na contemporaneidade.

Neste mesmo sentido, é importante a distinção estabelecida por Winnicott entre o *verdadeiro self* e o *falso self*. O primeiro é constituído pelo núcleo “real” da identidade do sujeito, contendo tanto as suas partes confusas, egocêntricas, ou carregadas de inveja e destrutividade, como as partes capazes de amor, gratidão e criatividade. O *falso-self* é resultante do fracasso nos contatos iniciais do bebê com a mãe, determinando uma fragilidade do senso de identidade pessoal e o desenvolvimento de uma modalidade de relacionamento do sujeito com os outros significativos “que se desenvolve sobre uma base de submissão e se relaciona com as exigências da realidade externa de forma passiva” (Winnicott, 1990, p. 128). É desse *falso-self* que falam vários autores ao tratar das vicissitudes do ser humano na sociedade contemporânea, sobretudo da fragmentação do *self*.

Erikson trata mais de um senso de identidade do que propriamente de *self*, resultante fundamentalmente de identificações com nossos pais, parentes, colegas, celebridades, personagens históricas ou ficcionais, etc. Esta constelação de fontes identificatórias já fala a favor de um processo contínuo, que não se encerra nos primeiros anos de vida. Erikson formula um modelo epigenético de desenvolvimento da personalidade, de tal forma que se um estágio não for devidamente ultrapassado os demais ficam prejudicados. A aquisição de uma confiança básica na infância é um dos pressupostos para que o sujeito desenvolva um forte senso de identidade. A criança aprende a contar com a presença afetuosa e consistente de seus provedores, imprescindível como fonte de segurança ontológica (Erikson, 1963; Giddens, 1991; Levin, 1992).

O primeiro desafio na constituição da identidade pelo qual passa o ser humano é aquele que Erikson denomina de *confiança básica* versus *desconfiança básica*, e que se estabelece desde o nascimento, predominando ao longo do primeiro ano de vida. A resolução deste conflito não depende exclusivamente da quantidade de alimento e carinho, mas antes da qualidade da relação materna:

As mães criam um senso de confiança em seus filhos através daquele tipo de provimento que em sua qualidade combina o cuidado sensível para com as necessidades do bebê e um firme

senso de confiabilidade dentro de um enquadre confiável do estilo de vida de sua cultura. Isto forma a base na criança para um senso de identidade que posteriormente vai combinar um senso de estar “tudo bem”, de ser uma pessoa, e de se tornar o que as outras pessoas confiam que ele vai se tornar (Erikson, 1963, p. 249).

Enfim, como pudemos observar nessas breves resenhas, a percepção de Freud da identidade como resultante de um conjunto de identificações e introjeções, claramente expressa na epígrafe que abre a secção 5.1.2, foi adotada e ampliada tanto pela Escola das Relações de Objeto (Winnicott) quanto pela Psicologia do *Self* (Kohut).

2.1.4. EPISTEMOLOGIA PÓS-MODERNA DO SELF

Porque o budismo nega o eu. [...] Não há um sujeito, o que há é uma série de estados mentais. Se digo “eu penso”, estou incorrendo em erro, porque suponho um sujeito constante e uma obra desse sujeito, que é o pensamento. Não é assim. Segundo Hume, não se deveria dizer “eu penso”, mas sim “pensa-se”, como se diz “chove”. Ao dizer chove, não pensamos que a chuva exerce uma ação; não, está sucedendo algo. Do mesmo modo como se diz faz calor, faz frio, chove, devemos dizer pensa-se, sofre-se, evitando o sujeito.

Jorge Luis Borges (1989b).

Ora, mesmo para si mesmo fulano tem tantas realidades quantos são os seus conhecidos, porque comigo ele se conhece de um modo e, com vocês e com terceiros, de outro, e assim por diante, embora permaneça a ilusão – especialmente nele – de ser um só para todos.

Luigi Pirandello (2001).

A psicologia contemporânea, fortemente influenciada por perspectivas epistemológicas como o construtivismo e o construcionismo social, busca apreender o *self* calei-doscópico do homem das sociedades globalizadas, através de construções teóricas que são, elas próprias, múltiplas e complementares. No pensamento pós-moderno, afirma Løvlie (1992), assistimos à morte do antigo sujeito (entendido como uma entidade autônoma, descontextualizada, cuja

essência estaria localizada na mente individual) e o aparecimento de uma noção menos ambiciosa na qual, ao invés de sede de razão e de autonomia, o sujeito é descrito em termos de forças anônimas que ultrapassam a individualidade. O *eu transcendental* de Kant (que sobreviveu no *ego puro* de James, assim como, em certo sentido, na noção freudiana de *ego*) é substituído pelo *texto*⁷, com o que ocorre a transformação do homem moderno “essencial” em homem pós-moderno “relativo”.

É nesse sentido que prefiro usar “epistemologia” a “teoria” do *self*, para me referir ao conjunto de pressupostos não essencializantes e não positivistas que jazem nas construções teóricas sobre a identidade numa chamada “psicologia pós-moderna”. Nelas está presente a idéia de que o *self* é um constructo, uma metáfora (ou múltiplas metáforas) com a qual buscamos dar conta da idéia geral de “identidade”, tanto em nossa atividade auto-reflexiva privada, quanto na atividade científica formal. Enquanto metáforas, as teorias não se propõem a ser universais, ou seja, a dar conta de todos os aspectos do *self*, em todos os tempos e em todos os lugares, mas estão em constante processo de reorganização e redefinição.⁸

Na epistemologia pós-moderna do *self* observa-se, além das características já mencionadas, alguns elementos da cultura pós-moderna: (a) a *des-referencialização* do real, no sentido de que as representações da realidade, passam a ser vistas como construções compartilhadas, antes de serem equivalentes diretos de uma realidade existente na natureza; e (b) a *des-substancialização* do sujeito, no sentido de que a identidade torna-se fragmentária, evanescente e contextual (Santos, 1995).

Rosebaum e Dyckman (1995), por exemplo, quando propõem uma *epistemologia ecossistêmica do self vazio*, o fazem como uma radical reação construtivista à reificação do *self*. Com isso, esses autores querem “esvaziar” o *self* de atributos estruturais e de conteúdos acumulados para pensá-lo como um fluxo de experiências, uma manifestação fluida de potencialidades. Dizer que o *self* é vazio, neste sentido, significa concebê-lo não como um repositório de experiências passadas com seus respectivos equivalentes afetivos, mas como um processo contínuo, conectado com as experiências imediatas e com as conotações dadas pelas narrativas nas quais o indivíduo está incluído.

⁷ Para a apreciação do conceito de “texto” e de suas aplicações em ciências humanas, ver Bruner (1988), Gergen (1994), Kvale (1992) e Løvlie (1992).

⁸ Ver, a respeito da psicologia pós-moderna, Anderson (1997) e Kvale (1992). Ocupei-me também deste tema em minha dissertação (Soar Filho, 1997)

Esses autores criticam a descrição do *self*, nas tradições psicológicas dominantes, como uma essência ou como uma “complexa *coisa-objeto*”, como o depositário e integrador das experiências pessoais, do conjunto de nossos sentimentos, pensamentos, memórias e atos. Na epistemologia do *self* vazio, por outro lado, o senso de identidade pessoal passa a ser considerado fluido e em constante mudança, o que estaria de acordo com investigações que mostram que a maioria das pessoas acredita na possibilidade de mudar partes de si mesmas, sem perder o sentido básico de identidade.

Como assinalam Rosenbaum e Dyckman, o pressuposto da inexistência do que estamos acostumados a pensar como “*self*”, “eu”, ou “ego”, já aparece no budismo, em cuja doutrina o *self* e o *outro* são “vazios”. Dizê-los vazios, entretanto,

não significa que eles sejam um vácuo; significa que eles não possuem uma existência independente, permanente, ou além da aparência que têm nas relações que emergem constantemente na experiência imediata do momento presente. [...] Quando se está imerso na imediatividade do momento, a separação entre “*self*” e “outro” perde sentido; não existe nem “conhecedor” nem “conhecido”, mas apenas o conhecer. Em outras palavras, *self* é atividade indivisível (Rosebaum e Dyckman, 1995, p. 30, grifos meus).

Por fim, essa epistemologia ecossistêmica do *self* substitui o estudo de objetos e substâncias pela avaliação de padrões de relação, destituídos de realidade objetiva. Conforme afirma Bateson, a mente não contém lógica ou idéias, mas *mente e natureza são constituídas por lógicas e idéias* (citado por Rosebaum e Dyckman, 1995). Pensar o *self* como “vazio” conduz a uma perspectiva segundo a qual a identidade está constantemente conectada com a experiência imediata, e está virtualmente livre das amarras do passado e das expectativas de futuro.

* * *

Considero uma simplificação imprópria atribuir uma visão contextual, processual, multifacetada e contraditória de *self* apenas ao pensamento pós-moderno. Tais traços já se encontram, em maior ou menor medida, nas “grandes narrativas” da psicanálise e do marxismo, em suas versões não dogmáticas. O grande mérito do pensamento pós-moderno

tem sido o de ampliar as possibilidades explicativas da realidade, rompendo com dicotomias reducionistas e com o pensamento linear, e impulsionando a construção de formas mais complexas de saber.

Por outro lado, é temerário aceitar uma idéia de *self apenas* enquanto processo e contingência, que recusa seus aspectos mais estruturais e estruturantes, relacionados à memória e às experiências pregressas (como transparece na idéia de “*self vazio*”). Segundo a perspectiva que acabamos de examinar, perdemos sentidos conceitos como o de “falso-*self*”, e fica difícil falar-se na falta de um fundamento sólido do *self* como uma expressão patológica da vida nas sociedades contemporâneas. Ainda assim, faz sentido pensar que não existem apenas as possibilidades de um verdadeiro ou falso *self*, mas sim *uma identidade multifacetada, na qual todas as suas manifestações são igualmente verdadeiras*. Não houvesse um núcleo de identidade relativamente estável no tempo e no espaço, e cairíamos efetivamente num grande vazio, aqui sim, no sentido de “vácuo”. Assim, Gergen (1991, 1994) parece apresentar um quadro menos dogmático, ao se centrar na multiplicidade de estímulos que invadem permanentemente o núcleo de identidade dos homens e das mulheres da sociedade contemporânea, ampliando suas fronteiras e flexibilizando suas respostas, sem colocar em xeque algumas qualidades estruturais do *self*.

Gergen refere-se à passagem “do *self* às relações”, no sentido de propor uma nova visão sobre a identidade, e não no sentido de propor o desaparecimento do *self*. Além disto, faz uma crítica epistemológica às teorias reducionistas e totalizantes, ao afirmar o fim da crença na possibilidade de que qualquer modelo isolado possa definir ou explicar a identidade. Em seu lugar, afirma, surgem múltiplas descrições, cada qual a definir o indivíduo a partir de uma diferente perspectiva:

É a pessoa “uma mera criatura biológica”, “um feixe de átomos”, “uma resultante de hábitos aprendidos”, “um autômato computacional”, “uma trama de traços de personalidade”, “um agente racional”? Na medida em que o coro de vozes dissonantes cresce, perde-se “a pessoa” enquanto uma realidade além das vozes. Já não há uma voz na qual confiar para resgatar a “verdadeira pessoa” deste mar de descrições (Gergen, 1991, p. 140).

As noções de *self povoado* e de *multifrenia*, propostas por Gergen (1991), e já mencionadas neste trabalho, podem ser entendidas como uma contraface da idéia de um “esvaziamento” do *self*. É nesta vacuidade que se instalam as múltiplas vozes que o povoam; é aí que circula uma pluralidade de modelos de identificação, e que se ampliam as possibilidades de atualização da existência humana nas sociedades não tradicionais.

2.1.5. O SELF NEUROBIOLÓGICO

Não é tudo uma questão de química cerebral, sinais indo pra lá e pra cá, energia elétrica no córtex? Como você sabe se algo é realmente o que você quer fazer ou algum tipo de impulso nervoso no cérebro? Alguma pequena atividade ocorre nesse lugar sem importância num dos hemisférios cerebrais e de repente eu quero ir a Montana ou não quero ir a Montana. Como posso saber se quero realmente ir e que não é apenas alguns neurônios disparando ou algo parecido?

Don DeLillo (1985).

Como se fora uma ponte entre os modelos psicológicos de *self* e uma visão mais propriamente sociológica, abro aqui esses parênteses para mencionar o *self* neuro-biológico.

Os modelos teóricos sobre o *self* (médicos, psicodinâmicos, sistêmicos, etc.) podem ser entendidos como metáforas, histórica e culturalmente localizadas, cada qual capaz de proporcionar resultados específicos e parciais na compreensão e na resolução de problemas, segundo cada caso particular. Embora se possa pensar o *self* como neuroquímico *ou* intrapsíquico *ou* relacional, tais perspectivas não são necessariamente excludentes, e cada qual pode ser tomada como um recorte específico para descrever, sob determinado ângulo, e com uma diferente lente, o que denominamos “*self*”, ou seja, o conjunto de aspectos corporais, psíquicos e culturais que constituem o sujeito.

O paradigma *médico* refere-se, com um bom grau de generalização, aos aspectos propriamente físicos da mente: o cérebro, as conexões nervosas, os neurotransmissores, as reações bioquímicas, imunológicas e hormonais que mediam as relações entre o sistema nervoso e o resto do corpo, e as relações deste com o mundo físico. Aí se constitui o que podemos denominar de *self neurobiológico*, uma metáfora da identidade que permeia a psiquiatria clínica, a neurologia e as ciências biológicas em geral, e que informa as práticas terapêuticas baseadas principalmente nas intervenções psicofarmacológicas.

Na perspectiva médica, neurobiológica ou psiquiátrica, o *self* é descrito como um conjunto de processos responsáveis pela organização e integração das várias funções mentais, também chamadas de funções “egóicas” (cognições, memórias, afetos, senso-percepções, etc.), correspondentes a diferentes áreas do sistema nervoso central. As pesquisas em neurobiologia permitem inclusive que se localizem as áreas cerebrais mais diretamente relacionadas ao senso de identidade pessoal. Os lobos frontais parecem ser a parte mais complexa do cérebro, relacionados não apenas às funções “inferiores” do movimento e sensação, mas também às funções mais “superiores”, de integração de juízo e comportamento, de imaginação e emoção, numa identidade única que costumamos chamar de “personalidade” ou o simplesmente de “eu” (Sacks, 1995).

Existem vários empreendimentos na área das ciências da mente que caminham na direção da interdisciplinaridade. Antonio Damasio (1994), em seu já clássico *Erro de Descartes*, afirma a impossibilidade de dissociar *razão e emoção*; e sintetiza conhecimentos que mostram que tanto os centros cerebrais “superiores” (áreas corticais) quanto os “inferiores” (do hipotálamo à medula espinhal) participam dos processos racionais e de circuitos mais amplos, estando conectados por sua vez a todos os órgãos do corpo. Damasio articula também os constructos *corpo e mente*, ao afirmar que o corpo abriga uma corrente de operações que levam à racionalidade, à tomada de decisão, ao comportamento social e à criatividade. Assim, emoção, sentimentos, e regulação biológica são fenômenos que participam integralmente da razão humana.

Por outro lado, Damasio propõe uma visão mais integradora e ecossistêmica da mente humana, daquilo que muitos setores da pesquisa e da clínica médica ainda teimam em dissociar. Como ele afirma, “os fenômenos mentais só podem ser totalmente entendidos no contexto da interação de um organismo num ambiente. *Que este ambiente seja em parte um produto da atividade do próprio organismo apenas realça a complexidade de interações a serem consideradas*” (Damasio, 1994, p. xvi-xvii, grifos meus).

Em síntese, Damasio afirma que o cérebro humano e o resto do corpo constituem um organismo indissociável, integrado por meios de circuitos regulatórios bioquímicos e neurais mutuamente interativos (incluindo o endócrino, imunológico, e componentes neurais autonômicos); que o organismo interage com o ambiente como um conjunto (a interação não

é nem do corpo nem do cérebro isoladamente); e que as operações fisiológicas que chamamos “mentais” são derivadas do conjunto estrutural e funcional e não apenas do cérebro.

2.1.6. CONCEPÇÃO ECOSISTÊMICA DE *SELF*

Edgar Morin (1973, 1990, 1996, 2001) vem desenvolvendo, ao longo de sua obra, uma construção teórica sobre a condição humana segundo a óptica da complexidade, e faz a distinção entre três conceitos interconectados: *autonomia*, *indivíduo* e *sujeito* (Morin, 1996).

O conceito de “autonomia” está baseado na noção de *auto-organização*, segundo a qual um sistema auto-organizador deve trabalhar para construir e reconstruir permanentemente sua autonomia, com o que gasta energia. A autonomia depende, portanto, de que esse sistema retire energia de seu exterior. Assim, paradoxalmente, para ser autônomo um ser vivo tem uma dependência energética, informativa e organizativa em relação ao mundo exterior, com o que “autonomia” e “dependência” tornam-se conceitos indissociáveis. Por essa razão, afirma Morin, é preferível falar-se em *auto-eco-organização*.

A segunda noção, a de “indivíduo”, refere-se à relação entre o espécime e a espécie. O pensamento biológico tradicional está preso a uma velha dicotomia, resultante do paradigma da simplificação: se, por um lado, há a tendência a desconsiderar a existência do indivíduo, como nada mais do que um exemplar particular de uma espécie, tomada como um modelo mais geral, por outro lado, haverá quem diga que a espécie não passa de uma abstração, já que somente podemos considerar a existência concreta de cada indivíduo. Morin busca a solução para esse aparente paradoxo no *princípio da complementaridade*, segundo o qual as duas noções são complementares, ainda que logicamente excludentes. O indivíduo é um objeto incerto, afirma ele, já que “de produtor converte-se em produto, de produto em produtor, de causa torna-se efeito, e vice-versa” (Morin, 1996, p. 48).

A noção de “sujeito”, por seu turno, só pode ser pensada como uma noção de *indivíduo-sujeito*, e implica simultaneamente em autonomia e dependência. O ser vivo é também um ser

“computante”, um ser-máquina que se ocupa de informação, de signos, índices, dados, enfim, com os quais se comunica com seu mundo interno e com seu mundo externo. Para se definir, o *si-mesmo* necessita do *não-si*; necessita do mundo externo como referência e, portanto, assim como a auto-organização é auto-eco-organização, também a auto-referência é *auto-exo-referência*.

O que diferencia o ser humano, para além de uma organização neurocerebral – que é comum em grande extensão aos mamíferos, e em particular aos primatas –, é o atributo da linguagem e da cultura, que lhe permite ter consciência de si-mesmo, e, mais importante, *ser consciente dessa consciência*, com o que pode objetivar-se. Como afirma Morin,

a complexidade humana não poderia ser compreendida dissociada dos elementos que a constituem: *todo desenvolvimento verdadeiramente humano significa o desenvolvimento conjunto das autonomias individuais, das participações comunitárias e do sentimento de pertencer à mesma espécie*. (Morin, 2000, p. 55, grifos no original).

Assim, o entendimento da condição humana não pode escapar à noção aparentemente paradoxal de “unidade múltipla”, já que é, ao mesmo tempo, única e diversa em tantos aspectos.

2.2. TERAPIA, TERAPIAS

Então, terapia é o que dizemos que ela é, ou, dito de outro modo, os nomes com os quais operamos, os princípios explicativos que usamos e a realidade que criamos com uns e outros.

Paul Watzlawick (1994).

Ainda que as psicoterapias não sejam o objeto deste trabalho (e sim as motivações dos clientes para procurá-la), não é inoportuno que se comente alguma coisa sobre este tema, como se verá nos capítulos finais deste trabalho.

O termo “psicoterapia” (etimologicamente, *o tratamento da mente*) dá ensejo a um sem número de significados. Osório (2004) considera psicoterapia *stricto sensu* como todo o “processo sistemático, com fundamentação no conhecimento dos psico-dinamismos da mente, e que, através da instrumentação de uma relação interpessoal (terapeuta/paciente), propõe-se a determinar mudanças no funcionamento mental do indivíduo” (p. 4). Neste sentido, o autor acredita que apenas se possa falar em “psicoterapias”, como procedimentos cientificamente embasados, a partir da obra de Freud, tanto por adesão como por oposição aos fundamentos propostos por ele.

Entrar em considerações sobre as diversas formas de psicoterapia é entrar num verdadeiro campo minado, num campo de batalhas teóricas e institucionais que merecem, elas mesmas, serem objeto de muitas teses.⁹ É necessário, portanto, que esclareça desde onde falo. Como já foi dito na Introdução deste trabalho, sou um médico psiquiatra com formação e prática psicoterápicas (a partir dos modelos de *terapia de orientação psicanalítica* e de *terapia familiar sistêmica*). Assim, entendo que este trabalho estaria incompleto se não contemplasse alguma reflexão sobre os fundamentos *da psicoterapia que eu pratico* – e sobre a qual estou escrevendo – desde que passei a saber o que serve ou não para minha práxis terapêutica, e o pude integrar a um corpo teórico que considero suficientemente consistente.

O livro *Teoria e técnica de psicoterapias*, do psicanalista e psicoterapeuta argentino Hector Fiorini (1978) talvez seja um dos que maior impacto causou em meu aprendizado, em termos da concepção teórica sobre “o que é uma psicoterapia”. Em seu delineamento introdutório do que seriam “as direções-chave de uma atitude científico-técnica comprometida [ideologicamente] com o desenvolvimento deste campo”, Fiorini (1978, p. 11-19) propõe oito diretrizes, que tentarei aqui resumir.

1. Entendê-lo como um campo em pleno estado experimental, ensejo de uma diversidade de aberturas, seio de uma dispersão criadora, e não como um ancoradouro de sistemas concluídos. [...] Sob esse aspecto, o campo se enriquece constantemente com o surgimento de novos enfoques técnicos. [...] É assim que a emergência de uma extensa exploração empírica cria condições para um vasto movimento de transformações teóricas. [...]

⁹ Osorio (2004) estima que hoje existam mais de 300 modalidades psicoterápicas, a partir dos dados publicados em 1986 na revista da *American Association for the Advancement of Science*, que relacionava, então, 250 modalidades diferentes.

2. Identificar, então, como um dos pontos de urgência, a necessidade de se construir teoria, de se arriscar a inventar conceitos e modelos de processos; aventurar hipóteses que possamos modificar depois de dado o primeiro passo, graças à sua luz provisória. [...]
3. Partir da necessidade de inscrever toda teoria psicológica e psicopatológica, bem como toda conceituação referente a métodos terapêuticos, no quadro de uma teoria do homem, de uma concepção antropológica totalizadora. [...] Uma teoria antropológica que enquadre o incessante esforço de construção e reconstrução de totalidades singulares concretas é condição para que toda manipulação corretiva possa aspirar a uma inserção no nível humano.
4. Aprofundar todo esforço de descrição dos fatos que emergem na experiência psicoterapêutica, exigir o máximo das palavras para obrigá-las a exprimir toda a riqueza do acontecer na sessão terapêutica [...]. O que se pretendeu que fosse, e interessantemente se preservou como sendo, uma área intuitiva individual, deve transformar-se em saber transmissível, se possível por meio de recursos docentes mais amplos do que a contratação bipessoal privada. [...]
5. Conceder importância especial na formação do terapeuta à *experiência de viver e estudar mais de uma técnica de psicoterapia*. [...] É pelo jogo de contradições e superposições entre diferentes técnicas que se pode ir deduzindo a contribuição específica de cada uma delas. [...]
6. As psicoterapias individuais são certamente os métodos de mais assentada conceituação e aplicação clínica, com base na herança da longa experiência psicanalítica e de muitas de suas elaborações teóricas. Nas últimas décadas, o caráter maciço da demanda, entre outros fatores, tem induzido o desenvolvimento de técnicas grupais de acelerado ritmo de expansão. Cabe indagar aqui por que razões, mesmo assim, as técnicas individuais continuam atraindo nosso interesse e quais as suas relações com as técnicas de grupo. [A partir de experiências grupais] é possível questionar a fundo os métodos de subjugação cultural ou de instauração de relações autoritárias no âmbito bipessoal, onde funcionam encobertos sob o signo do óbvio.
7. As psicoterapias de mais antiga tradição, as mais difundidas e as mais estudadas, são, sem dúvida, as verbais [...]. Enfrentar esta problemática da linguagem é outra das direções importantes para o desenvolvimento de nosso campo. [...] O certo é que uma nova linha de experiências grupais, psicodramáticas, de trabalho corporal, sua convergência nos laboratórios de interação social, vieram também questionar aquelas premissas em torno das quais surgem os problemas do deterioramento da palavra. Nestas experiências o que se

constata é a possibilidade de agir, de comprometer também o corpo, para poder sentir-pensar-verbalizar com uma intensidade e uma veracidade novas. [...]

8. Parte integrante de um esforço sanitário mais geral, as psicoterapias compartilham toda a candente problemática ideológica das ciências humanas. [...] Se o terapeuta se pretende desvendador dos enigmas de seu paciente, é forçoso, eticamente, *que comece por sondar cuidadosamente o inconsciente de sua classe e de sua camada social, por questionar radicalmente suas próprias determinações, as que dão o tom de sua ação e de seu discurso.* [...] A este problema se une o fato de que as técnicas foram forjadas nas metrópoles colonizadoras e foram aplicadas sem se respeitar condições de regionalização, ou seja, à margem dos hábitos, das tradições, das subculturas urbanas, suburbanas e rurais. [...] (Fiorini, 1978, p. 11-19, grifos meus).

A relevância dessas considerações justifica a extensa citação que acabo de fazer, e confio que o leitor há de concordar comigo sobre a oportunidade de sua transcrição. O item 8, por exemplo, permite ampliar a compreensão de minhas motivações ao projetar e realizar esta investigação; em última instância, conhecer melhor o meu próprio mundo imediato.

2.2.1. A PSICANÁLISE E SUAS FILHAS

A história das psicoterapias não começa com a psicanálise. Pode-se reconhecer facilmente a presença de efeitos psicoterápicos nas práticas xamânicas das sociedades primitivas, ou nas práticas confessionais e expiatórias da Igreja Católica medieval (assim como em inúmeras outras formas atuais de ajuda emocional, quer no campo religioso quer no leigo). Entretanto, somente a partir do século XIX a psicoterapia começou a ser estudada sistemática e cientificamente.

Existem pesquisas sugerindo não apenas que a eficácia das mais diversas formas de psicoterapia é muito semelhante, como que os mecanismos de sugestão estão presentes em praticamente todas elas. Se por um lado há uma universalidade em certos elementos da psicoterapia, há em contrapartida aspectos tanto de conteúdo quanto de técnica que são fortemente determinados por cada cultura específica (Kiev, 1974; Kleinman, 1988).

São virtualmente infinitas as formas de classificação das psicoterapias. Todos os psicoterapeutas sabem o quanto elas são insuficientes e parciais, uma vez que nenhuma teoria pode abarcar toda a complexidade da experiência terapêutica vivida por e com cada pessoa. Fiorini (1978) identifica, no livro já citado, os instrumentos correspondentes a três diferentes estratégias: *de apoio*, *de esclarecimento* e *transferencial*. Os recursos em cada caso (enquadramento, tipo de vínculo paciente-terapeuta, atitudes e intervenções do terapeuta) “são convergentes, tendem a potencializar-se para a produção de determinados efeitos no paciente” (p. 50).

Podemos considerar esses subtipos como elementos de um espectro, sendo que a estratégia terapêutica global vai definir quais as *atitudes* do terapeuta são mais apropriadas (mais ativo ou mais passivo, por exemplo), quais *intervenções* (se mais sugestivas ou mais interpretativas), a *circunscrição* de um certo universo de discurso (o dos sintomas ou das motivações), a adoção de determinado *enquadramento*, etc.

Assim, também os objetivos são diferentes dependendo da ênfase em cada estratégia. Nas terapias de apoio se objetiva “a atenuação ou supressão da ansiedade e de outros sintomas clínicos, como meio de favorecer um retorno à situação de homeostase anterior à descompensação ou crise” (p. 51). As terapias de esclarecimento incluem os objetivos já descritos, aos quais são acrescidos “o de desenvolver no paciente uma atitude de auto-observação e um modo de compreender suas dificuldades diverso do que é fornecido pelo senso comum, isto é, mais próximo do nível de suas motivações e conflitos” (p. 53). O modelo transferencial é a base da psicanálise, e “é orientada para o desenvolvimento e a análise sistemática da regressão transferencial, ataca a habitual dissociação do paciente entre objetos bons e objetos perseguidores, ao favorecer a projeção de ambos no analista: tanto o objeto perseguidor como o idealizado são continuamente incluídos na relação médico-paciente (sob este aspecto, o contraste com a terapia de apoio é total)” (p. 55).¹⁰

Penso que a chamada “terapia de orientação analítica” corresponde mais propriamente ao que Fiorini define como “de esclarecimento”, embora em muitas situações seja necessária a mudança de estratégia, tanto num sentido quanto em outro. Ainda que a compreensão de aspectos inconscientes possa aumentar ao longo do processo, e para tanto, utilizar-se eventualmente de interpretações transferenciais, neste enquadre *nunca* se objetiva provocar

um nível de regressão transferencial tão grande quanto na psicanálise tradicional, motivo pelo qual as sessões ocorrem em menor frequência, numa situação de face-a-face (ao contrário daquela, com o divã), e com uma atitude mais participativa do terapeuta (Eizirik, Aguiar & Schestatsky, 1989).

Hartke (1989) transcreve uma definição de “psicoterapia de orientação analítica” de Langs (1993) que, por sua clareza, merece ser aqui também mencionada:

[é] um relacionamento entre duas pessoas – um paciente que está sofrendo com problemas emocionais e um terapeuta que tem uma capacitação profissional para auxiliar na sua resolução. Este relacionamento é caracterizado por um corpo definido de princípios básicos implícitos e explícitos que criam uma interação intensa e um *setting* no qual o paciente pode alcançar os objetivos de resolução dos sintomas através de uma modificação interna positiva. Isto é obtido através de comunicação verbal e não-verbal livre e aberta do paciente com o terapeuta e através de postura e intervenções verbais deste último, especialmente suas interpretações. [...] Esta terapia inclui o trabalho analítico no sentido genérico de exploração, interpretação e elaboração. Entretanto, eles são realizados de um modo mais limitado que na psicanálise (Langs, 1993, citado por Hartke 1989, p. 24).

* * *

Há, na atualidade, um forte movimento dentro do campo psicanalítico, que se reflete nas práticas a ele associadas, no sentido de um deslocamento do eixo terapêutico dos processos mais propriamente *interpretativos* para aqueles *vinculares*. Em outras palavras, compreende-se, cada vez mais, que mais importante do que a compreensão intelectual-emocional dos conflitos inconscientes é a experiência emocional de segurança e confiança proporcionada pelo vínculo terapêutico que está na base das mudanças estruturais do paciente.

Tal perspectiva está baseada numa revisão das teorias psicanalíticas clássicas acerca da natureza dos sintomas. Killingmo (1989) sustenta que existem três pontos de vista básicos no campo psicanalítico, a este respeito: (1) Melanie Klein entende que o conflito é existente

¹⁰ Remeto o leitor ao original para uma descrição pormenorizada das técnicas.

desde o nascimento e toda psicopatologia é baseada no conflito intrapsíquico; (2) na posição representada originalmente por Ana Freud o conflito ficaria restrito ao intersistêmico (referente às instâncias *id*, *ego* e *superego*), sendo o tratamento circunscrito à patologia do conflito; e (3) uma tendência a entender que o conceito de conflito deve ser complementado pelo conceito de *déficit*, em uma ampla teoria do desenvolvimento, e que a psicanálise clássica falha em lidar com uma gama de patologias estruturais encontradas na prática clínica.¹¹ Ainda que o autor não propugne nenhuma mudança significativa na atitude do analista, entendo que, em se tratando de terapias orientadas analiticamente, a compreensão desses processos conduz a uma maior atenção para com a chamada “experiência emocional corretiva”.

A idéia de *déficit*, neste contexto, refere-se ao estancamento do desenvolvimento emocional do indivíduo por falta de vivências primordiais de continência, asse-guramento, confiança, reconhecimento, etc.¹² Veremos o quanto tais experiências são importantes na apreciação dos meus clientes/participantes. A questão que permanece é a de se saber se a sociedade contemporânea, de fato, por suas alegadas características fragmentadoras e empobrecedoras dos vínculos pessoais, estaria contribuindo para o crescimento das patologias narcísicas, exatamente aquelas associadas à noção de déficit.

Por outro lado, Luis Carlos Osorio (1996) propõe um re-pensamento da psicanálise à luz da reflexão epistemológica, com o reconhecimento “da relatividade do seu tempo histórico” e da interdisciplinaridade como futuro possível para as ciências. Isto significa, entre outras coisas, no nível epistemológico, o abandono de “um enfoque linear, unidirecional, tipo causa-efeito” (p. 45) oriundo das ciências naturais, em favor de perspectiva de multicausalidade e retroalimentação; e, no nível técnico, a revisão dos pressupostos rígidos quanto ao *setting* terapêutico e a função do analista...¹³

¹¹ O leitor poderá identificar aqui a sombra teórica de Kohut: a passagem da culpa (conflito) à insegurança ontológica (déficit).

¹² Isto, dito no jargão psicanalítico: “Do ponto de vista terapêutico podemos dizer que o paciente em transferência de déficit é uma pessoa com necessidade de um objeto capaz de prover as condições próprias para a correção de representações distorcidas de objeto e de internalização de funções de objeto. Isso é pré-condição para uma que posterior diferenciação estrutural possa ocorrer” (Killingmo, 1989, sem referência de página)

¹³ A propósito da atual onda de descrédito em relação à psicanálise e às terapias psicanalíticas, em favor da terapia cognitivo-comportamental (supostamente baseada em maiores “evidências médicas”), ver o recente artigo de Fonagy (2003)

2.2.2. PSICOLOGIA E TERAPIAS “PÓS-MODERNAS”

Não presumo que vocês sejam como eu os represento. Já afirmei que vocês não são nem sequer aquele um que se representam a si mesmos, mas muitos ao mesmo tempo, segundo todas as suas possibilidades de ser e os casos e as relações e as circunstâncias.

Luigi Pirandello (2001).

A psicologia não está alheia ao movimento de renovação dos paradigmas da ciência e da cultura nesta virada de séculos, dando margem ao surgimento de novos modelos teóricos e técnicos para as práticas terapêuticas, que vêm sendo denominados genericamente de “terapias pós-modernas”. Estes modelos baseiam-se genericamente na compreensão de que o conhecimento *sobre o* sujeito não está dissociado do conhecimento *do* sujeito; ou seja, que é impossível separar aquilo que é conhecido – incluindo-se aí a noção de *self* – daquele que conhece (Soar Filho, 1997).

O *construcionismo social* (Gergen, 1999) afirma que a realidade só pode ser entendida a partir da diversidade histórica e cultural dos discursos sociais. A psicologia pós-moderna, segundo Gergen (1992), opera uma ruptura em relação às premissas epistemológicas da ciência tradicional: a confiança no método empírico, o estabelecimento de domínios especializados de estudo, e a ambição de se estabelecer uma lógica única para todos os empreendimentos científicos.

Assim como ocorre em outras ciências humanas e sociais, na psicologia contemporânea o interesse pela busca de verdades universais e objetivas dá lugar a uma perspectiva mais fragmentária do mundo, e à idéia de que a linguagem não apenas copia o mundo, mas o *constitui* da forma como o conhecemos. As narrativas são matéria-prima para a compreensão *das* realidades, assim como para a intervenção *sobre* as realidades. O psicólogo pós-moderno

não está preocupado com a verdade última dos fenômenos observáveis, e nem acredita na possibilidade de uma observação passiva e neutra de fenômenos. Ele está atento às múltiplas versões através das quais os eventos são relatados e, no caso da psicologia clínica, nas possíveis novas versões que possam ser reconstruídas sobre eles.

O pensamento pós-moderno, como sintetiza Kvale (1992), enfatiza o fato de que todo ser humano está enraizado em situações históricas e culturais específicas. O foco das investigações pós-modernas está nas articulações existentes no interior de um contexto local, na construção social da realidade, e no próprio *self* como uma rede de relações, não como uma entidade reificada e individualizada, a ser desvendada pelos métodos de uma arqueologia da mente. O conhecimento prático, como aquele produzido pela área clínica, articula-se com as demandas da cultura contemporânea, dando respostas a problemas da vida cotidiana. Kvale inclui as *terapias sistêmicas*, ao lado das *avaliações de sistemas* e das *pesquisas qualitativas*, como expressões dessa tendência pragmática da psicologia pós-moderna. Nas terapias sistêmicas, afirma este autor, “o termo mesmo ‘psicoterapia’ parece ser inadequado, uma vez que os terapeutas não buscam curar uma ‘psique’ interior, mas trabalham com linguagem e, como mestres de conversação, curam com palavras” (p. 49).¹⁴

A *interdisciplinaridade* é uma consequência direta da impossibilidade de um único modelo dar conta da complexidade dos fatos, da fragmentaridade do conhecimento, das diferentes construções sobre a realidade e da busca de melhores resultados através da integração de recursos. Este traço é caracterizado pelo diálogo cada vez mais aberto entre a psicologia e a antropologia, a lingüística, as ciências biológicas, e mesmo as ciências mais “duras”, como a física.

* * *

A noção de terapias pós-modernas está intimamente conectada à metáfora da vida – e do *self* – como um texto. As histórias de vida e as descrições dos fatos são entendidos como

¹⁴ Além disto, no contexto do pós-modernismo existe a tendência a não mais se estabelecer uma clivagem rígida entre o que é terapia “individual”, “conjugal”, ou “familiar”. Trata-se, em todos os casos, de sistemas humanos, cujos membros podem estar ou não fisicamente presentes às sessões. Esta é uma das razões pelas, ao longo do texto, uso em vários momentos a expressão “terapias psicológicas”, ou simplesmente “terapias”, ao invés de “psicoterapias”.

narrativas, como formas particulares de organizar as seqüências de eventos vitais. Ao contrário das terapias “modernas”, entretanto, as versões dos terapeutas não são consideradas mais verdadeiras, nem mais objetivas do que aquelas dos clientes. Entende-se que as opiniões e teorias do terapeuta são tão culturalmente determinadas quanto às do paciente, e o processo terapêutico busca, mais do que a substituição de uma versão por outra mais verdadeira, a co-construção de uma versão menos patologizante sobre os problemas. A terapia é compreendida, portanto, como um *processo de negociação de significados*, no qual o terapeuta participa ao propiciar elementos para uma mudança nos quadros de referência, mais do que nos conteúdos, sobre os quais os pacientes constroem suas narrativas.

Em nossos dias, como afirmam Omer e Alon (1997), a identidade entre ciência e terapia tem sido profundamente abalada, e com ela o sonho positivista de objetividade e neutralidade: “a suposta descoberta de um passado esquecido, da mente oculta, e do verdadeiro *self* tem sido substituída pela *construção* de uma nova realidade, não necessariamente menos tendenciosa do que aquela que foi descartada” (p. 232).

“Por que é a narrativa crucial para psicoterapia?”, perguntam-se Omer e Alon (1997). A resposta que fornecem bem sintetiza o sentido básico das terapias centradas na construção de novas narrativas:

Porque nossos clientes nos procuram com poderosas histórias sobre si mesmos, caracterizadas por auto-descrições desoladoras, tramas inexoráveis, temas estreitos, e significados desmoralizantes. Como podemos competir com tais histórias, não apenas bem ensaiadas mas também ancoradas em montanhas de evidências seletivamente negativas – histórias tão persuasivas que o cliente não as enxerga como histórias, mas como fatias de vida? Temos que construir, conjuntamente com o cliente, histórias que não sejam menos atrativas. Temos que jogar com descrição contra descrição, trama contra trama, tema contra tema, e significado contra significado. Não funcionará, entretanto, simplesmente escrever uma nova história em oposição à antiga. Para termos sucesso, a nova história deve ser suficientemente próxima à experiência do cliente de forma que possa encará-la como *sua* história; por outro lado, deve ser suficientemente diferente da antiga história, de forma a permitir que novos significados e opções possam ser percebidos (Omer e Alon, 1997, p. ix e x).

Buscar novas interpretações para antigos problemas, construir novas narrativas, ampliar as descrições, explorar novos caminhos: estas são algumas das formas de se descrever o que se tem denominado de terapias pós-modernas, construcionistas ou narrativas. O vocabulário das terapias pós-modernas não deixa escapar a íntima vinculação entre a perspectiva construcionista e a reflexividade contemporânea de que nos fala Giddens, assim como com a noção de *self* como narrativa biográfica.

Enfim, podemos sintetizar três características mais ou menos comuns aos vários modelos de terapias pós-modernas (construcionistas ou narrativas):

(1) *O desaparecimento do terapeuta enquanto detentor de verdades e de um saber “objetivo” sobre o cliente*: a verdade (sobre o *self*, os sintomas, os comportamentos e as histórias) deixa de ser pensada como objetivamente existente e passa a ser um atributo das narrativas. O terapeuta deixa igualmente de ser o depositário de uma teoria “verdadeira” sobre os eventos, e passa a ser um co-construtor de versões, um expert apenas na arte de perguntar, de conduzir conversações e de introduzir elementos novos em velhas narrativas. A noção de *patologia* está, no contexto das novas terapias, associada à de *estereotipia*: o papel do terapeuta não é outro senão contribuir para a ruptura das estereotipias e para a exploração de diferentes formas de relacionamento, de novas descrições dos problemas e de potencialidades esquecidas ou latentes do *self*.

(2) *A multiplicidade de modalidades e técnicas terapêuticas*: o terapeuta sempre trabalha com sistemas ou com culturas. As possibilidades trazidas por esta visão são enormes na medida em que familiares ou amigos podem ser incluídos em terapias individuais; subsistemas podem ser trabalhados em separado ou em conjunto, em diferentes momentos; e diferentes técnicas podem ser combinadas na terapia. Além disso, são praticamente ilimitados os recursos técnicos utilizáveis no processo terapêutico, que incluem o uso de metáforas, o registro das sessões em vídeo e em fitas cassete, os contos terapêuticos, a participação de uma “equipe reflexiva” ou do “coro grego”, a prescrição de rituais e tarefas terapêuticas, a elaboração de diários, e a redação de cartas.¹⁵

(3) *O olhar dirigido ao futuro mais do que ao passado*, às mudanças, mais do que às resistências, às potencialidades do sujeito, mais do que às suas limitações. Tais modelos, por

fim, compartilham uma visão otimista sobre o ser humano e sobre suas possibilidades de superação dos problemas.

Essa perspectiva não é de todo incompatível com o pensamento psicanalítico, ao contrário do afirmam os “terapeutas pós-modernos” e do que possam pensar os próprios psicanalistas. Está aí Fiorini a nos dizer isto (é o que penso que ele nos diz!). Não, desde que se entenda a psicanálise como *um* discurso, que tem validade heurística e pragmática específicas, e não como *a* verdade definitiva sobre a condição humana. Trata-se, muito mais do que isto, de aprender uma nova atitude frente ao processo terapêutico, ao saber especializado, e aos temas da autoridade e da hierarquia na relação terapêutica. Mas este *não* é o tema deste trabalho...

Enfim, como afirma Ciurana (1999), a propósito do tema da identidade contemporânea, enfrentar problemas novos com velhas mentalidades pode não apenas ser inútil como pernicioso. E acrescenta:

O tema da identidade é um exemplo de uma problemática que está aí, da qual não se pode fugir, e que ao mesmo tempo se costuma pensar com critérios ontológicos e epistemológicos muito deficientes. Trata-se de critérios ontologicamente substancialistas e epistemologicamente reducionistas (p. 5)

Os critérios ontológicos e epistemológicos com que eu trato deste tema são objeto de discussão no próximo capítulo.

¹⁵ O leitor interessado encontrará um panorama relativamente extenso das técnicas terapêuticas utilizadas em terapia familiar e em terapias breves, muitas das quais a partir de uma óptica pós-moderna, em Nelson e Trepper (1993), e Zeig e Gilligan (1994).

3. EPISTEMOLOGIA & MÉTODO

3.1. BASES EPISTEMOLÓGICAS

Houvesse fora de nós, externa a vocês e a mim, uma senhora realidade minha e uma senhora realidade sua, digo, em si mesma, igual e imutável! Mas não há. Há em mim e para mim uma realidade minha, aquela que eu me dou; e uma realidade sua e de vocês, para vocês, aquela que vocês se dão – as quais nunca serão as mesmas, nem para vocês nem para mim.

Luigi Pirandello (2001).

Entre as dramáticas mudanças ocorridas a partir do Renascimento europeu, que viriam a caracterizar a Era Moderna, a revolução científica ocupa o lugar de fonte irradiadora de uma onda que viria a abalar todos os pilares estáveis da Idade Média. Galileu ao dar seguimento à revolução paradigmática inaugurada por Copérnico, rompeu com a prática acadêmica que consagrava o pensamento aristotélico como modelo e limite para a observação dos fenômenos e sua argumentação. A partir dele, os cientistas deveriam levar em conta somente as qualidades objetivamente mensuráveis da natureza (tamanho, forma, número, peso, movimento) e o experimento quantitativo deveria ter o sentido de teste final das hipóteses.

O pressuposto epistemológico fundamental que viria a se tornar guia para toda a atividade científica, e fonte das novas regras metodológicas, está traduzido na afirmação de Galileu de que “o livro da natureza está escrito em caracteres geométricos”, e que as idéias matemáticas são aquelas que organizam a observação e a experimentação. Desta afirmação derivam outros dois axiomas: o de que o único conhecimento válido é aquele que pode ser quantificável; e o de que o método científico se assenta na simplificação da complexidade. Edgar Morin (1997) denomina precisamente de “paradigma da simplificação” a esse modelo operacional da ciência tradicional, que para controlar e dominar a realidade, ou separa o que está ligado (disjunção), ou unifica o que é diverso (redução).

Se Descartes já havia desenvolvido a metáfora mecanicista do universo e as bases do método dedutivo, Newton teve o mérito de integrar à filosofia mecanicista cartesiana as leis

dos movimentos planetários de Kepler e as leis do movimento terrestre de Galileu, numa teoria abrangente. Com isto deu origem a uma cosmologia newtoniano-cartesiana, operando uma síntese prática do empirismo dedutivo de Bacon (ao qual vieram a se agregar os empirismos de Berkeley, Locke e Hume) e do racionalismo matemático dedutivo de Descartes, levando à plenitude o método científico iniciado por Galileu (Tarnas, 1991).

A racionalidade da ciência moderna, que se constituiu a partir da revolução científica do século XVI, desenvolveu-se nos séculos seguintes tendo como modelo fundamental as ciências naturais. Essa racionalidade somente viria a se estender plenamente às ciências sociais emergentes no século XIX. Bacon, Vico e Montesquieu são aqueles que primeiro propuseram a idéia de que, assim como era possível descobrir as leis da natureza, deveria ser possível também desvendar leis que governam deterministicamente a evolução das sociedades e tornam possível prever os resultados das ações coletivas. Nas palavras de Boaventura Santos:

A consciência filosófica da ciência moderna, que tivera no racionalismo cartesiano e no empirismo baconiano as suas primeiras formulações, veio a condensar-se no positivismo oitocentista. Dado que, segundo este, só há duas formas de conhecimento científico – as disciplinas formais da lógica e da matemática e as ciências empíricas segundo o modelo mecanicista das ciências naturais – as ciências sociais nasceram para ser empíricas (Santos, 2002, p. 18 e 19).

Entretanto, tal projeto nunca viria a se revelar fácil ou de todo possível. Duas vertentes passaram a disputar a modalidade de apropriação daquele modelo. A primeira delas assumiu todos os princípios epistemológicos das ciências naturais e propondo, portanto, o desenvolvimento de uma “física social”. Nesta perspectiva, reificam-se os fatos sociais, que são reduzidos a suas expressões observáveis e quantificáveis, como pretendia Durkheim. A segunda, da qual Max Weber foi representante, reivindicou a formulação de um estatuto epistemológico e metodológico próprio, argumentando que a transposição de um modelo a outro seria impossível, e reconhecendo ser a ação humana radicalmente subjetiva, de tal sorte que não pode ser explicada apenas por suas manifestações exteriores. Para dar conta dos fenômenos humanos e sociais haveria, portanto, a necessidade de critérios epistemológicos e de métodos diferentes: surge aí a oposição entre os métodos *quantitativo* e *qualitativo*, e entre

os modelos *explicativo* e *compreensivo* (Santos, 2002).¹ Ainda que esta segunda concepção configure uma postura antipositivista, ela compartilha com a primeira a manutenção de uma dicotomia fundamental entre a “natureza” e o “ser humano”, com todas as demais implicações: natureza *versus* cultura, animalidade *versus* humanidade, etc. Ambas, portanto, são tributárias de uma mesma fonte, e pertencem ao mesmo paradigma da ciência moderna.

A modernidade, portanto, caracterizou-se pela expectativa de que o conhecimento científico pudesse fornecer um retrato “verdadeiro” do ser humano, daquilo que nele é universal, e das leis básicas que governam a sua vida, tanto do ponto de vista biológico quanto sociológico. Em contrapartida, na contemporaneidade, vimo-nos confrontados com a idéia de multiplicidade de discursos, com a convivência de diferentes recortes – ou construções – da realidade, sujeitas à validação a partir de suas lógicas internas e não a partir de um parâmetro externo e universal. Em outras palavras, a noção de objetividade cede espaço ao conceito de intersubjetividade, ou controle intersubjetivo do saber.

* * *

A crise do paradigma dominante vem acompanhada de reflexões epistemológicas que partem do interior da própria ciência, da filosofia do conhecimento, e da confluência de aportes interdisciplinares que estabelecem nexos relacionais entre poder, cultura, tecnologia e produção do conhecimento, todas conduzindo à ruptura com os sentidos dados tradicionalmente ao nome “ciência”. Fala-se da emergência de um novo paradigma da ciência, cujas múltiplas formulações encontram-se sintetizadas nos conceitos de “ciência pós-moderna” (Santos, 2002), “paradigma da complexidade” (Morin, 1997), ou “ciência novo-paradigmática” (Vasconcellos, 2002).

Segundo Santos (1989), o paradigma moderno da ciência valoriza o conhecimento científico como única forma válida de saber, está centrado na busca de verdades universais, e dissocia o senso comum do conhecimento especializado. Ao valorizar a especialização do conhecimento, cria uma relação simbiótica entre saber e poder, e afasta-se dos outros discursos circulantes na sociedade, desqualificando outras versões da realidade, e negando-

¹ Para uma compreensão mais detalhada da histórica divisão entre “ciências do espírito e da natureza”, ver a clássica obra de Dilthey (1883), na qual esta divisão é primeiramente proposta.

lhes a competência que de fato possuem para a resolução de problemas da vida cotidiana. Ao operar através da disjunção, da segmentação e da redução do conhecimento, esse paradigma conforma um pensamento simplificador. Orienta-se por uma racionalidade formal e instrumental, que despreza o que há de caótico, desorganizado e imprevisível na realidade.

Uma ciência da complexidade busca recompor o que o pensamento simplificador desmembrou, localizando os fenômenos em suas redes de causalidade e em seus contextos de produção. O pensamento complexo, nas palavras de Morin (1997),

rechaça as conseqüências mutilantes, reducionistas, unidimensionalizantes e finalmente cegadoras de uma simplificação que se toma por reflexo daquilo que possa haver de real na realidade. [...] De tal sorte que o pensamento complexo é animado por uma tensão permanente entre a aspiração a um saber não parcelado, não dividido, não reducionista, e o reconhecimento do que é inacabado e incompleto em todo conhecimento” (p. 22 e 23).

Morin (1999) afirma que a ciência deve ser concebida como um conjunto de empreendimentos complementares (ainda que eventualmente estejam em conflito), no qual estão conjugados o *empirismo*, o *racionalismo*, a *verificação* e *imaginação*. A ciência precisa ser pensada como uma ciência que se autoproduz, que está condicionada historicamente, e cuja autonomia depende do processo de regeneração permanente e de revisão crítica dos dogmatismos e da hiperespecialização.

A noção de complexidade aplicada ao ser humano leva à superação das clássicas dissociações entre cultura e natureza, a partir da compreensão de que o ser humano apresenta a específica contingência de ser *cultural por natureza*. A compreensão dessa *unitas multiplex* deve ser buscada não nas dicotomias, mas nos seus circuitos constitutivos: *cérebro-mente-cultura*; *razão-afeto-pulsão*; e *indivíduo-sociedade-espécie*. A lógica *disjuntiva* e as práticas disciplinares características da ciência tradicional devem, portanto, ser substituídas por lógica *aditiva* e por práticas transdisciplinares (Morin, 2000, 2001).² Já não estaremos diante do

² É possível que a noção de “pensamento complexo” e os empreendimentos transdisciplinares nela inspirados, em certa medida, venham a substituir a expectativa sobre o marxismo que Sartre (1984) expressou em *Questão de Método*, como uma base epistemológica que permitisse a “totalização” dos saberes sobre o homem, unificando as várias ciências que o investigam.

conhecido problema de saber se o que vemos é *ou* um cálice *ou* duas faces quando entendermos que se trata *tanto* de um cálice *como* de duas faces...

Como parte da revolução paradigmática que se encontra em curso, os modelos de causalidade linear dão lugar a modelos de causalidade circular ou de retroalimentação, e a lógica disjuntiva, que segrega o objetos do conhecimento das redes mais amplas de interação, cede lugar a um modo contextualizante ou sistêmico de pensar, que opera restaurando as conexões entre as partes e o todo. Esses pressupostos estão no centro do que Vasconcellos (2002) denomina de “pensamento sistêmico”, não como designação de uma vertente teórica específica, mas no sentido de um novo paradigma da ciência.³

Para esta autora, são três os eixos transicionais da ciência tradicional para a ciência novo-paradigmática, que constituem as novas dimensões epistemológicas do conhecimento na contemporaneidade. Ela distingue os avanços:

(1) Do pressuposto da *simplicidade* para o pressuposto da *complexidade*: o reconhecimento de que a simplificação obscurece as inter-relações de fato existentes entre todos os fenômenos do universo e de que é imprescindível ver e lidar com a complexidade do mundo em todos os seus níveis. Daí decorrem, entre outras, uma atitude de contextualização dos fenômenos e o reconhecimento da causalidade recursiva.

(2) Do pressuposto da *estabilidade* para o pressuposto da *instabilidade* do mundo: o reconhecimento de que “o mundo está em processo de tornar-se”. Daí decorre necessariamente a consideração da indeterminação, com a conseqüente imprevisibilidade de alguns fenômenos, e da sua irreversibilidade, com a conseqüente incontrollabilidade desses fenômenos.

(3) Do pressuposto da *objetividade* para o pressuposto da *intersubjetividade* na constituição do conhecimento do mundo: o reconhecimento de que “não existe uma realidade independente do observador” e de que o conhecimento científico do mundo e a construção do mundo é construção social, em espaços consensuais, por diferentes sujeitos/observadores. Como conseqüência, o cientista coloca a objetividade entre parênteses e trabalha admitindo autenticamente o *multi-versa*: versões da realidade, em deferentes domínios lingüísticos de explicações (Vasconcellos, 2002)

³ Ver também, a este respeito, Capra (1996, 2000).

As formas tradicionais de produção e organização do conhecimento científico, originárias das ciências físicas e baseadas na compartimentação disciplinar deverão ceder lugar aos novos fundamentos que caracterizam um “paradigma emergente” da ciência, entre os quais se destacam a natureza inter e transdisciplinar das investigações e a superação da histórica distinção entre ciências naturais e ciências sociais. Há inclusive quem afirme que a síntese delas resultante tem como pólo catalisador as ciências sociais e levará ao desaparecimento também da distinção entre conhecimento científico e conhecimento vulgar (Santos, 2002).

* * *

No interior do campo das ciências humanas surge um conjunto de reflexões sobre as origens do conhecimento dito científico, sua validade e seus modos de apropriação, que podem ser agrupadas sob as denominações de “pensamento pós-moderno” e de “construcionismo social” (Soar Filho, 1998).

Entenda-se por pensamento pós-moderno as novas formas de conceber as relações entre os *discursos* e os *objetos* que estão articuladas com as mudanças mais amplas nos modelos culturais da segunda metade deste século, sobretudo no campo das ciências humanas e sociais. Ele está claramente definido por Kvale (1992):

O *pensamento pós-moderno* substitui a concepção de uma realidade independente do observador pela noção de que é a linguagem que de fato constitui as estruturas de uma realidade social em perspectiva. A dicotomia moderna entre uma realidade objetiva, distinta das imagens subjetivas, está sendo abandonada e substituída pela hiperrealidade de signos auto-referenciados. Há uma crítica da busca modernista por formas fundamentais e da crença no progresso linear através da acumulação do conhecimento. A dicotomia entre leis sociais universais e o *self* individual é substituída pela interação de redes locais. O pensamento pós-moderno envolveu uma expansão da razão, foi além dos domínios cognitivos e científicos para permear da mesma maneira aqueles da ética e da estética; analisou o nexos entre poder e saber, e em particular a desindividualização do poder em estruturas anônimas (p. 2).

Como já vimos, na modernidade a ciência tem como eixos epistemológicos a confiança no método empírico, o estabelecimento de domínios especializados de estudo e a ambição de se estabelecer uma lógica única para todos os empreendimentos científicos. Esses pressupostos estão relacionados à busca do conhecimento objetivo do mundo e à crença na possibilidade de prever e manipular os eventos naturais e sociais.

Segundo Gergen (1992), as principais mudanças que marcam a passagem da modernidade para a pós-modernidade nas ciências são (a) *o desaparecimento do objeto básico* de cada disciplina, uma vez que o cientista pós-moderno entende que o objeto é uma construção lingüística, e que toda reificação do discurso está sujeita às amarras ideológicas e morais que permeiam os processos sociais de negociação de significados; (b) *a passagem das propriedades universais à reflexão contextual*, sugerindo investigações que estejam interessadas na compreensão auto-reflexiva das circunstâncias históricas e culturais em que são realizadas, e nos aspectos singulares e locais dos seus objetos; (c) *a marginalização do método*, ou seja, a descrença na possibilidade de se atingir a verdade através do método empírico e de que tal método pode ser impessoal e universal; (d) *o fim da crença no caráter progressivo da pesquisa*, que dá lugar a um entendimento de que, como sugeriu Kuhn (1962), para além de acrescentar novos conhecimentos, o que a ciência faz é mudar o ponto de vista sobre o mundo.

Em resumo, o interesse moderno pela busca de verdades universais e objetivas dá lugar a uma perspectiva mais fragmentária do mundo e à idéia de que a linguagem não apenas copia o mundo, mas o *constitui* da forma como o conhecemos. As narrativas são matéria-prima para a permanente re-construção das realidades socialmente compartilhadas. O psicólogo pós-moderno, por exemplo, não está preocupado com a verdade última dos fenômenos observáveis e nem acredita na possibilidade de uma observação passiva e neutra dos fenômenos. Ele está atento às múltiplas versões através das quais os eventos são relatados e nas possíveis novas versões que possam ser construídas sobre eles.

O pensamento pós-moderno, como sintetiza Kvale (1992), enfatiza o fato de que todo ser humano está enraizado em situações históricas e culturais específicas. O foco das investigações pós-modernas está nas articulações existentes no interior de um contexto local, na construção social da realidade, e no próprio *self* como uma rede de relações, e não como uma entidade reificada e individualizada a ser desvendada pelos métodos de uma arqueologia

da mente. A interdisciplinaridade, como conseqüência direta da impossibilidade de um único modelo dar conta da complexidade da realidade, da fragmentaridade do conhecimento, das diferentes construções sobre a realidade, é caracterizada pelo diálogo cada vez mais aberto entre a psicologia e a antropologia, a lingüística, as ciências biológicas em geral e as neurociências em particular, e mesmo as ciências mais “duras”, como a física.⁴

O construcionismo social é uma consciência compartilhada, uma perspectiva epistemológica que reúne contribuições de diferentes campos das ciências humanas e sociais, denominadas sob diferentes perspectivas de “pós-empiricistas”, “pós-estruturalistas”, “não-fundacionalistas” e “pós-modernas” (Gergen, 1994, 1999). Entre suas fontes estão o pensamento do “segundo” Wittgenstein, a sociologia do conhecimento de Berger e Luckmann, a lingüística de Bakhtin, a história da ciência de Kuhn, o desconstrucionismo francês de Foucault e Derrida, o movimento feminista e de outras minorias sociais, além do campo da terapia familiar, em suas vertentes construtivistas e construcionistas.

Além de colocar em xeque as bases epistemológicas do conhecimento positivista-empirista, juntamente com o pressuposto de uma realidade “existente na natureza”, passível de ser apreendida de forma direta e descontextualizada, o construcionismo reconhece que os termos com os quais compreendemos o mundo são artefatos sociais, de tal forma que existem importantes variações históricas e culturais dos conceitos utilizados nessa compreensão (entre os quais ocupa um lugar importante o constructo *self*). Mais importante do que isto, assume que as formas como são descritos os fenômenos sociais *são em si mesmas formas de ação social*. Assim, a permanência ou predominância de uma determinada versão ao longo do tempo não é determinada fundamentalmente por sua validade empírica (ou seja, por sua suposta veracidade), mas sim por fatores relacionados aos próprios processos sociais.

O construcionismo social quer romper com o dualismo metafísico intrínseco às epistemologias modernas que partem das dissociações cartesianas entre o *sujeito* e o *objeto* do conhecimento, e entre *mente* e *matéria*, que estão no centro do debate epistemológico *racionalismo* versus *empirismo*. A superação dessa dicotomia passa pela emergência uma *epistemologia social*, a qual já não localiza o conhecimento no interior da mente individual, mas o entende como inerente aos padrões de relacionamento social. (Gergen, 1994, 1999)

⁴ Ver, como exemplo desses esforços, o trabalho de Zohar (1990), *The quantum self*.

* * *

Como afirma Boaventura Santos (2002), o novo paradigma da ciência resulta numa nova revolução científica, estruturalmente diferente daquela que ocorreu no século XIV. É deste ponto de partida que este autor expõe quatro teses sobre esta revolução no conhecimento, que darão sustentação epistemológica e metodológica à presente investigação, sendo retomadas na próxima seção, dedicada à metodologia: (1) todo conhecimento científico-natural é científico-social; (2) todo conhecimento é local e total; (3) todo conhecimento é autoconhecimento; (4) todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum.

3.2. QUESTÃO DE MÉTODOS

Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta.

Boaventura de Sousa Santos (2002).

A seção anterior tratou de duas premissas epistemológicas que definem o lugar desde onde falo, e que devem ser aqui explicitadas: a primeira refere-se ao *caráter fragmentário de todo conhecimento*, a ser superado por um novo modelo de ciência que pense a reintegração das partes, as relações contextuais, e as redes de causalidade. A segunda, à noção de *construção social do conhecimento* e ao reconhecimento de que se torna cada vez mais difícil falar-se de “objetividade”, senão que de “intersubjetividade”.

É sobre essa base conceitual que tentarei justificar os fins e os meios desta investigação, desenhada com o objetivo de utilizar diferentes perspectivas teóricas sobre o *self* contemporâneo num estudo de caso. Nos discursos dos “sujeitos” estudados buscarei os traços particulares e locais dos dilemas contemporâneos do *self*, com o objetivo de refletir sobre as motivações que os participantes tiveram para buscar ajuda profissional; se tais motivações

estão associadas aos dilemas do *self* na sociedade contemporânea tal como expressos nos referenciais teóricos utilizados; e, secundariamente, para avaliar a validade pragmática destes referenciais para a compreensão da condição humana no contexto local da pesquisa.

A presente investigação tem duas vertentes complementares. A primeira, de natureza *teórica*, busca dar conta de entender a sociedade contemporânea e globalizada como contexto para os conceitos de identidade e *self*. São tomadas contribuições consideradas relevantes em vários campos das ciências humanas e, secundariamente, das ciências biológicas, de estudos inter e transdisciplinares e, por fim, da filosofia. Como um empreendimento interdisciplinar, entretanto, não se propõe a dar voz a cada uma delas para que falem em sucessão, até que nos ponham a dormir, mas sim a *criar uma oportunidade para que dialoguem*. Esta pesquisa não está interessada em separar as teorias, em classificar os conceitos, em localizar precisamente os distintos pontos de vista; está interessada em buscar, no interstício dos discursos, na sobreposição dos focos, a precária imagem de um ser humano em busca de si próprio, num mundo em permanente mutação.

Em sua vertente *empírica*, esta investigação se identifica, a partir das limitadas classificações em uso, com o que se convencionou designar como um estudo de natureza *qualitativa*. Numa abordagem semelhante àquela utilizada por Boris (2002) em seu estudo sobre a construção da subjetividade masculina, foram utilizadas entrevistas semi-estruturadas, através das quais procurei colher depoimentos que indicassem caminhos para a resposta à pergunta central desta pesquisa.⁵ A matéria prima a partir da qual tentei responder às indagações iniciais foi extraída dos discursos de clientes da minha própria clínica psicoterápica.

A definição do meu universo de pesquisa foi guiada pelos mesmos motivos já descritos por Boris (2002) em seu trabalho, embora, à diferença deste, foram entrevistadas pessoas de ambos os sexos, e não ex-pacientes, mas pacientes atualmente em terapia. Assim como na pesquisa deste autor, foram convidados a participar da pesquisa pessoas “que tiveram, por seu próprio processo pessoal, a oportunidade de ter estabelecido comigo uma relação de bem maior intimidade do que quaisquer possíveis entrevistados que eu pudesse conseguir em

⁵ Outra fonte de inspiração metodológica foi o trabalho etnográfico de Gordon Mathews (2002) sobre a cultura global, especialmente quanto à forma de apresentar o material, alternando-o com a discussão teórica.

ambientes outros, e que, potencialmente, estariam menos preocupados com a defesa e a manutenção de sua imagem social” (Boris, 2002, p. 92).

Utilizando esse critério, assim como aquele pesquisador, consegui estabelecer com meus entrevistados um clima de maior confiança e reciprocidade, e, contrariando o que poderia sugerir o senso comum (e mesmo o senso comum acadêmico), ao invés de obter depoimentos enviesados, essa opção proporcionou a oportunidade de obter depoimentos mais profundos e próximos à intimidade dos entrevistados.

* * *

É possível que o leitor estranhe o desenho da pesquisa aqui delineado, e terá razões para tanto. Qual a validade do método proposto para a compreensão de processos sociais mais amplos, sobretudo utilizando-se uma “amostragem” tão reduzida? Quais os graus de neutralidade e objetividade de um estudo realizado nestes termos? Tal desconforto advém do fato de que termos como “empírico”, “qualitativo”, “estudo de caso” e “método clínico” são todos derivados das tradicionais dicotomias entre conhecimento científico e senso comum, entre ciências da natureza e do homem, entre pesquisas quantitativas e qualitativas, e entre o observador e o observado; todas elas insuficientes ou inconsistentes para se pensar em termos interdisciplinares.

Em substituição a esses conceitos, Kenneth Gergen (1999) propõe que se pense em novas formas de exploração da vida contemporânea, entre as quais descreve vários exemplos de *investigações baseadas em narrativas*, a partir de depoimentos pessoais, estudo de autobiografias, histórias familiares, diários, cartas, etc.; de modalidades de *pesquisa-ação*, que rompem com os pressupostos de neutralidade e incentivam a inserção ativa e participativa do pesquisador na realidade estudada; e de *investigações colaborativas*, talvez a melhor denominação para a presente investigação.

Numa pesquisa colaborativa o investigador se une aos sujeitos com objetivos comuns, de forma a permitir que estes participem nos direcionamentos do estudo. Entre as possibilidades descritas, Gergen menciona estudos em que terapeutas aliaram-se a seus clientes para escrever trabalhos profissionais sobre determinados problemas e a eficácia, ou ineficácia, da terapia; ou em que pesquisadoras feministas trabalharam com mulheres sobre a

possibilidade de reconstruir os significados das emoções para fins mais produtivos. As entrevistas de pesquisa narrativa envolvem *pessoas* (nem “sujeitos” nem “clientes”), cujas narrativas podem ser sondadas em todos os sentidos.

Melhor do que “sujeito” ou “cliente” é que se fale doravante de *participante* (os alemães chamam de *mitarbeiter*, ou seja, um “companheiro de trabalho”, ou colaborador). A participação pode ser tão ou mais interessante quanto a “espontaneidade”, um conceito baseado nos pressupostos modernistas, especialmente positivistas, de objetividade. Mesmo porque, a rigor, não existe espontaneidade; toda observação é modificada pelo instrumento de observação.⁶

Anthony Giddens (2002), em seu livro dedicado às vicissitudes da identidade na sociedade contemporânea, que será extensivamente mencionado neste trabalho, descreve uma pesquisa ilustrativa dessas novas perspectivas metodológicas. Trata-se de um estudo bastante reflexivo sobre as mudanças ocorridas nas formas tradicionais de organização familiar, no Vale do Silício, Califórnia, no qual os indivíduos dialogam continuamente com a pesquisadora, participando inclusive da análise das próprias entrevistas e da redação do texto (Stacey, 1990, citada em Giddens, 2002).

* * *

Algumas outras indagações sobre a metodologia desta pesquisa poderão ser melhor respondidas se voltarmos às quatro teses de Boaventura Santos (2002, p. 37-58) já mencionadas ao final da secção anterior, para examiná-las agora mais detalhadamente, tanto na formulação deste autor, quanto naquilo que têm de comum com outros teóricos da ciência.

1. Todo conhecimento científico-natural é científico-social

Há evidências crescentes, surgidas do corpo das ciências naturais, de que as distinções entre orgânico e inorgânico, entre seres vivos e não vivos, e entre humanos e não humanos,

⁶ Agradeço ao Prof. José Antonio Abib por sua valiosa colaboração no esclarecimento deste ponto.

não mais se sustentam na atualidade. Qualidades tidas como inerentes aos seres vivos como a auto-organização e auto-reprodução são hoje atribuídas a sistemas pré-celulares de moléculas. Os conceitos tradicionalmente associados às realidades humanas, de historicidade e de processo, de liberdade e de autodeterminação, são hoje extrapolados para fora deste âmbito e aplicados à matéria.

A física quântica, a teoria geral da relatividade, assim como muitos estudos biológicos, colocam por terra as dicotomias tradicionais decorrentes das dualidades ontológicas cartesianas, como natureza-cultura, vivo-inanimado, mente-corpo, sujeito-objeto. Com elas, é colocada em xeque a dicotomia entre ciências *naturais* e *humanas*, e mais, inverte-se a história, uma vez que agora são aquelas que buscam nestas as metáforas, os métodos, e a racionalidade para dar conta da complexidade da realidade estudada. Nas palavras de Boaventura Santos,

a concepção humanística das ciências sociais enquanto agente catalisador da progressiva fusão das ciências naturais e ciências sociais coloca a pessoa, enquanto autor e sujeito do mundo, no centro do conhecimento, mas, ao contrário das humanidades tradicionais, coloca o que hoje designamos por natureza no centro da pessoa. É pois necessário descobrir categorias de inteligibilidade globais, conceitos quentes que derretam as fronteiras em que a ciência moderna dividiu e encerrou a realidade (Santos, 2002, p. 44 e 45).

Colocar a pessoa, como autor e sujeito do mundo, no centro do conhecimento, e superar a falsa dicotomia entre sujeito e objeto, é o que se propõe ao buscar nas pessoas o reflexo do mundo; é não perder de vista “a expressividade do face a face das pessoas e das coisas onde, no amor ou no ódio, se conquista a competência comunicativa” (Santos, 1989, p. 35). Por outro lado, esta perspectiva justifica a tentativa de se colocar frente a frente, lado a lado, uns sobre os outros, os discursos disciplinares (sejam “naturais” ou “sociais”), como já o fizeram Bateson (1972) e depois Maturana & Varela (1995), na construção de uma biologia do conhecimento e das relações sociais (citados por Capra, 1996, 2002). É neste mesmo sentido que Morin (2000, 2001) fala da diversidade de aspectos que compõem a unidade humana, perpassada pelo trinômio indivíduo-sociedade-espécie.

2. Todo conhecimento é local e total

Santos (2002) defende esta tese a partir da idéia de que “[o] conhecimento disciplinar [...] tende a ser um conhecimento disciplinado” (p. 46), e de que o paradigma dominante, ao ver-se diante das dificuldades criadas pela fragmentação dos saberes, tende a criar novas disciplinas para resolver os problemas produzidos pelas antigas. A fragmentação pós-moderna não é disciplinar, mas temática. A ciência pós-moderna incentiva a migração de conceitos e teorias desenvolvidos localmente para fora de seu contexto de origem; produz um conhecimento “imetódico”, a partir de uma pluralidade de metodologias e da transgressão metodológica; e é caracterizada pela tolerância discursiva.

Esta mesma idéia é ampliada por Kenneth Gergen (1991), ao afirmar que

para muitos acadêmicos, as barreiras disciplinares – as formas estandarizadas de se “fazer” antropologia, economia, psicologia, e assim por diante – perderam suas justificativas fundamentais. O estudioso está livre para combinar e sintetizar de qualquer forma que permita uma comunicação efetiva (p. 113).

Tanto Santos (2002) quanto Gergen (1991) fazem menção ao antropólogo de Princeton, Clifford Geertz (1983), que tem chamado as novas formas de erudição de “gêneros borrados”, expressão com a qual designa a relativa perda dos contornos entre as diversas disciplinas, especificamente dentro das ciências sociais. Uma manifestação deste fenômeno seria a crescente dificuldades para uma clara classificação de autores e obras, como por exemplo Foucault, ao mesmo tempo historiador, filósofo e teórico social.

Uma tendência comum às ciências sociais são as abordagens interpretativas e, neste aspecto, é impossível deixar de ver o que há de comum entre as abordagens interpretativas aplicadas ao campo social e aquelas aplicadas à esfera dos fenômenos psíquicos e relacionais mais imediatos (familiares). Do social ao individual, tudo não passa de um jogo de lentes, de definição da amplitude dos campos observados. Em outro momento (Soar Filho, 2002), trato do que há de comum entre a etnografia e a terapia: a co-construção, do “cientista” (antropólogo, terapeuta), juntamente com seus “sujeitos” (sociedades, clientes), de discursos ou narrativas que estabeleçam um nexo para os padrões de interação humana.

3. *Todo conhecimento é autoconhecimento*

A ruptura com o pressuposto moderno de separação entre *sujeito* e *objeto* do conhecimento vem acompanhada do afrouxamento da vigilância contra as interferências ditas “subjetivas”, de valores culturais e ideológicos, nos empreendimentos de pesquisa. No paradigma emergente a ciência assume cada vez mais seu caráter autobiográfico e auto-referenciável, e reconhece que mais do que descobrir, a ciência *cria* o mundo. Estamos assistindo e operando a passagem de um conhecimento funcional, que nos ensina a sobreviver, para “um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos une pessoalmente ao que estudamos” (Santos, 2002, p. 54); que nos ensine a viver...

Ao lado da atividade científica, compartilhando com esta os pressupostos da neutralidade do observador e objetividade da observação, a atividade clínica é outro contexto de superação do paradigma tradicional. A ruptura com a dicotomia entre *observador* (terapeuta) e *observado* (cliente) aparece em muitos autores que entendem a psicoterapia como co-construção de narrativas. Harlene Anderson (1997), por exemplo, em seu livro *Conversation, language, and possibilities: a postmodern approach to therapy*, apresenta as bases do que ela denomina “abordagem colaborativa” em terapia.

4. *Todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum*

Enquanto a ciência moderna se constituiu na ruptura com o senso comum, considerado superficial e falso, a ciência pós-moderna reconhece no senso comum as virtualidades que lhe foram negadas. Enquanto a ciência moderna realizou o salto qualitativo do senso comum ao conhecimento científico, na ciência pós-moderna o salto qualitativo se dá em sentido inverso.

A ciência pós-moderna, ao sensocomunizar-se, não despreza o conhecimento que produz tecnologia, mas entende que, tal como o conhecimento se deve traduzir em autoconhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida (Santos, 2002, p. 57).

É de um senso comum “esclarecido” que se trata aqui, e da construção de uma ciência “prudente”, no sentido aristotélico de *phronesis*, ou seja, de um saber prático que dá sentido e orientação à existência e cria o hábito de decidir bem (Santos, 1989, p. 41).

* * *

Falou-se, até este momento, indistintamente em “interdisciplinaridade” e “transdisciplinaridade”, sem que se tenha tido a oportunidade de esclarecer estes conceitos, além daqueles que lhe estão associados, de “disciplinaridade” e “multidisciplinaridade”.

O conceito de *disciplinaridade* é inerente ao paradigma moderno das ciências, como já foi exaustivamente afirmado neste capítulo. Os termos *multi* e *pluridisciplinaridade* são usados para designar os estudos sobre um objeto (concebido desde o ponto de vista disciplinar) por várias disciplinas simultaneamente. Neste caso, pode-se compreender um fenômeno religioso, por exemplo, desde os pontos de vista da teologia, da psicologia, da antropologia, da política, etc. Analogamente, as práticas sociais ditas multidisciplinares reúnem profissionais de diferentes formações, que contribuem cada qual com uma leitura e abordagem do objeto da ação, ou do tema de pesquisa. Neste sentido, não há uma ruptura com a racionalidade disjuntiva da ciência tradicional.

A *interdisciplinaridade* refere-se a uma transferência de conhecimentos e de métodos entre duas ou mais disciplinas. Nicolescu (1999) distingue três graus de interdisciplinaridade: (1) um grau de *aplicação*, como os métodos da física nuclear transferidos à medicina e aplicados ao tratamento de câncer; (2) um grau *epistemológico*, como na transferência de métodos da lógica formal para o campo do direito; e (3) um grau de *geração de novas disciplinas*, a partir da transferência interdisciplinar de métodos, como na criação de uma arte informatizada, de uma cosmologia quântica ou (acrescento), mais próximo à nossa realidade, o surgimento da psicopedagogia. Todos estes processos ocorreriam, *ainda*, segundo a lógica da do conhecimento disciplinar e disciplinado.

Por fim, o termo *transdisciplinaridade* deve ser entendido à luz de sua análise etimológica, uma vez que o prefixo *trans* denota a idéia de um conhecimento que *atravessa* as várias disciplinas, que não está em nenhuma delas isoladamente, nem que se transfere de uma à outra, mas que se encontra no interstício e nas sobreposições das disciplinas. A

transdisciplinaridade é a qualidade intrínseca ao pensamento complexo: “a transdisciplinaridade se interessa pela dinâmica gerada pela ação de vários níveis de Realidade ao mesmo tempo” (Nicolescu, 1999).

Edgar Morin (2001) parece não se preocupar com uma tal precisão conceitual, e prefere falar em projetos *inter-poli-transdisciplinares*, caracterizados pelas migrações interdisciplinares de conhecimentos e métodos, e a hibridação dos aportes teóricos e práticos no campo do conhecimento científico:

As ciências humanas se ocupam do homem; mas este é não apenas um ser físico e cultural, como também um ser biológico, e as ciências humanas, de certa maneira, devem ter raízes nas ciências biológicas, que devem ter raízes nas ciências físicas – nenhuma dessas ciências, evidentemente, é redutível uma à outra. Entretanto, as ciências físicas não constituem o último e principal pilar sobre o qual são edificados todos os outros; essas ciências físicas, por mais fundamentais que sejam, também são ciências humanas, no sentido em que surgem em uma história humana e em uma sociedade humana (Morin, 2001, p. 113).

É neste sentido, embora com pretensões muito mais modestas, que foi pensado este trabalho. É neste sentido que falamos de uma noção de ser humano, de pessoa, de sujeito ou de *self* que é, queiramos ou não, inexoravelmente transdisciplinar.

3.3. O MÉTODO EM QUESTÃO

3.3.1. SELEÇÃO

O universo⁷ pesquisado foi minha própria clientela *atual* em psicoterapia. Considerei clientes em psicoterapia aqueles pacientes de minha clínica privada de psiquiatria e psicoterapia que, num determinado momento (agosto de 2004), tivessem comigo sessões regulares, nas quais o foco transcendesse os aspectos clínicos, ou psiquiátricos, do tratamento, para contemplar um processo reflexivo voltado à mudança. O uso ou não de medicações concomitantes não foi critério de seleção; tampouco foi a frequência de sessões, salvo pelo intervalo máximo de duas semanas entre cada sessão (a maioria dos pacientes nesta condição já fez psicoterapia comigo com uma frequência maior de sessões, em algum outro momento do tratamento).

Tabela 1 – Comparação entre o universo da pesquisa e o conjunto de participantes

	Total	Partic.
N	31	10
Sexo masculino	47 %	40 %
Sexo feminino	53 %	60 %
Idade mediana (anos)	44	37
Tempo mediano de tratamento (meses)	24	28

⁷ Estou ciente de estar introduzindo aqui um termo – “universo” – do campo da estatística e das pesquisas quantitativas. Não obstante, faço-o por mera comodidade, uma vez que não terei de dizer “o conjunto dos meus clientes atuais em psicoterapia” a cada vez que quiser me referir a este grupo. O mesmo vale para o termo “amostra”.

O universo inicial de pesquisa ficou constituído por 31 clientes⁸ no momento em que iniciei a seleção dos participantes. O grupo de dez participantes compõe uma “amostra” bastante representativa do universo de meus clientes em terapia regular, quanto às variáveis de sexo, idade e tempo de tratamento (Tabela 1), ainda que não tenha sido objetivo primordial torná-la uma amostra “significativa”, no sentido estatístico.

Tabela 2 – Participantes da pesquisa, distribuídos por idade (anos) e tempo de terapia (em meses)

(em

Cliente	Idade (a)	Tempo (m)
Ana	21	52
Bruno	28	32
Claudia	30	128
Denise	30	19
Eduardo	36	69
Fernando	38	49
Graça	41	24
Heloísa	43	10
Jorge	44	16
Lúcia	53	12
Mediana	37	28

O tempo médio de terapia, tanto do grupo total (quatro anos e cinco meses) quanto dos participantes (três anos e sete meses) pode parecer elevado, como se observa na Tabela 2, onde eles aparecem com os nomes fictícios que serão utilizados ao longo deste relatório. Esse tempo justifica-se pelo fato de haver, em ambos os grupos, alguns clientes que vêm sendo acompanhados psiquiátrica e/ou psicoterapeuticamente por mim há muitos anos (no caso mais extremo, desde 1989), o que elevou a média. Também contribuiu para esse número o fato de

⁸ Optei por denominar de “cliente” o paciente em psicoterapia, em contraposição à expressão “paciente”, que pode ser utilizada tanto no contexto médico quanto psicoterapêutico.

que considereirei como data de início do tratamento a primeira vez que o cliente me procurou, e vários deles passaram por períodos de interrupção, ou períodos de acompanhamento menos intensivo, muitas vezes apenas para a manutenção medicamentosa. No entanto, se, ao invés de utilizarmos a média, buscarmos a mediana desta seqüência (ou seja, o número central do intervalo), minimizamos os desvios gerados pelos valores extremos, obtendo o número aproximado de 24 meses, equivalente a dois anos de tratamento.

Não foram convidados a participar pacientes que apresentassem diagnósticos de transtornos de personalidade que, por definição, implica num frágil senso de identidade pessoal e numa visão comprometida de si mesmo e do mundo, assim como alguns pacientes com diagnósticos de transtorno bipolar de humor, pelas possíveis conseqüências de cíclicas oscilações de estado de ânimo, com seus correlatos cognitivos.⁹ Foram excluídos também os pacientes em fase aguda de tratamento, ou aqueles para quem a mudança de contexto interacional poderia trazer prejuízos ao vínculo psicoterápico.

Tabela 3 – Classes sociais no Brasil, em 2002, conforme a renda saláris mínimos (SM).

em

Classes Sociais	Renda Familiar	Nº de domicílios	Consumo
A e B	mais de 10 SM	19%	52%
C	de 4 a 10 SM	30%	28%
D e E	menos de 4 SM	51%	20%

Fonte: Gazeta Mercantil, fev. 2002.

A composição do grupo levou ainda em consideração a disponibilidade de tempo para as entrevistas e o local de residência dos pacientes (vários deles são moradores de outras cidades). Todos aqueles previamente selecionados foram informados da natureza do trabalho (um estudo sobre a identidade na sociedade contemporânea), embora não de qualquer “hipótese” a ser estudada.

Os participantes são pessoas pertencentes às classes A e B, segundo a classificação do IBGE, ou seja, com renda familiar mensal superior a dez salários mínimos, representando 19% dos lares brasileiros e 56% do consumo do país (Tabela 3). A maioria dos entrevistados enquadra-se no perfil ocupacional do que geralmente definimos como “classe média”: funcionários públicos de carreira, professores universitários, profissionais liberais, pequenos empresários, comerciantes, etc. Apenas dois não possuem graduação em curso superior (excluída Ana, que está em vias de se formar); todos possuem carro, acesso doméstico à Internet (a exceção de Jorge que, no entanto, possui acesso no escritório), e TV a cabo ou por satélite. A maioria lê jornais, revistas e/ou livros, e já viajou em alguma ocasião ao exterior.

3.3.2. ASPECTOS ÉTICOS

Esta investigação foi autorizada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, da Universidade Federal de Santa Catarina, conforme o Parecer Consubstanciado Projeto nº 177/2004 (Anexo A), tendo os seus realizadores (o autor e o orientador) declarado o cumprimento das normas da Resolução CNS 196/96, do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde.

Os convites para participar desta pesquisa foram feitos, inicialmente de maneira informal, geralmente ao final de uma sessão de psicoterapia, ocasião em que foram entregues aos clientes uma cópia escrita do convite (Anexo B) e do Termo de Consentimento Esclarecido (anexo C), para que fossem lidos com tempo, embora a maioria dos convidados já tenha se disponibilizado nesse primeiro momento. À medida que houve a aceitação, foram sendo marcadas as entrevistas, todas realizadas em meu consultório, em hora diferente daquela habitualmente reservada para as sessões regulares de cada cliente.

Os participantes serão apresentados ao final deste capítulo. Além da troca de nomes, foi necessário que mudasse alguns aspectos do perfil pessoal para evitar a sua identificação. Procurei evitar ao máximo qualquer prejuízo à contextualização do depoimento, sempre que

⁹ Não faço menção a outros tipos de psicoses porque não costumo trabalhar em meu consultório com portadores dessas patologias.

necessário substituindo uma profissão por outra semelhante do ponto de vista da formação e do *status* social, ou uma cidade por outra de mesmo porte.

3.3.3. COLETA E ANÁLISE DOS DEPOIMENTOS

As entrevistas, que seguiram um roteiro bastante flexível (descrito na secção seguinte), tiveram uma duração média aproximada de 1¼ hora e foram gravadas em fitas mini-cassete, posteriormente transcritas. Todas as entrevistas foram realizadas no período entre 27 de agosto e 1º de outubro de 2004.

As transcrições das entrevistas foram por mim analisadas, e os depoimentos aqui utilizados foram, em alguns casos, editados com o propósito de servir aos objetivos da pesquisa. A edição realizada resumiu-se à supressão de perguntas e à reunião de várias respostas num depoimento mais longo. Nestes casos as discontinuidades estão claramente assinaladas com reticências entre colchetes, ou por palavras acrescentadas entre colchetes para dar sentido à frase. Sempre que necessário, foi feita uma correção dos erros mais banais do idioma falado, e retiradas interjeições repetitivas (*né, tá, sabe, assim*), sem qualquer prejuízo ao sentido da frase e ao estilo do entrevistado.

Os depoimentos coletados foram utilizados na discussão dos temas centrais deste trabalho, estando distribuídos e discutidos nos próximos capítulos.

3.3.4. INSTRUMENTO DE PESQUISA

O roteiro de entrevista (Anexo D) foi dividido em sete secções, embora, como já afirmei anteriormente, não tenha sido seguido de forma invariável, senão apenas como um lembrete ao entrevistador dos temas a serem abordados em algum momento da entrevista.

As questões sobre os motivos e as motivações para a realização de uma terapia foram divididas: num primeiro bloco de perguntas busquei saber por que procurou ajuda, se

pretendia fazer terapia e por que se manteve em terapia. Optei por iniciar por essas questões para que as respostas não fossem influenciadas pelos temas discutidos em seguida. O tema da terapia retorna ao final da entrevista, no sétimo bloco, quando aproveito para fazer um balanço do processo terapêutico, e para fazer a pergunta central deste estudo: “para que terapia, no mundo em que vivemos?”

O segundo bloco de questões trata da “globalização da experiência”, ou seja, do quanto cada um se sente um tripulante de grande nave Terra; o quanto se interessa ou se sente afetado pelos grandes conflitos internacionais e pelos problemas ecológicos globais. Busquei também avaliar se o entrevistado sente-se influenciado pela adoção expressões culturais, práticas terapêuticas ou religiosas, ou hábitos de consumo estranhos à sua cultura familiar ou local. Enfim, proponho uma reflexão voltada a saber se a cidade de Florianópolis – ou algum extrato de sua população – pode ser considerada uma cidade “globalizada”.

O terceiro bloco refere-se aos dilemas do *self* contemporâneo. Depois de haver perguntado a cada um como se vê no mundo atual, propus uma reflexão sobre “as pessoas em geral”: se as pessoas são menos autênticas, mais influenciadas pelos modelos da mídia; se estão mais (ou menos) consumistas, mais egoístas, mais individualistas e/ou competitivas; como avalia os aspectos morais, como honestidade, solidariedade e respeito ao próximo na sociedade contemporânea; o papel da moda e do consumo em relação à manutenção de um estilo próprio.

No quarto bloco volto a propor questões relacionadas à identidade pessoal, iniciando pelo convite a que o entrevistado se defina, se apresente a quem não o conhece, ou simplesmente responda a pergunta: *quem sou eu?*. Exploro com ele/ela quais aspectos de sua identidade (pessoal, grupal, cultural, etc.) considera mais significativos: o local de nascimento, família de origem, local onde vive, profissão, atividades não profissionais (esportes, *hobbies*, interesses paralelos, etc); e o pertencimento a grupos, tribos urbanas, etnias, partidos políticos, etc.

Na esteira dessas questões, no quinto bloco, avalio a segurança ontológica e a coesão do *self*, segundo a avaliação do próprio entrevistado. Pergunto se se sente e/ou se apresenta da mesma forma como se descreveu em contextos diferentes; se existem sentimentos associados a multiplicidade de identidades; qual o papel do consumo de bens e de cuidados com o corpo para a sua auto-estima.

No sexto bloco busco avaliar aspectos do que é discutido neste trabalho sob a denominação de *reflexividade* da sociedade e do *self*. Pergunto sobre o tipo de ajuda a que recorre para aliviar angústias existenciais, ou outros problemas pessoais; consumo de livros de auto-ajuda; a importância dos especialistas na educação e saúde, moda e consumo.

Por fim, no último bloco, como já mencionei, retorno ao tema da terapia, propondo a avaliação do seu próprio processo terapêutico e do papel da terapia no mundo atual.

Quero ressaltar que esta investigação é, ela própria, fundamentalmente reflexiva (digo “ela própria” já que trata, entre outras coisas, da reflexividade no mundo contemporâneo). Busco, juntamente com meus entrevistados, identificar não apenas seus sentimentos mais primários a respeito do seu modo de estar-no-mundo, mas tento também estabelecer um diálogo que dê margem à expressão de opiniões, de percepções sobre o mundo e as pessoas em geral, e de suas próprias teorias sobre o mundo em que vivemos.

A maneira como cada qual participa desse processo reflexivo é muito variada, desde aqueles que têm uma maior dificuldade de operar com abstrações e generalizações, e que se atém mais à experiência pessoal, até aqueles que, por força da profissão ou de interesse pessoal, engajam-se no nível da discussão teórica dos temas propostos. Não percamos de vista que meu grupo de entrevistados, ou minha amostra, inclui profissionais universitários com pós-graduação, professores universitários (alguns em áreas afins ao tema desta pesquisa) e artistas. As expressões mais intelectualizadas, ao lado daquelas mais intuitivas e vivenciais, não devem ser tomadas como mera intelectualização, nem apenas como uma atitude imitativa que busca a aprovação do terapeuta/entrevistador, embora esta possibilidade não esteja tampouco excluída.

3.3.5. PERFIL DOS ENTREVISTADOS

Alguns dados genéricos referentes ao conjunto de participantes já foram fornecidos acima. Farei aqui um perfil resumido de cada entrevistado, necessário à adequada contextualização de seus discursos.

ANA é a pessoa mais jovem do grupo de entrevistados, com 21 anos de idade e solteira. Estudante de Pedagogia, nasceu em Florianópolis onde sempre viveu em companhia de seus familiares. Nunca viajou ao exterior mas conhece outras regiões do Brasil. Costuma ler freqüentemente, tanto em função dos estudos quanto por iniciativa própria. Veio para tratamento inicialmente por um quadro depressivo bastante grave, mas desde o princípio tinha como objetivo tratar-se também psicoterapeuticamente.

BRUNO, 28 anos, é publicitário e artista plástico. É loquaz e expansivo, o que talvez tenha contribuído para que a sua tenha sido a entrevista mais longa. É solteiro; e vive entre Londrina, no Paraná, onde trabalha durante quatro dias da semana, e Florianópolis, onde, como afirma, “pode ser ele mesmo”. Entre seus interesses “paralelos” estão a cultura *pop*, *trash*, e *kitch*, e os grupos de rock progressivo. Embora tenha passado dois anos fazendo uma pós-graduação no Rio de Janeiro e um ano nos Estados Unidos, conhece também países da Europa e da América Latina. Buscou minha ajuda há quase três anos, devido a sintomas de um transtorno de pânico. Assim que obteve alguma melhora interrompeu o tratamento, tendo retornado há cerca de 8 meses, ocasião em que, além do acompanhamento psiquiátrico, decidiu fazer uma psicoterapia regular.

CLÁUDIA é professora universitária de 30 anos de idade, atualmente realizando um doutoramento em Curitiba. É casada há 5 anos e tem um filho. Natural de uma cidade do interior do estado, vive em Florianópolis desde quando veio fazer seu curso superior. Já viajou a passeio aos Estados Unidos e fez um período de intercâmbio no mesmo país. Logo após se formar, foi professora de ensino profissionalizante. Não costuma ler regularmente jornais, revistas ou livros, salvo aqueles de cunho técnico, voltados às atividades acadêmicas. É a participante da pesquisa que mais tempo encontra-se em terapia comigo, tendo iniciado seu tratamento há cerca de 10 anos, devido a um transtorno de pânico com sintomas depressivos graves associados.

DENISE é uma médica de 30 anos, que se separou recentemente, não tem filhos e atualmente vive só. É natural de Florianópolis, onde sempre viveu à exceção de um período curto em outra capital. Sua vida profissional é bastante estável, e além do trabalho atual, no setor público, já deu aulas. Costuma ler apenas livros espíritas. Já viajou a turismo para os Estados Unidos e Caribe e para outras regiões do Brasil. Veio para terapia conjugal, encaminhada pelo psiquiatra do ex-marido. Este último não quis continuar o tratamento após

algumas sessões, tendo ela optado por continuar em terapia individual.

EDUARDO é promotor de justiça numa cidade do interior. Tem 36 anos de idade, é recentemente casado e não tem filhos. É nascido no interior do Rio Grande do Sul, tendo sua família se mudado para Florianópolis quando era ainda criança. Em função de sua carreira, já mudou inúmeras vezes de cidade, dentro do Estado de Santa Catarina, mas nunca residiu fora do país. No entanto, conhece cerca de treze países, a passeio e a estudos, na Europa, América do Norte e América do Sul. Iniciou sua psicoterapia há cerca de seis anos.

FERNANDO, 38 anos, é professor de História e pianista, separado e pai de dois filhos. Vive com um dos filhos em apartamento próprio. É natural de Florianópolis e nunca viveu fora, embora tenha viajado várias vezes a estudo, tendo estado na Europa, Estados Unidos e países da América do Sul. Buscou inicialmente ajuda psiquiátrica apresentando sintomas agudos de ansiedade, associados a transições no trabalho. Assim como Bruno, após a melhora sintomática, interrompeu o tratamento até reaparecerem os sintomas, quando então voltou a se tratar regularmente.

GRAÇA é uma dona de casa de 41 anos, casada, mãe de dois filhos jovens e um adolescente, nascidos do único casamento. É nascida em São Paulo e, por ser filha de bancário, viveu em várias cidades diferentes. Vive há cerca de 20 anos em Florianópolis, onde já teve um pequeno comércio e também atuou como prestadora de serviços. Tem o segundo grau completo. Chegou a mim encaminhada pela médica de seu filho adolescente, para terapia de casal. Após um período inicial foi-lhe sugerido o início de tratamento psiquiátrico para controlar sintomas depressivos, juntamente com psicoterapia individual.

HELOÍSA tem 43 anos de idade e é juíza de Direito. Nascida no Rio de Janeiro, lá iniciou sua vida profissional, tendo se mudado para Florianópolis há cerca de dez anos, juntamente com o marido e os três filhos do casal. Já realizou um mestrado e tem intensa atividade intelectual. Viajou para o exterior a passeio e a estudos, tendo conhecido países da Europa, e das Américas do Norte e do Sul. É a participante com menor tempo em terapia comigo, tendo me procurado para dar continuidade a uma experiência terapêutica anterior frustrada.

JORGE é um empresário de 44 anos de idade; natural de Florianópolis, onde sempre viveu; atualmente casado e pai de um filho. Não chegou a completar o segundo grau de instrução, embora seja um comerciante bem sucedido. É o único dos entrevistados que não possui Internet em casa, nem sabe como utilizá-la. Já viajou a turismo para fora do país, tendo

conhecido os Estados Unidos, o Caribe, e países da América Latina. Chegou até mim encaminhado pelo cirurgião que fez a sua cirurgia bariátrica (para tratamento de obesidade mórbida) para acompanhamento pré e pós-cirúrgico.

LÚCIA tem 53 anos de idade, é funcionária pública aposentada, está separada há cerca de três anos, após ter mantido um casamento de 30 anos, no qual teve dois filhos, hoje adultos. Atualmente vive com uma irmã viúva, e tem uma renda pessoal consideravelmente menor do que aquela que tinha quando casada. Sempre viveu em Florianópolis, embora tenha viajado muitas vezes ao exterior a passeio, tendo conhecido países da América do Norte e da Europa. Tem instrução correspondente ao segundo grau completo, e tem a leitura de livros como um hábito. Buscou ajuda profissional em função de um quadro depressivo bastante severo, que se seguiu à separação conjugal.

4. GLOBALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Tudo acontece numa velocidade imensa. As coisas mudam, as coisas não tem mais localização, elas não estão mais sediadas. Você não apreende mais as coisas, elas são todas virtuais; eu acho difícil você apreender as coisas de uma forma tão volátil...

Heloisa, 43 anos, durante a entrevista

4.1. PERDAS

O sociólogo alemão Georg Simmel (1962)¹ refletiu, num clássico estudo sobre a vida mental nas metrópoles, sobre a ânsia do indivíduo em preservar sua autonomia e individualidade face aos tremendos impactos das forças sociais e da “técnica da vida metropolitana”. O artigo de Simmel tem grande importância histórica, não apenas pelo tema como pela abordagem, marcadamente transdisciplinar. Ele inaugura uma importante linha de pesquisa sobre as características da vida na sociedade contemporânea, e especialmente nos grandes centros urbanos, sobre a identidade e sobre a vida mental, da qual este trabalho é tributário, uma vez que as metrópoles do início do século passado antecipavam vários dos traços da sociedade contemporânea, urbana e cosmopolita.

O habitante das metrópoles – afirma Simmel – está sujeito a uma “intensificação da estimulação nervosa”, em contraste com os fundamentos sensoriais relativamente estáveis da vida rural ou nas pequenas cidades. O indivíduo defende-se intensificando seus recursos intelectuais, em detrimento dos sensitivos e afetivos. A economia monetária e o domínio do intelecto estão intimamente conectados na vida metropolitana, numa lógica que reduz todas as qualidades do indivíduo a uma questão de *quanto*.

¹ Não se encontram facilmente dados a respeito do ano da publicação, ou da apresentação (uma vez que foi originalmente apresentado como uma conferência), deste artigo. Na Web, ele aparece citado pelo menos uma vez com a data de 1902, que é plausível, já que Simmel faleceu em 1918. Neste artigo Simmel retoma temas já tratados extensivamente numa de suas obras principais, de 1900, *A filosofia do dinheiro*, a qual mencionarei novamente no capítulo 6.

A mente moderna transformou-se numa mente “calculadora”. A economia monetária fez emergir uma calculabilidade da vida prática que corresponde ao ideal das ciências naturais: de transformar o mundo num problema aritmético, traduzindo as partes do mundo em fórmulas matemáticas. A complexidade da vida nas metrópoles impõe aspectos como a pontualidade e a calculabilidade, que estão intimamente relacionados à economia monetária e ao caráter intelectualista destes contextos sociais. Tais traços, por sua vez, tendem a excluir as dimensões mais irracionais, impulsivas e intuitivas da condição humana, e conduzem a uma paradoxal situação em que, se por um lado existe um alto grau de impessoalidade, por outro há um elevado grau de subjetividade pessoal.

O conceito de “atitude *blasé*” dá conta do estado de desligamento defensivo do indivíduo frente ao excesso de estímulos nervosos a que está submetido. A *atitude blasé* seria uma forma de autopreservação:

Talvez não haja outro fenômeno que esteja tão incondicionalmente reservado às metrópoles quanto a atitude blasé. A atitude blasé resulta primeiro das estimulações nervosas cambiantes e fortemente concentradas. Daí também parece derivar o aumento do intelectualismo metropolitano. Portanto, pessoas estúpidas que não são intelectualmente vivas em princípio geralmente não são propriamente blasé. Uma vida de busca sem limite pelo prazer torna a pessoa blasé porque ativa os nervos em sua mais forte reatividade durante tanto tempo que eles, ao fim, cessam de reagir de todo. Da mesma forma, pela rapidez e contraditoriedade dessas mudanças, mesmo as impressões mais inocentes levam os nervos a respostas violentas, forçando-os tão brutalmente até que sejam gastas suas últimas reservas; e se a pessoa permanece no mesmo meio, os nervos não terão tempo de reunir novas forças. Daí emerge uma incapacidade de reagir a novas sensações com energia apropriada. Isto constitui aquela atitude blasé que, de fato, toda criança metropolitana mostra quando comparada às crianças que vêm de ambientes mais calmos e menos variáveis (Simmel, 1962, p. 158).

A essência desta atitude está num “embotamento da discriminação”, no sentido de que o indivíduo tem menor percepção dos valores e das peculiaridades das coisas, que passam a ser vivenciadas como não-substanciais. O dinheiro é o mais importante nivelador das relações.

Um importante desdobramento da *atitude blasé* encontra-se na atitude que o homem e a mulher da metrópole apresentam perante os outros. Para Simmel, o intuito de auto-

preservação conduz a uma atitude marcadamente reservada. Não fosse tal reserva, e o indivíduo mantivesse a mesma atitude positiva em relação às outras pessoas que se observa nas pequenas cidades, estaria sujeito a se tornar “completamente atomizado internamente e chegar a um estado psíquico inimaginável”. Como resultado, freqüentemente o indivíduo não conhece seus vizinhos de anos, e parece ser, aos olhos de um morador de cidade pequena, completamente frio e destituído de emoção. Sem um grau prévio de antipatia e antagonismo, de aversão defensiva, esse estilo de vida não seria de todo possível: o que aparece como dissociação, na vida metropolitana, é na verdade *uma das suas formas elementares de socialização*.

A atitude *blasé*, com sua típica reserva frente aos outros, ainda que tenha um sentido defensivo, é uma forma de desligamento afetivo e de egoísmo, em detrimento da solidariedade social e da vinculação emocional entre as pessoas, na visão de Simmel. Há uma lógica de mercado presente nas relações humanas, dominada pela economia monetária, liberta dos “imponderáveis das relações pessoais”. O habitante das grandes cidades ganha em liberdade de movimentos, em *individualismo*, o que serve também aos propósitos da divisão social do trabalho. A indiferença e a reserva recíprocas produzem tanto mais impacto sobre o indivíduo quanto mais densa a multidão da grande cidade. Mas essa liberdade não se traduz necessariamente, em sua vida emocional, em conforto psíquico (Simmel, 1962).

Não é de todo difícil perceber o pessimismo subjacente a essa avaliação da condição humana nas metrópoles. Ela foi estendida à sociedade como um todo, e encontrou eco nas denúncias da Escola de Frankfurt frente ao declínio da individualidade (aqui entendida como a capacidade de auto-determinação pessoal) e à expansão da racionalidade instrumental. Também antecipa uma crítica ao narcisismo promovido pela sociedade de consumo de massas, que seria formulado com muito vigor por autores como Richard Sennett e Christopher Lasch.

Vários de meus entrevistados compartilham dessa visão do mundo atual. Parece haver uma consciência crítica generalizada a respeito do enfraquecimento dos laços afetivos entre as pessoas, na sociedade contemporânea, mas que é sempre visto “nos outros”, “nas pessoas em geral”, sendo portanto um estado de espírito que os próprios entrevistados não identificam em si mesmos, e com o qual não concordam. Chama a atenção o fato de que Ana (nossa mais

jovem participante, estudante de Pedagogia)² associe o individualismo ao consumismo, o que parece ter sido uma posição compartilhada por outros participantes. Quando lhe pergunto se considera haver uma decadência de valores morais, responde-me que sim, que “o individualismo está tão exacerbado” que “tu estás sozinho, tu olhas, assim: ‘pra que é que eu vou ter esses valores, pra quem é que eu vou mostrar esses valores?’ Tipo: eu comigo mesmo! Ah, dane-se!”.

E é acompanhada nesse raciocínio por Denise, que considera as pessoas no mundo atual mais egoístas, individualistas e desrespeitosas. Ela remete-se aqui a uma situação ligada à sua atividade profissional, já que é médica no serviço público estadual.

Por exemplo, lá onde eu trabalho... Às vezes usa uma vaga pra tratamento, por exemplo [...]. Tem um monte de pacientes na lista. [Alguns funcionários do ambulatório] não querem saber se tem uma pessoa que está precisando. Eles querem saber se apareceu a vaga, “então dá pra mim”. Às vezes eu faço a triagem de paciente de emergência, às vezes tem um paciente mais grave; uma criança [...] que tem necessidade de passar na frente dos outros. Tu vais explicar pra comunidade... “Ah, porque eu cheguei mais cedo, porque eu vim tal hora pra cá...” [...] Imagino que [antes houvesse mais solidariedade]. Conversando, em casa, com os pais, os meus avós; eles contam que as coisas estão piores... [...] O que eu vejo hoje... as crianças, a forma que tratam os pais. Eu, na época, se falasse com a minha mãe e com o meu pai da forma que uma criança hoje responde para um pai e para uma mãe... Não tinha isso! Acho que é muita liberdade. O meu avô costuma dizer que, no tempo dele, se educava daquela forma, e ele hoje tem seis filhos e nenhum usa droga; que hoje estão aí, todos têm o seu emprego, sua família...

* * *

A crítica da técnica moderna ganhou grande espaço na obra de Heidegger – que pode ser considerado um dos precursores filosóficos dos movimentos ecológicos contemporâneos – e foi ampliada a partir da metade do século XX com as contribuições transdisciplinares de vários pensadores, entre os quais os membros da Escola de Frankfurt (Brüseke, 2001).

² A partir deste ponto, remeto o leitor às páginas finais do capítulo anterior, onde se encontram os perfis dos entrevistados.

Presente, sobretudo em Adorno e Horkheimer, está a idéia de atomização das pessoas que, na busca de seus fins utilitários individuais, acabam prisioneiras da lógica capitalista. Nessa perspectiva, o modo de produção capitalista reifica as interações humanas tolhendo a liberdade dos indivíduos, uma vez que estes já não têm consciência das lógicas subjacentes às relações de produção, nem o controle sobre elas (Domingues, 2001).

No centro dessas reflexões, estão a idéia de “declínio da individualidade” – a conquista maior da revolução burguesa – e de “expansão da racionalidade instrumental”. O declínio do indivíduo, afirma Horkheimer,

deve ser atribuído [...] à atual estrutura e conteúdo da “mente objetiva”, o espírito que penetra a vida social em todos os seus setores. Os modelos de pensamento e ação que as pessoas aceitam já preparados e fornecidos pelas agências de cultura de massas agem por sua vez no sentido de influenciar essa cultura como se fossem idéias do próprio povo. A mente objetiva de nossa época cultua a indústria, a tecnologia e a nacionalidade sem nenhum princípio que dê um sentido a essas categorias; espelha a pressão de um sistema econômico que não admite tréguas nem fugas (Horkheimer, 1976, p. 164 e 165).

Para Horkheimer, o indivíduo contemporâneo está decididamente empobrecido em relação a seus ancestrais. Ainda que encontre maiores possibilidades de expansão e de manifestação de sua subjetividade, suas perspectivas concretas têm prazo cada vez mais curto: “o sujeito da razão individual *tende a tornar-se um ego encolhido*, cativo do presente evanescente, que esquece o uso das funções intelectuais pelas quais outrora era capaz de transcender a sua *real posição na realidade*” (p. 151, grifos meus). O declínio de indivíduo está marcado pelo predomínio da estrutura e do conteúdo de uma “mente objetiva”, na qual estão contidos os modelos fornecidos pela cultura de massa.

Norbert Elias (1994) trata desse problema em termos do balanço entre a *identidade-eu* e a *identidade-nós*: não há identidade-eu sem identidade-nós, e vice-versa, mas o balanço entre as duas pode variar conforme o estágio de desenvolvimento da sociedade. Nas sociedades menos desenvolvidas, assim como nas fases pré-modernas da sociedade ocidental, o indivíduo tende a ter uma maior identidade-nós, que recai sobre a família, a aldeia ou a tribo. Na medida em que as sociedades vão se tornando mais complexas, modifica-se a posição de cada pessoa

isolada em relação ao conjunto das pessoas, aumentando a margem de identificação pessoal e diminuindo o peso do grupo da constituição da pessoa. É a partir do Renascimento que a balança passa a pender significativamente mais para a identidade pessoal.

Na fase atual da sociedade, afirma Elias (em 1987), há um aspecto multiestratificado dos conceitos-nós: as identificações com as famílias, lugares e cidades, nações, as recentes unidades pós-nacionais que congregam várias nações e, por fim, com a humanidade em geral, acompanhada de um crescente sentimento de responsabilidade pelos destinos da sociedade global e do planeta. Entretanto, “a maior impermanência dessas relações, que nas sociedades tradicionais tinha um caráter mais estável e vitalício, coloca maior ênfase no eu, na própria pessoa, como o único fator permanente, a única pessoa com quem se tem que viver a vida inteira” (Elias, 1994, p. 167).

Essa mudança está bem exemplificada na fala de Heloísa, que, destoando do queixume generalizado, dá uma outra conotação, muito mais positiva, e egossintônica, a esse “individualismo”. Quando lhe pergunto sobre a sua suposta expansão na sociedade contemporânea, no sentido das pessoas estarem mais voltadas para si mesmas, ela se contrapõe a essa idéia afirmando que “quanto mais você é capaz de saber quem você é, estando mais aberto, [mais] reforça a identidade...”. Como veremos, Heloísa é uma das pessoas entrevistadas que mais denota comprometimento com mudanças sociais e preocupação com as iniquidades que nos cercam. Assim, tal posição acrescenta complexidade ao entendimento desses fenômenos sociais dos quais estamos tratando.

A tensão entre os sentimentos de pertencimento a uma comunidade maior, a uma aldeia global, e o retraimento defensivo do *self* está presente na reflexão de Denise, que nos remete novamente ao conceito de *atitude blasé*. Pergunto-lhe se não lhe parece haver uma multiplicação de iniciativas no campo da solidariedade social (campanhas de solidariedade, ONG's de voluntários, consciência ecológica, etc.) em contraposição à sua impressão de um empobrecimento dos valores morais:

Não sei. Eu questiono muito essas campanhas muito grandes. Eu não sei até que ponto [as pessoas] querem realmente o benefício do próximo, e até que ponto [estão] olhando o seu benefício próprio; olhando o seu crescimento pessoal. [...] Porque, eu lembro de quando eu era criança e a gente estava andando na rua, e uma pessoa passava mal... meu Deus! Não faltava

quem segurasse. Hoje, a gente está andando na rua, se tiver uma pessoa caída, machucada. passa, se duvidar passa por cima e ninguém [se mobiliza] para pra ver o que aquela pessoa tem.

Semelhante ponto de vista é expresso por Lúcia, quando lhe pergunto se não percebe uma maior consciência ecológica nos tempos atuais:

Mas “eles” são obrigados a ter mais consciência, porque isso está na televisão todo dia, todo dia... [...] É uma coisa de: “deixa eu salvar minha pele, senão...” [...] Mesmo essa preocupação ecológica é [de] uma natureza, no fundo, mais egoísta. [...] “Ah, eu tenho que fazer porque a minha rua vai alagar e eu não vou poder sair de casa se chove”.³

* * *

Está claro que é a morte do sujeito moderno que pranteiam Simmel e Horkheimer, assim como os posteriores críticos da técnica e da racionalidade instrumental (como Christopher Lash, a quem retornaremos adiante). Quando lamentam a perda da *autonomia* e *independência* do indivíduo frente às tremendas forças da cultura e da técnica modernas, estão falando do sujeito que emerge do Renascimento e do Iluminismo, e que então readquiriria a capacidade perdida de pensar sobre a natureza do mundo e sobre sua própria natureza. Para fazer frente à anterior dissolução do indivíduo na grande ordem cósmica, preestabelecida e imutável, o sujeito moderno aspirava avidamente ao senso de autarquia e de auto-suficiência. O individualismo encontra nesse contexto um solo fértil, à maneira de uma reação ao prévio estado de indiscriminação do ser. Montaigne exortava seus contemporâneos a buscarem em si mesmos a fonte de satisfação pessoal, “desfazendo os laços” que os ligam uns aos outros (Todorov, 1996). É, portanto, de um sujeito que talvez já não exista, se é que algum dia existiu, a despeito da vida nas metrópoles, que eles nos falam. É de um sujeito que já está “morto”, no sentido da superação da mentalidade moderna sobre o *self*, uma idéia já explorada por vários autores (Gergen, 1991, 1994; Hall, 2000; Løvlie, 1992; Todorov, 1996).

³ O tema das escolhas morais, aqui introduzido, será retomado e discutido mais extensamente no capítulo 6, “Capitalismo, riscos & dilemas morais”.

Nesse aspecto, ainda que não esteja colocando em questão o desenvolvimento de uma *racionalidade instrumental*, tenho dificuldades em acompanhar a idéia de que esta seja uma característica exclusiva do capitalismo em sua fase atual. Concordo com Castells quando afirma que “o dilema do determinismo tecnológico é, provavelmente, um problema infundado, dado que a tecnologia é a sociedade, e a sociedade não pode ser entendida ou representada sem suas ferramentas tecnológicas” (Castells, 1999, p. 25).

Por outro lado, não há como negar uma dimensão distintiva da vida nas grandes cidades e, talvez, na sociedade contemporânea como um todo: a *solidão*.⁴ Ana a menciona em seu depoimento, quando faz comentários sobre o maior consumismo e apego aos bens materiais:

Ele [o ser humano] está cada vez mais sozinho, eu acho. [...] Eu estou na Internet falando com pessoas sei lá, do outro lado mundo, mas não tem ninguém ali ao meu lado, sabe? Isso é um clichê terrível, mas é muito verdade. [...] Tem toda essa coisa de capitalista, de vamos ser individualistas e buscar ser o melhor e ter mais dinheiro. [...] O capitalismo emprega [mas], pra tu conseguires esse emprego, tu tens que ser o melhor.

A competição?

É, exato! Pra tu competires junto com os outros, porque não dá pra tu seres amiguinho de todo mundo... Só que, não sei se o pessoal levou tudo isso pra fora do ambiente de trabalho e acabou não dando muito certo, né?

Eduardo aborda o mesmo tema sob outro prisma. A interação transcrita abaixo se inicia com uma reflexão a respeito dos modelos sociais e da necessidade de adaptação para sobrevivência do indivíduo. O entrevistado fala de uma experiência que lhe é bem próxima, uma vez que apenas recentemente se casou, aos 35 anos de idade.

Então, temos que ter emprego, temos que ter um casamento e temos que ter filhos. [...] Bem, são três instituições [pelas quais] todo mundo passa, ou praticamente todo mundo passa. Daí, eu não sei se as pessoas se adaptam a essas situações. Já me senti [cobrado], e sinto que várias pessoas

⁴ Há evidências de redução do número médio de moradores por domicílio no Brasil, ao longo da última década, assim como de menor índice nas regiões urbanas que nas rurais (ver Anexo F), o que sugere também um maior número de pessoas vivendo sós.

são cobradas. Tanto é que você fala com qualquer moça com mais de 25 anos, [...] a primeira coisa que ela vai dizer, mesmo sem te conhecer é “estou sozinha, mas eu sou feliz!” [...] Isso é porque ela está se sentindo cobrada; porque ela não precisa dizer isso; ou, obrigatoriamente, a pessoa sozinha tem que estar feliz? Pode estar feliz ou infeliz, como casado pode estar feliz ou infeliz. [...] Na verdade as pessoas são cobradas o tempo todo. [...] Por que não casaram? Se está namorando, por que não casou? Por que não tem filhos? Quando é que vai ter filhos?

Esses modelos não mudaram, então, no nosso meio?

Não, com certeza não! [...] Com relação ao casamento são cobradas. Quando é que vai casar? Eu mesmo ouvia essa pergunta toda semana. Já casou? Quando é que vai casar?

Tenhamos uma concepção moderna do *self*, centrada na possibilidade de autonomia e independência frente ao mundo externo; ou abracemos uma noção de *self* relacional, contextual e multifacetado da condição pós-moderna, o que está em jogo aqui é o grau de coesão mantido frente aos desafios da sociedade contemporânea, e as possibilidades de enriquecimento mútuo através do efetivo encontro entre as pessoas. Os riscos a que está sujeito o indivíduo contemporâneo são tanto aqueles de despersonalização, inerentes aos conceitos de *personalidade pastiche* e de *falso-self*, como aqueles associados à sensação de solidão e isolamento, de ansiedade e depressão, e de suas manifestações secundárias, nos quadros de somatização e de abuso de álcool e drogas. Podemos pensar que esses são os efeitos do que Teillard de Chardin denominou de “pressão humana”: a acumulação crescente das pessoas em espaços limitados, gerando rápidas mudanças na qualidade das relações sociais no mundo contemporâneo (citado por Santos, 1999).

4.2. PERDAS E GANHOS

Estou cansada de tantos acontecimentos em tão pouco tempo; tantos ganhos e tantas perdas... Ainda espero fazer uma vida pra mim... como? Não sei!

Lúcia, 53 anos, durante sessão de terapia.

Gergen (1991) sugere que as tecnologias de saturação social expõem o indivíduo a uma grande quantidade de modelos comportamentais e culturas alternativas, com o que ele acumula não só um maior conhecimento teórico de mundo, um *saber que*, mas também um conhecimento prático, um *saber como*. Trata-se de processos de socialização secundária, que levam a uma condição que este autor denomina de *multifrenia*, uma síndrome normal da pós-modernidade caracterizada pela dissociação do indivíduo numa multiplicidade de investimentos do *self*. Assim, a pessoa pode circular por ambientes díspares, ocupar-se de atividades não relacionadas entre si, ou desenvolver potencialidades e talentos que, de outra forma, permaneceriam latentes.⁵

Gergen se refere ainda ao processo de “povoamento do self”. O *eu povoado*, ou *eu saturado*, é uma metáfora com a qual ele refere-se ao indivíduo imerso numa infinidade de modelos alternativos de identificação secundária, diante da possibilidade de desenvolver virtualidades que em sociedades mais tradicionais lhe seriam inacessíveis. Através das tecnologias de saturação social, diz Gergen, cada pessoa amplia até limites antes impensáveis o seu repertório de conhecimentos teóricos e práticos.

Assim, por exemplo, durante uma hora numa rua de cidade somos informados dos estilos de vestir de negros, brancos, classe alta, classe baixa, e mais. Podemos aprender as maneiras dos executivos japoneses, mulheres muambeiras, sikhs, Hare Krishnas, ou tocadores de flauta do Chile. Vemos como relações são mantidas entre mães e filhas, executivos, amigos adolescentes,

⁵ Pode-se encontrar no conceito de multifrenia elementos do que Alvin Toffler (1983) descreveu como característico da passagem das sociedades de “Segunda Onda” – aquelas que já teriam superado o processo de industrialização – para as de “Terceira Onda” – as sociedades da informação, nas quais verifica-se a possibilidade dos indivíduos assumirem “uma variedade caleidoscópica de arranjos de papéis [sociais]” (p. 133).

e trabalhadores da construção civil. Uma hora num escritório de negócios pode nos expor aos pontos de vista de um empresário texano de petróleo, dum advogado de Chicago, e dum ativista gay de São Francisco. Comentadores de rádio compartilham idéias sobre boxe, poluição, e abuso infantil. [...] Via televisão, uma miríade de figuras é introduzida em nossos lares, as quais de outra forma jamais entrariam. Milhões de pessoas assistem TV, enquanto convidados de *talk-shows* – assassinos, estupradores, prisioneiras, abusadores de crianças, membros da KKK [Ku-Klux-Klan], pacientes psiquiátricos, e outros geralmente desacreditados – tentam fazer suas vidas inteligíveis. Há poucas crianças de seis anos de idade que não possam fazer pelo menos uma avaliação rudimentar sobre a vida nas vilas africanas, sobre as preocupações dos pais que se divorciam, ou sobre o problema das drogas nos guetos. A cada hora nosso depósito de conhecimento social se expande em amplitude e sofisticação (Gergen, 1991, p. 69-71).

Na medida em que essa enorme quantidade de caracteres, de modelos e de relações possíveis vai sendo internalizada, na medida em que ocorre este povoamento do *self*, o indivíduo amplia grandemente suas possibilidades de se localizar em diferentes contextos sociais, mas também, e sobretudo, de conduzir diálogos interiores sobre as mais diferentes questões.

Outro efeito da saturação social é a *expansão da inadequação*, ou seja, um crescente autoquestionamento sobre os próprios parâmetros e crenças. “Na medida em que as relações se expandem, a validade de cada racionalidade local fica em xeque. O que é racional numa relação é questionável e absurdo desde o ponto de vista de outra” (p.78). A expansão da inadequação é um dos aspectos da angústia existencial do ser humano contemporâneo, urbano, conectado com o mundo. É essa multiplicidade de modelos que está na raiz da reflexividade moderna, e da proliferação de sistemas peritos, como veremos no capítulo sétimo.

A passagem do *self intrapsíquico* para o *relacional* apresenta amplas implicações para as teorias da identidade (Gergen, 1991, 1994; Soar Filho, 1997), assim como abre um campo de reflexão a respeito dos impactos das mudanças sociais sobre as experiências da subjetividade: quais são as conseqüências das mudanças na dimensão do tempo-espço cotidiano para a construção da identidade? e, sobretudo, há efetivamente uma ruptura com as tradicionais fontes de identificação (a comunidade local, a nacionalidade, a etnia), como propõe Gergen?

4.2.1. A SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO

Meu entrevistado Bruno descreveu com acuidade os efeitos da proliferação da informação. Lembremos que ele é publicitário e tem interesses no campo das artes visuais e da música.

Eu trabalho com informação, eu sou especialista em comunicação [...]. A grande questão, hoje, é quantidade de informação e a incapacidade das pessoas de tratar com ela. Quer dizer, hoje você é flechado com milhões e milhões de flechas informativas, onde você olha tem informação, é a televisão, as revistas, a Internet. E as pessoas não estão preparadas pra isso, sabe? É difícil você lidar com muita informação. Isso causa uma confusão muito grande.

De fato, a multiplicação do conhecimento e o acesso massificado a todo tipo de informação, ao mesmo tempo em que ampliam possibilidades, criam angústias que se refletem na *expansão da inadequação* e na *reflexividade moderna*. A segmentação da informação, a proliferação de meios de comunicação (revistas, canais de televisão, *sites* da Internet) especializados é um dos efeitos secundários desse fenômeno. Bruno menciona a especificidade de algumas publicações, e alguns efeitos da saturação social sobre a cultura popular:

Esta semana eu vi na banca uma revista [...], a revista do Fusca. Está na banca e é brasileira [...]. É uma revista especializada em Fusca. Então, eu acho que é uma coisa paradoxal, a gente vai partir pra estas duas coisas; a gente vai estar: “pense globalmente e aja localmente”... Quer dizer, você vai estar antenado. [...] Um cara que fala bastante a respeito disso era o Chico Science. Se você analisar a obra do Chico Science, que são dois discos apenas, aquela coisa da Afro-ciberdelia, quer dizer, é aquela coisa do maracatu atômico. O Jorge Maltner, na teoria do caos, na década de 70, já falava disso. [...] Na década de 60, 70, tinham uns absurdos, assim, tipo: as origens dos super-heróis vinham todas da radioatividade, o homem aranha foi picado por uma aranha radioativa e ficou com poderes. Hoje em dia o máximo que ele ia ter é um câncer, mais nada (risos). Mas então, essa coisa do maracatu atômico na época era o encontro

do maracatu do local com o atômico, que era o medo que se tinha, na época, da Guerra Fria. Eu acho que isso já era uma globalização.⁶

Ao mesmo tempo, Bruno valoriza os ganhos que se tem com esse mesmo acesso maior à informação. Ele lembra que “médico fazia propaganda de cigarro na década de 70, no Brasil. [*Minister*], o cigarro mais fumado pelos médicos. Pô, cara, isso foi ontem! O que, pra hoje, [com] essa coisa do anti-tabagismo, já virou um absurdo”.

Cláudia assinala que, enquanto por um lado há uma pressão para que cada vez a pessoa tenha mais informação, ou perde pontos na competição pelo mercado de trabalho, por outro lado tem melhores condições de lidar com situações que antes lhe fugiam ao controle.

Ah! Eu acho que o ser humano nesse contexto ele fica muito pressionado. Porque tem informação de tudo quanto é lado, não se dá conta de ler um jornal. Já se tem o trabalho, atividades diárias do trabalho. Aí, tem que ler revista, tem que ver jornal, tem que cuidar dos filhos, tem que cuidar do marido... Eu acho que é muita pressão, cada vez mais. [...] Na época da minha mãe não era assim, pelo é o que ela me conta; e eu acho que, no fundo, as pessoas eram mais felizes na época dela. Essa é uma suposição minha, uma imaginação minha. [...] Mas eu acho que, somando tudo, mesmo tendo os prós e contras, que há um tempo atrás era melhor. [...] Eu acho que, por um lado, em alguns aspectos estamos mais bem informados. Por exemplo, no aspecto de se proteger pra não ter filhos, tem várias opções. As opções estão aumentando. Sobre se prevenir em relação a doenças. Como se prevenir, as informações também são maiores. E por outro, essa quantidade enorme de informações sobre tudo, por todos os lados. Eu acho que também, tem o aspecto negativo. Que é o aspecto da pressão [que a] pessoa [sofre para estar] sempre indo atrás, buscando mais, mais. Então, acho que tem dois aspectos: positivo e negativo.

Heloísa faz uma análise mais descritiva, ao mesmo tempo em que se inclui na narrativa, uma vez que, como juíza de Direito, vivencia profissionalmente os dilemas de que fala. Ela ressalta a “velocidade imensa” dos processos sociais, a dificuldade de se localizar num mundo

⁶ A rica análise cultural que com que Bruno nos brinda aqui, e ao longo de todo o trabalho, revela o porque de esta pesquisa se denominar do tipo “colaborativa”. Está claro que meus entrevistados, cada qual a seu modo, trazem importantes aportes, inclusive de cunho mais teórico, aos temas que estão sendo discutidos. Veremos, adiante, alguns comentários à globalização do ponto de vista macroeconômico, feitos por Fernando, e a análise política feita por Heloísa.

de saturação social, num contexto de contração do tempo-espaço, e a volatilidade das experiências (não sei se ela tem leituras a respeito, o que não seria de estranhar, mas a tradução que faz desses fenômenos é particularmente vívida e próxima àquela encontrada na literatura especializada). A próxima resposta se refere às dificuldades de se saber, no mundo atual, o que é certo ou errado:

Claro, ainda mais com a rapidez... Tudo acontece numa velocidade imensa. As coisas mudam, as coisas não tem mais localização, elas não estão mais sediadas. Você não apreende mais as coisas, elas estão todas virtuais. Então, eu acho que é difícil você apreender as coisas de uma forma tão volátil. [...] A velocidade é imensa; as informações são inúmeras. Fica cada vez mais difícil você ter contato com as coisas, porque você tem uma dimensão do tamanho das coisas, mas não consegue abarcá-las. [...] Eu não dou conta de todos os e-mails que eu recebo, de todas as informações que vêm. Eu sinto, também, um medo muito grande de ser manipulada pelas informações, porque eu não tenho contato... Eu tenho sempre uma visão parcial, não domino tudo, toda essa gama de informações. E assim, me sinto constantemente defasada e, principalmente, no meu mundo jurídico, também, que esse fenômeno repercutiu muito na inflação legislativa, [como] alguns autores chamam. Muitas leis, para se adaptarem a todas as regras, que não [são] as regras de uma sociedade, de um Estado, mas regras [ditadas pelo] capital, pelo sistema financeiro internacional. [...] Então, tem leis que se contradizem, decisões que se contradizem, por exemplo. Isso tudo como reflexo desse fenômeno [de] que quem manda não é mais nem o Estado, são os conglomerados transnacionais. Então, eu sinto isso no meu dia-a-dia, profissionalmente. E cultivo cada vez mais dentro da minha vida as coisas mais simples, fazer pão em casa, receber os amigos, pra mim isso é um contraponto importante.

Os efeitos da exposição maciça aos meios de comunicação, associada a crescente dependência dos “sistemas peritos”, serão retomados no capítulo sétimo, sobre a reflexividade moderna.

4.2.2. O NÓ & O NINHO

A noção de felicidade individual cresce no campo literário ao mesmo tempo em que diminui a glória de uma nação, de uma civilização. Por exemplo, nas sociedades estáveis o casamento é uma troca econômica, política, ou mesmo uma unidade de produção. Uma união feliz nada tem a ver com a felicidade individual dos cônjuges. A rigor, a questão nem se coloca.

Denys Arcand, no filme *O declínio do Império Americano*.

As possibilidades de enriquecimento e ampliação dos modelos existenciais não está restrita a esfera do indivíduo, até porque este não pode ser pensado fora dos seus contextos relacionais. Elas se estendem às várias modalidades de relacionamentos afetivos e de estruturas associativas. São emblemáticas as novas formas (socialmente aceitas) de sexualidade, de conjugalidade e de organização familiar; as mudanças nos papéis sociais associados à parentalidade e às tarefas domésticas; e a expansão do mercado de trabalho para as mulheres.

A família, tal como a herdamos do século XIX, está, de fato, em desaparecimento.⁷ Os casamentos ocorrem mais tarde e são menos duradouros; tornaram-se comuns os casos de pessoas que vivem sós, as famílias de um só genitor (pai ou mãe), o reconhecimento de filhos gerados fora do casamento, os filhos únicos, as famílias recompostas, as famílias de homossexuais... Conforme a metáfora de Perrot (1993), a família do século XIX era “nó e ninho”: ao mesmo tempo que era refúgio, proteção, e fonte de nutrição afetiva, a família era fechada e normativa, tomando para si a tarefa de reproduzir os valores necessários à expansão do capitalismo e dos nacionalismos. Hoje, rejeita-se o nó, afirma Perrot, *mas não o ninho*...

A importância da família como núcleo identitário e como fonte de segurança ontológica, ou seja, como “ninho”, foi ressaltada por vários entrevistados, independentemente das suas idades. Vejamos o caso de Lúcia (53 anos, separada, aposentada), começando por sua resposta ao pedido de um auto-descrição:

⁷ É importante lembrar que a palavra “família” deriva de *famulus*, e está estreitamente vinculada à idéia de escravidão.

[...] eu sou religiosa... eu dependo da minha família, eu sou uma das poucas [pessoas] da minha família que tem toda a vida dos nossos ancestrais. Desde os meus bisavôs, pra cá. [...] Eu tenho o maior número de fotografias da família desde o meu bisavô. Eu sei que eles vieram de Portugal. [...] Talvez geneticamente eu tenha saído muito parecida com o meu pai. Mas o meu pai já era descendente de alemães, e a minha mãe é toda açoriana. E quando eu fui à Europa, a primeira coisa que eu fiz foi conhecer Portugal; de norte a sul, leste, oeste, eu conheço tudo! E eu amei! [...] A nossa cozinha, antes era totalmente açoriana, porque era o que se comia na casa da minha avó. Na outra avó, que era de descendência alemã [...] era outro tipo de comida, completamente diferente. E eu sempre gostei mais da nossa, açoriana. É, acho que essa parte de viajar e conhecer o mundo, isso é muito do português, que sempre se aventurou; e isso, eu tenho: uma “doença” de sair, eu digo que é de fugir.

A importância dos valores familiares é evidente não apenas no seu discurso, como também no sofrimento que a trouxe para tratamento, associado à separação conjugal e a um relativo distanciamento dos filhos, com toda a carga simbólica envolvida, de dissolução de laços familiares.

Cláudia não menciona espontaneamente a família em sua auto-definição, embora fale da cidade de onde é proveniente. Quando assinalo tal fato não deixa dúvidas da importância atribuída também à origem familiar:

Quando eu começo a falar da cidade [onde nasci] é porque eu vejo mais a minha família. Então, eu acho que está mais relacionada à família. Porque valores e crenças em relação à cultura da comunidade, mesmo, isso não é tão forte pra mim. É mais forte, está mais presente, a família. [...] Tem a minha avó, por exemplo, que nasceu no Líbano. [...] Eu não conheci o meu avô, eu era muito pequena quando ele morreu. Então era uma prática comum todos os domingos a gente almoçar na casa dela e comer uma comida árabe. Essa reunião com a família era bastante frequente.

Coincidentemente, no que diz respeito à origem árabe, que traz ainda traços da cultura rural, Jorge também enfatiza a importância da família em sua identidade. O comerciante, de origem simples, dá uma expressão vívida às suas experiências pessoais. Aqui ele comenta suas visitas a um familiar enfermo:

A gente todo domingo vai fazer uma visita pra ele, que a gente acha que ele está num quadro de demência muito grande, daquele aneurisma. Então, foi um cara que quando eu estava internado, ele [me] visitava todo dia. A minha mãe internada, ele visitava todo dia. Ao menos retribuir isso aí, que a mãe dele é muito amiga da minha mãe e fala: “pô, não vem mais ninguém na minha casa!” [...] Então, [não há] uma coisa pra fazer tão bem como a gente receber uma visita de vez em quando, acho que é o maior presente.

Denise enfatiza o fato de que “existe muita mistura de culturas” em sua genealogia, mas reconhece ainda traços da cultura italiana, como os almoços de domingo na casa da avó, com quem aprendeu a fazer macarrão, e a “não cortar jamais o macarrão com a faca”. Semelhante depoimento obtivemos de Heloísa, que valoriza a influência italiana

Olha, eu acho que essa influência da colônia italiana pra mim foi muito grande, porque eu aprendi a ter valores como os grandes almoços em casa, a reunião da família, essa troca. E eu acho que quando eu cresci eu levei esses valores, eu sei fazer uma porção de comida que a minha avó fazia. Gosto das coisas que os meus gostavam, do lazer de quando eu era criança, também. Acho que esse sentimento de solidariedade que existia, num lugar onde todo mundo falava a mesma língua e que tinha os costumes iguais. É muito legal! Eu ainda conservo isso muito. E, eu acho que hoje eu vivo num mundo assim, o meu grupo ele é seletivo, o grupo dos meus amigos faz coisas completamente diferentes de mim [...], mas são pessoas que tem os valores que eu tenho.

O “ninho”, portanto, continua sendo importante, ainda que dele se possa ver todo o mundo (ou, talvez, ainda mais por isso!). Entretanto, em vários casos, as redes familiares perdem a importância como fonte de identidade (pelo menos no nível consciente, das representações mentais). Graça, por exemplo, diz que “não faz parte do meu ser” nutrir a suas raízes culturais familiares.

* * *

No início da década de 1950, Elizabeth Bott (1976), psicanalista e antropóloga inglesa, realizou um estudo correlacionando os papéis conjugais e as redes sociais. A pesquisadora

constatou que quanto mais estreita a malha da rede social, ou seja, tanto mais os vizinhos, amigos e parentes se conheciam mutuamente, tanto maior a segregação dos papéis conjugais, ou seja, mais tradicional a forma de divisão de tarefas de parentalidade, provimento e cuidados com a casa. Assim, em comunidades novas, onde se encontravam jovens famílias provenientes de diferentes lugares – uma “rede social de malha frouxa” – os casais mostravam maior propensão a dividirem mais igualitariamente as tarefas, havendo um menor grau de segregação dos papéis, quando comparadas a comunidades em que os casais permaneceram próximos às famílias de origem e aos amigos de infância – “rede social de malha estreita” –, que tendem a manter modelos mais conservadores.

Ampliando, e de certa forma confirmando, os resultados de Bott há o trabalho de Judith Stacey (1990, citada em Giddens, 2002) sobre os novos modos de vida familiar no Vale do Silício, Califórnia. Essa pesquisa se refere a duas redes de parentesco de pessoas da classe trabalhadora. Os casamentos modernos, observa a autora, diferentemente dos tradicionais, estão fundados em compromissos voluntários, há menos filhos e a divisão de trabalho (dentro e fora de casa) ficou menos clara. Ainda que o ambiente em que tais relações se constituem seja bastante instável e tenso, levando a um sentimento de insegurança, em resposta a esse contexto não se verificou necessariamente um movimento de retração do indivíduo para dentro de si mesmo. Ao contrário, os processos através dos quais as pessoas vão reestruturando seus papéis de gênero e de parentesco, criando famílias “recombinadas”, *não são caracterizados pelo narcisismo, mas por uma ativa interação com o mundo circundante, pela criatividade e pelo desafio de construir novas formas de relacionamento*. Assim, por exemplo, a partir do divórcio surgem possibilidades de criar redes que aproximam novos e antigos parceiros, filhos biológicos e filhos adotivos ou enteados, amigos e outros parentes.

Não obstante as mudanças nos papéis de gênero e nas configurações familiares estarem ocorrendo com uma rapidez perceptível em nosso meio, nesta amostragem particular, encontramos apenas alguns indicadores relativamente discretos. Não há nenhum caso de família reconstituída com filhos de ambos os cônjuges, por exemplo. Observa-se, entretanto, uma tendência a casamentos mais tardios, assim como o nascimento dos filhos, que tendem a ser em menor número do que nas gerações precedentes.

Por motivos éticos não vincularei dados como estado civil e número de filho aos perfis, uma vez que poderia levar à identificação dos entrevistados, e mesmo porque em vários casos

esses dados foram alterados. Entretanto, e possível fazê-lo grupalmente, a partir do perfil *real* dos participantes. Assim, posso afirmar que, com uma idade média de pouco mais de 36 anos, apenas 40% do grupo tem filhos; apenas metade vive atualmente numa relação conjugal (sendo que duas pessoas já passaram por separações conjugais); e três dos participantes ainda estavam solteiros após os trinta anos de idade (dentre oito que têm esta idade ou mais).

A tensão entre os papéis de gênero tradicionais e novos, entretanto, está presente e é muito sentida por Graça, sobretudo no que se refere às expectativas sociais em torno da mulher, talvez porque faça parte de uma geração que está fortemente marcada pela revolução sexual e pelos movimentos de contracultura da década de 60. Lembremos que Graça tem 41 anos de idade e, embora já tenha tido uma atividade econômica própria, nos últimos anos tem dependido economicamente do marido. Nesta parte de sua entrevista, ela menciona os projetos que vem internamente retomando, após um período em que tem se dedicado exclusivamente ao lar. Ela relata que está casada há 23 anos e desde então praticamente não viajou mais: “Então, nada de chegar e idealizar ou planejar uma viagem. Não sei, esse lado ficou muito apagado e disso aí eu senti muita falta...” Ela sempre gostou de mudanças, tendo inclusive mudado de endereço várias vezes no período em que vive em Florianópolis, e mudado a decoração e a disposição dos móveis nas casas em que vive. Agora, quer fazer *outras* mudanças:

Trabalhar, estudar... ter uma vida... ter a *minha* vida. Porque eu nunca tive, sabe? Eu sempre achei que, depois que eu tive filho, tive marido, eu me anulei. [...] Todo mundo tinha que ser feliz, [eu] tinha que fazer todo mundo feliz. Tinha que entrar num ritmo... e eu nunca parei pra pensar o que *eu* queria, o que *eu* gostava, sabe? Nunca fui à luta [por] uma coisa pra mim, e eu não me permitia isto. E agora isto está vindo, e eu estou com medo...

*Você acha que é uma coisa sua mesmo, da sua história, da sua personalidade, ou é uma coisa que é motivada pela sociedade que está aí?*⁸ *A sociedade que impõe estímulos que fazem com que a mulher já não se conforme tanto com ser dona-de-casa, mãe, que queira dar outros vôos?*

Não, é uma coisa completamente pessoal, *minha*. Porque você não agüenta ficar em casa, você não agüenta. [...] Às vezes eu me vejo ali, naquela coisa de ficar limpando... Tem que [se] ter

⁸ A distinção entre motivações “pessoais” e “sociais” – desnecessário reafirmar, salvo por excesso de zelo – só foi feita com fins retóricos, para efeitos desta investigação, e não corresponde a uma dissociação ontológica.

contato com as pessoas, vai [se] ficando com a cabeça muito pequena. É uma necessidade minha mesmo... Porque, a sociedade [afirma], tipo assim, [que] a dona de casa não faz nada. Não existe isso, a gente trabalha pra burro. Como eu já trabalhei, também. Antes de eu trabalhar eu sentia muito isso, ficava com vergonha, aí eu tinha que trabalhar porque, imagina!... Depois, teve épocas que eu paguei pra trabalhar, achei ridículo... Agora que eu estou me sentindo uma madame. [...] É uma necessidade minha mesmo, [...] não gosto de ficar em casa sem fazer nada, sem ter dinheiro, o meu dinheiro. Pra não me sentir tão mal. Sinto-me super mal. [...] Desde que a gente casou, abriu conta conjunta, ele nunca pôs, assim, limite de conta [...], mas eu sempre me senti mal, pra fazer alguma coisa pra mim. Porque eu nunca tive coragem de pagar, por exemplo, uma viagem. Uma época, ele viajou, foi pra Europa, e eu tinha todas as condições de ir, mas eu não quis, sabe? [...] Então, muitas coisas eu não me... fazer cursos, fazer terapia. [...] A própria terapia, uma coisa assim, que eu tive que bater muito pé... E eu faço, hoje em dia, porque eu tenho um dinheiro que a minha mãe me dá. Isso me deu um pouco de segurança. Quer dizer, vai ser com esse dinheiro e acabou! Por que também, o dinheiro entrava e nada pra mim. Quer dizer, tudo pra mim, mas nada pessoal. [...] Eu vivia a vida do [meu marido], o trabalho dele. Ele se formou; eu me formei junto. Ele viajou; eu viajava junto. Eu vivia todas as emoções dele. Era tudo assim, emprego, aumento, isso, aquilo...

Isso tem a ver com um modelo familiar? Era assim na sua família?

Eu acho que sim, porque a minha mãe sempre ficou dependendo do meu pai, também; nunca trabalhou, nem dirigia. [...] Eu me lembro quando [...] eu estava em São Paulo. O meu pai, ele tinha a mania... [...] todo dia dava um dinheirinho, sabe aquela coisa? E ela começou a chiar, depois de um tempo. Eu me lembro direitinho, eu tinha uns treze, quatorze. Eu digo: porque que vocês não se separam? Sei que aí o meu pai abriu a conta conjunta. [...] A minha mãe era assim, uma pessoa super culta, ela tocava piano, ela falava francês, antes de casar, sabe? Bem fina. Casou com o meu pai, que era um grosso. O meu pai, amo ele de paixão, mas era [...] aquela grosseria toda. Então, eu me lembro, ela teve que vender o piano dela, pra ajudar; porque aí, recém-casados... Porque [...] ele era muito fanático por aquela coisa do banco; em primeiro lugar era o trabalho. E a minha mãe se virava com os filhos sozinha. A mãe tem, assim, um monte de histórias. [...] Era bem aquela coisa da época; a mulher tinha que casar e ser dependente do marido. [Mas] nunca ligou muito... Eu tenho três irmãs mulheres, nenhuma das três se formou. [...] O importante era casar, em primeiro lugar...

Então, esse seu descontentamento e essas expectativas têm a ver com os modelos que a sociedade, hoje, está colocando? Ou seja, o que você vê na televisão, nos jornais, lê nas

revistas? [...] De que as mulheres têm de trabalhar fora; têm de ter mais independência? Você se sente de alguma forma pressionada por esses modelos?

Não, porque isso que eu estava te explicando é uma coisa [...] que eu amadureci nisso, entendeu? Porque eu acho que cada um é cada um. [...] Têm pessoas que fazem, trabalham, mas não são felizes, sei lá. [...] Eu quero trabalhar *por mim*...

É importante notar a necessidade que Graça sente de se assenorear de sua própria narrativa de vida, de seus projetos, e da autoria de suas mudanças pessoais. Suas mudanças, nos diz ela, *partem de si mesma*, e não dos modelos sociais. São os ecos do sujeito moderno, autônomo e autárquico, mas também representam a mulher contemporânea, capaz de manter uma identidade múltipla, onde os papéis sociais de mãe e esposa convivem com as possibilidades de maior independência e realização profissional, assim como com a busca do prazer pessoal, em todas as esferas da vida.⁹

Por fim, a reflexão de Ana sobre os papéis sociais e os padrões relacionais é muito ilustrativa da complexidade das mudanças sociais:

Com todas as mudanças boas que vieram, vieram dois lados, assim... Porque fizeram essa revolução: pais não podem mais bater nos filhos. Está tudo bem, uns levaram isso muito bem e outros “largaram a mão” das crianças: “oh, fica aí que eu não quero nem mais olhar pra tua cara, e assiste TV o dia inteiro”. [...] Daí, os homens e as mulheres... a gente não se submete mais a vocês, e todo o resto, nem se conta. Tipo, uma mulher tem que se submeter pra ter um emprego; ou ter um emprego [além de] casa, filhos... Ah, e ela têm que estar muito bonita ainda, e nunca reclamar de nada. [...] Mas o ponto [aonde] quero chegar é o seguinte: essas crianças, a gente está cuidando delas agora, mas essa evolução tem dois lados; tem a parte muito boa, e pra onde é que a gente vai, na parte ruim, sabe?

⁹ As mudanças culturais ocorridas na esfera da sexualidade foram analisadas por Giddens (1992), que fala da emergência de uma sexualidade plástica, a partir da revolução sexual dos anos sessenta, desvinculada dos propósitos reprodutivos. A nova sexualidade caracteriza-se pela crescente diversidade de modelos possíveis, com reflexos importantes para a identidade pessoal, dentro de um contexto de múltipla escolha e do projeto reflexivo do *self*. O maior controle das mulheres sobre a esfera da sexualidade manifesta-se, assim, numa maior democratização da esfera das relações privadas.

As questões de gênero não foram um objeto específico deste trabalho. Existe uma enorme produção teórica em torno dos temas relacionados ao gênero e, em sendo assim, essas questões não foram particularmente investigadas durante as entrevistas, nem tampouco serão objeto de uma discussão mais detalhada.¹⁰ Não obstante, é importante notar a presença do tema nos depoimentos, tendo em mente o conceito de “reflexividade moderna”.

A contemporaneidade pode ser entendida, portanto, como um período de ganhos e perdas. O indivíduo ganha em liberdade e perde em segurança. Que o *self* seja livre para assumir a configuração de muitos possíveis *selves* pode ser tanto fonte de problemas quanto de soluções. O indivíduo talvez já não sofra tanto quanto em contextos mais tradicionais, pela sujeição à hierarquia ou pela impossibilidade de manifestar aspectos ocultos do *self*, mas terá, em contrapartida, de se defrontar com angústias existenciais e os riscos de desorganização, de despersonalização, ou de simbiose.

Como tais dilemas e vicissitudes se manifestam em nosso contexto social específico? Como os habitantes dessa imaginada Florianópolis globalizada e cosmopolita, que freqüentam o meu consultório de psicoterapia, constroem as suas identidades culturais? Essa é uma questão a ser respondida através deste estudo.

¹⁰ Ver, por exemplo, o volume organizado a partir de uma perspectiva interdisciplinar por Pedro & Grossi (1998).

4.3. IDENTIDADES CULTURAIS

4.3.1. O SUPERMERCADO CULTURAL GLOBAL

Afinal de contas, como você sabe em que acreditar? Como você sabe se o cristianismo está certo ou se o budismo está certo? Você só deve seguir o que tem a maior ressonância para você. No clube de ginástica onde trabalho, uma pessoa diz: “Faço step e adoro”. A pessoa seguinte diz: “Só gosto de pedalar na bicicleta ergométrica”. [...] A mesma coisa é com o caminho espiritual. Esse caminho pode ser diferente em momentos diferentes de sua vida. Se mulheres têm cabelo liso, quem encrespá-lo. Se for crespo, querem-no liso. Ou se é loiro, querem-no preto.

Depoimento de mulher americana colhido por Gordon Mathews (2002).

Ana, Eduardo e Fernando interessam-se pelo budismo; Ana, Fernando, Graça e Heloísa já fizeram ioga, prática originalmente ligada ao *vedanta*, uma filosofia religiosa hindu na qual Heloísa já foi interessada; Lúcia já se submeteu e pratica *reike*, modalidade de cura por imposição de mãos à qual Ana já recorreu em algum momento; Ana, Fernando e Graça também recorrem à acupuntura... (Tudo isto para não mencionar quantos, além disto, gostam de comida japonesa!) O que faz com que pessoas que não conhecem países orientais, que não descendem de imigrantes desses países, e que tampouco vivem numa cidade colonizada por estes, interessem-se por modalidades curativas e sistemas filosóficos originários do continente asiático?

Sabemos que a difusão de culturas e a incorporação de elementos culturais é inerente à sociedade humana desde sempre, e que, a rigor, não existem culturas locais e autóctones (salvo, talvez, no caso de sociedades indígenas completamente isoladas). Tal difusão global de cultura sempre ocorreu através das rotas de comércio e de migrações. A diferença é que hoje ela se dá através das rotas da informação.

Fernando, como professor universitário e pesquisador de temas relacionados à globalização, me ajuda a compreender algumas características da “fase atual dos processos globalizatórios”:

Basicamente, tudo que eu estudo hoje é resultante de uma combinação de fatores que a gente convencionou apenas chamar de globalização, mas que já é um processo muito antigo, [e] que eu tenho as minhas convicções formuladas de que data desde a expansão do Império Romano, a primeira grande expansão militar do mundo. [...] A gente tem várias fases do capitalismo. Quando a gente sai do capitalismo comercial passa pro capitalismo industrial, a coisa não era tão... Agora, com advento dessa maquinazinha ligada ali, em cima da tua mesa (o computador), um japonês agora, lá é 4:00 da manhã, ele está monitorando quanto é que vai fechar Ibovespa aqui, agora, às 5:00 da tarde. Ele levaria quatorze dias há anos atrás, após a Segunda Guerra Mundial. Não existia essa tecnologia fantástica [...]. E aí, passamos a ter então o capitalismo financeiro [e tudo] ficou muito interconectado. Vamos criar um nome pra isso: é globalização! Mas se você for ao centro antigo de Barcelona você vai encontrar colunas dóricas, arquitetura romana, construída 500 anos a.C. [...] Então, o que é finalmente a globalização? Isso aí não é globalização? Se tu andares aqui, agora, na [avenida] Beira-Mar, tu não vais ver coluna dórica, nem um arco coríntio, mas tu vais ver um gigantesco M, aquilo amarelo. A gente está falando de semiótica, cara. McDonalds, uma coluna do McDonalds, daquelas gigantescas! De alguma forma, não é a mesma coisa que uma coluna romana? [...] Vivendo numa cidade com restinho ainda de província, já me senti bem menos influenciado [por outras culturas]; hoje bem mais. Sinto influência no meu trabalho; [...] sinto, evidentemente, nos produtos que eu consumo, sejam duráveis ou não duráveis. Sinto o desconforto...

Gordon Mathews (2002), em seu *Cultura global e identidade individual*, mostra como o conceito de cultura vem se tornando cada vez mais problemático: “nós pertencemos à nossa cultura nacional específica, mas muitos de nós no mundo afluente atual também selecionamos – ou pelo menos *acreditamos* que selecionamos – aspectos de nossas vidas no que pode ser chamado de ‘supermercado cultural global’” (p. 9). Mathews estuda três casos em que contrapõe a cultura nacional à cultura mercantilizada e globalizada: o conflito entre os valores tradicionais da arte japonesa e as tendências ocidentais e contemporâneas dos novos artistas e músicos daquele país; o conflito entre a religiosidade americana tradicional e o relativismo e multiculturalismo das manifestações religiosas contemporâneas, como o crescimento de um “budismo americano”; e os problemas de identidade cultural vividos por intelectuais de Hong-Kong após a devolução da ex-colônia britânica à China.

Como Mathews argumenta, já não se pode falar de “cultura” apenas no sentido antropológico tradicional, como “o modo de vida de um povo”.¹¹ A própria Antropologia Cultural, como ciência, entrou em crise de identidade na medida em que entendeu a fragilidade do pressuposto que a sustentava desde seu surgimento: a idéia de que existissem “sociedades primitivas”, como unidades coesas, para além da fantasia dos próprios antropólogos. Hoje, mais do que nunca, tem-se de levar em conta um sentido mais contemporâneo de cultura como moda, como mercadoria, como modelos e informações disponíveis no mercado cultural, disponíveis à assimilação por quem queira e, antes de mais nada, tenha acesso a elas. Já não podemos ver a humanidade como um mosaico de culturas com limites relativamente bem definidos. A diversidade e as inter-relações culturais dentro de cada sociedade nacional já não permitem falar facilmente numa “cultura americana”, em oposição à de qualquer outro país:

Que comportamentos o cristão fundamentalista americano, a separatista lésbica, o traficante de droga urbano, o corretor yuppie, o imigrante vietnamita e o judeu hasídico compartilham em oposição a todos os japoneses ou chineses? Não pode ser que um músico de rock de Tóquio tenha culturalmente mais em comum com seu par em Seattle do que com seus próprios avós? Que duas executivas de Nova Iorque e de Xangai, ligadas por meio de suas conexões via Internet, compartilhem mais de uma cultura comum que qualquer uma delas em relação aos zeladores que limpam seus escritórios? (Mathews, 2002, p. 24).

Assim, também a noção de “cultura nacional” vem sendo colocada em xeque no interior das ciências sociais. Vários autores tratam do conceito de “nação” como uma ficção discursiva, como uma comunidade simbólica ou imaginada. As formas de lealdade e identificação, que nas sociedades tradicionais eram dadas à tribo, ao povo, à religião, foram transferidas nas sociedades ocidentais modernas a uma cultura nacional que, para existir, neutraliza as diferenças culturais, étnicas e religiosas, e cria sob o grande teto da “nação”, uma identidade unificada. Como afirma Hall (2000), devemos pensar as culturas nacionais como um “dispositivo discursivo” que faz das diferenças uma unidade de identificação, já que, enfim, todas as nações modernas são, em última instância, híbridos culturais.

¹¹ Sobre o conceito antropológico de cultura, ver Laraia (1986).

Por outro lado, tampouco o conceito de cultura como “informação e identidades disponíveis no supermercado cultural global” é menos problemático. Embora possamos ter a ilusão de que escolhemos livremente os bens culturais que consumimos, o que comemos, o que lemos, a religião que praticamos, ainda assim essas escolhas estão condicionadas por nossa idade, classe, gênero e nível de riqueza, e pela cultura nacional à qual pertencemos, entre outros fatores. Ainda que nossa liberdade de escolha seja em grande medida um mito, e que nossas escolhas sejam fortemente condicionadas por esses fatores, aqueles que fazem parte dos estratos mais ricos da população mundial, e estão conectados globalmente através das redes de informação e de circulação de bens culturais, gozam de um amplo leque de opções, e podem em certa medida escolher as identidades que irão desempenhar nos contextos sociais de que fazem parte.

Guardadas as devidas proporções, Fernando percebe fenômenos do tipo *supermercado cultural*, mesmo vivendo em Florianópolis, e não tem dúvidas em considerar que estamos todos imersos em processos globais de interdependência e de influências mútuas.

Eu, como amante da música, passei a ter acesso muito mais favorável a um consumidor de música após a abertura comercial brasileira em 1990, quando passamos a ter acesso a CD's importados. [...] Então, esse é um claro reflexo da globalização. [...] Não só isso, filosofia também. Budismo foi uma dessas. Uma das coisas que me ajudou na época da intensidade do processo ansioso foi, através do ioga, ter descoberto um pouco do budismo. [...] Eu acho que isso está dentro da globalização. Essa transferência cultural que foi mais intensa a partir da década de 90. Não se falava em budismo aqui no Brasil, até pouco tempo atrás.

Heloísa concorda que a multiplicidade de modelos, de alternativas no supermercado cultural, traz uma dificuldade adicional para a pessoa se localizar em termos de opções, mas ressalta o fator econômico como importante limitador nesse processo:

Acho que era um problema [...] que ficou muito acentuado, porque o mundo fica muito apelativo, e seduz muito facilmente; essas coisas seduzem. [A pessoa] tem todas essas possibilidades [...] principalmente quando se tem dinheiro, principalmente quando se tem dinheiro as opções ficam muito mais ricas.

Mathews (2002) considera o ressurgimento do etnicismo e da identidade étnica como uma reação às pressões exercidas pelos Estados no sentido da construção artificial de uma identidade nacional. Entretanto, afirma este autor, mais do que a identidade étnica, a principal força a se contrapor a identidade nacional é a identidade multiforme oferecida pelo mercado, afinal, tanto a identidade étnica quanto a nacional estão alicerçadas na idéia de que um determinado povo pertence a um determinado lugar. A identidade de mercado, baseada no consumo de bens tanto materiais quanto culturais, diferentemente, caracteriza-se por não ser local; “na identidade baseada em mercado o lar de um indivíduo é o mundo inteiro” (p.32).

As pessoas do mundo afluyente, ligadas pelos meios de comunicação, na opinião deste autor, podem ser moldadas tanto pelos supermercados culturais como pelas pressões exercidas pelos Estados no sentido da manutenção dos mitos que caracterizam as identidades nacionais. A assimilação de bens, práticas e modelos culturais estranhos à cultura local original não se faz sem um delicado processo de negociação intra e interpessoal: a pessoa buscará manter o próprio senso de identidade pessoal, mas também parecer autêntica aos olhos dos outros, e não um simulacro ou uma coleção desordenada de influências, ao estilo do que Kenneth Gergen (1991) denominou de *personalidade pastiche*.

Matheus (2002) não parece preocupado com a polêmica *modernidade versus pós-modernidade*. Ainda que sem referi-lo, ele aproxima-se bastante das idéias de Gergen e dos psicólogos pós-modernos, no sentido do desaparecimento da noção tradicional de indivíduo, que dá lugar a um *self* multifacetado, fortemente contextual, e em permanente reconstrução.

Vimos, acima, a descrição que Gergen faz de um cenário urbano que bem retrata o indivíduo a vagar por entre as prateleiras desse imenso supermercado cultural. Já não vivemos sitiados em pequenas comunidades, isoladas umas das outras e relativamente estáveis; e já não mantemos as mesmas relações duradouras com nossa vizinhança e com os fechados círculos de relação familiar, religiosa e profissional, como era regra ocorrer até século XIX. As novas tecnologias de comunicação e a queda das barreiras espaciais permitem um contato muito mais rápido e amplo com diferentes grupos sociais e modelos culturais. Tanto Mathews quanto Gergen mencionam como exemplo dessa nova concepção de indivíduo o conceito de “*self* protético” de Robert Lifton:

Estamos nos tornando fluidos e multifacetados. Sem perceber plenamente isso, temos desenvolvido um senso do eu apropriado ao desassossego e ao fluxo do nosso tempo [...] E cada um de nós pode, a qualquer momento, ter acesso a qualquer imagem ou idéia que se originem em qualquer parte do mundo contemporâneo ou a partir de qualquer momento cultural de todo passado humano (Lifton, 1993, citado por Matheus, 2002, p. 47)

Os indivíduos, afirma Gergen (1991), embora pareçam ser seguramente um tipo de pessoa, podem repentinamente surpreender ao apresentarem características até então desconhecidas aos demais, “numa opinião que subitamente se faz ouvir, uma fantasia, uma mudança de interesses, ou numa atividade privada” (p. 69).

Fernando reflete a respeito dos riscos da saturação social à manutenção da segurança ontológica, afirmando que a mídia pode “te afastar do teu eu”. Os limites entre a *multifrenia* – não entendida como “patologia”, mas como condição típica do contexto urbano contemporâneo – e a fragmentação do *self* são, de fato, muito tênues.

4.3.2. CULTURA LOCAL VERSUS GLOBAL

*Mestre do Kabuki, o ator Tamasaburo Bando embarca numa jornada para descobrir, através da dança tradicional japonesa, a universalidade e emoção da Quinta Suíte de Bach. O resultado é a reveladora, intercultural e transoceânica colaboração com Yo-Yo Ma, sensivelmente documentada pelo diretor Niv Fichman.*¹²

Contracapa do DVD *Yo-Yo Ma Inspired by Bach – Cello Suites N° 5 & 6*.

Podemos pensar que os conflitos entre cultura local e o supermercado cultural nada mais são, afinal, do que manifestações de outros dilemas históricos da humanidade, que podem ser formulados em termos como tribalismo *versus* nacionalismo, nacionalismo *versus* globalismo, e Estado *versus* mercado.

¹² Bach era alemão; Tamasaburo Bando é japonês, Yo-Yo Ma nasceu na França, filho de pais chineses; e o diretor Niv Fischman é americano.

Milton Santos (1999) entende que a *localidade* não se opõe à *globalidade*, mas se confunde com ela, surge com mais força como um movimento de resistência. No lugar, cooperação e conflito são a base da vida em comum. É no lugar que a vida ganha contornos pessoais, se individualiza. É neste sentido que uma maior globalidade tem como correspondência uma maior individualidade, uma maior necessidade de construção e preservação dos espaços delimitados das relações pessoais e da privacidade.

A identidade local, de “manezinhos da ilha”, sobretudo entre aqueles entrevistados nascidos em Florianópolis, aparece muito forte, em contrapartida às identificações cosmopolitas, ao sentimento de pertencer ao mundo. Fernando, que foi um dos entrevistados que mais ressaltou essa inserção na comunidade global, valoriza assim o fato de ser natural de Florianópolis e profundamente enraizado na cultura local:

Tenho uma identidade muito clara com relação a isso; muito territorial, uma identidade muito grande. [...] Então a gente vai ter que voltar um pouquinho à identidade territorial, na província, onde todo mundo conhece a vida de todo mundo. [...] Território [...] de pescadores, todo mundo sabe da vida de todo mundo; Florianópolis há 20 anos atrás. [...] A província tem um pouco disso [...]: “tenho que me comportar. Eu não posso deixar transparecer as minhas mazelas...”

De fato, não evidenciei em minhas entrevistas o sentimento de perda de raízes, ou de falta de referências identificatórias locais. Os entrevistados mostram que mantém fortes vínculos com o que poderíamos chamar de “cultura local”, quando são originários de Florianópolis, ou uma forte identificação com os locais de onde vieram, mesmo após muitos anos de moradia nesta cidade.

Graça, a certa altura de seu depoimento, diz sentir-se sem raízes (lembramos que nasceu em São Paulo e viveu em várias cidades do Brasil, antes de se radicar em Florianópolis). No entanto, logo adiante reconhece sua identificação como paulistana:

[...] Quer dizer, hoje em dia eu me sinto mais de São Paulo. Mais não é aquela coisa da vida inteira. [...] Eu nasci, sai com dois anos e depois só voltei com quatorze, quinze. Acho que foi o lugar [em] que eu mais morei seguido, porque depois eu casei e fiquei lá mais tempo. Mas acho que hoje em dia, eu fiquei mais tempo aqui em Florianópolis, uns vinte anos seguidos.

Se alguém perguntar de onde você é, como que você responde normalmente essa pergunta?

Eu sou de São Paulo!

Então viver em Florianópolis não é uma coisa que faça parte da sua identidade pessoal?

Não!

Lúcia, na seqüência de seu depoimento sobre as origens familiares, sobre sua identificação com os portugueses e seu fascínio pelas viagens, acrescenta, a respeito da onda imigratória por que passa Florianópolis na atualidade:

Aí vieram os gaúchos, [...] os cariocas, os curitibanos, e foram tirando nossas coisas aos pouquinhos... É engraçado, esta semana eu passei em frente à Catedral; eu não tinha visto [que] tem uma instalação bem pequeninha, tudo sobre a nossa ilha. Eu percorri, e quando eu me dei conta eu estava chorando, chorando. E a moça veio saber por que eu estava chorando. Isso porque ali está a minha vida. Ali estavam as minhas loucinhas, que eram os meus brinquedos, loucinhas de barro. O boi-de-mamão era guardado na nossa casa e eu fazia parte. Era menina, era proibida, mas como eu vivia com os meninos, então eles me deixavam, eles deixavam eu fazer parte do boi-de-mamão. Tinha aquela dança da fita, que é linda! Tinha a festa do Espírito Santo! Isso tudo fazia parte da minha infância, da minha adolescência; isso era hábito! Então, eu sou toda açoriana. É, ali tinha alguém soltando uma pipa, que era uma “pandorga”: eu soltei pandorga anos da minha vida. E me veio essa parte da infância, que eu não sabia que eu tinha, e que dei um valor imenso.

Seus depoimentos, tanto este quanto o anterior, a respeito de suas origens, reforçam o que Machado (2000) relata a propósito do resgate e revalorização da cultura açoriana em Florianópolis. No final da década de 40, consubstanciou-se um movimento cultural capitaneado por artistas, de valorização das raízes culturais açorianas. Esse movimento, essa “ressurreição açoriana”, serviu ao imaginário coletivo, sobretudo entre os grupos de poder, na tentativa de uma inserção cultural que promovesse a recuperação do prestígio da capital, então em franca desvantagem em relação às demais capitais do Sul do Brasil. Esse movimento parece persistir, e é a própria Lúcia que faz questão de enfatizar, como parte de sua identidade cultural, o jeito de falar, próprio da Ilha: “nós somos todos manezinhos!”.

Bruno, por outro lado, discute a questão das tensões entre o local e o global desde um ponto de vista mais abstrato, mais teórico:

Hoje, aqui no Brasil, a gente vê vários clones da Britney Spears. Isso muita gente toma como um aspecto ruim da globalização. Quer dizer, hoje em dia nós temos a nossa Vanessa Camargo, lá eles tem a Britney Spears, na Inglaterra, eles tem a carreira solo das Space Girls, mas isso passa... Eu não me preocupo em absoluto com isso, entendeu? Alguém se lembra de alguma banda de lambada? Ninguém lembra! E quanto tempo se perdeu, quanto tutano a gente gastou pra discutir quão nocivo era a lambada na música nacional. Ninguém lembra, o que fica é a arte autêntica, eu não tenho a menor dúvida em relação a isso. [...] E assim, ninguém vai se lembrar da Vanessa Camargo daqui a 20 anos... A gente tem que pensar que os movimentos artísticos, os movimentos artísticos, a cultura de um país, ela vai crescendo de uma maneira macro, assim. A coisa não tão imediatista, às vezes é preciso gerações [...] Tudo que a gente discute de arte geralmente fica só no século XX. Bom, o romantismo, o ismo, o ismo... pô, peraí, nós estamos no século XX ainda! Eu acho que essa coisa da globalização, ela vem somar, porque eu acho que ela alimenta [...]. Você não se lembra de nenhuma banda de lambada, tenho certeza, mas você sabe quem é o Cartola, todo mundo conhece o Cartola, e o Cartola gravou dois discos na vida dele; depois dos setenta anos. [...] Ao mesmo tempo [...] a gente está abrindo espaço pra gente que faça arte local [...]. Arte é movimento! Cultura é movimento, não pra ser peça de museu. Eu acho que esta cultura de hoje vale pra hoje, primeiro de outubro de 2004. Eu não vejo as influências externas como uma espécie de câncer que vai minando a minha cultura. Não! Sabe, na minha opinião eu vejo isso com bons olhos...

Bruno, neste aspecto, percebe que não há como evitar a globalização e seus efeitos, uma vez que “fazer parte dessa sociedade é inevitável”, mas que é fundamental ter crítica a seu respeito e “saber como viver nesta sociedade”, ou, como afirma Fernando, “saber monitorar as influências”.

* * *

O livro de Gordon Mathews (2002) trata da busca de um lar cultural, ou do menosprezo por esse lar, num mundo cada vez mais sem barreiras nacionais. É esta a questão que ele se propõe a responder: *existe, ou existiu alguma vez, tal lar?* Sua investigação revela que, uma

vez dentro do supermercado cultural, não há como retornar a um suposto lar cultural. Quer aqueles que continuam a buscá-lo, quer aqueles que querem dele fugir, o que podem fazer é tentar administrar essa inevitável circunstância, ao mesmo tempo em que lutam para obter reconhecimento e legitimidade para suas opções.

Por menos cosmopolista que o indivíduo seja, uma vez tendo acesso aos veículos de informação e aos meios de transporte, estará inevitavelmente em conexão com o mundo. O caso de Jorge é exemplar, e ele descreve com muita expressividade os impactos de sua primeira viagem ao exterior: “como foi bom viajar, que investimento bom, como melhorou, como foi bom profissionalmente, como abre os horizontes da gente”.

Giddens (2002) entende que a intersecção de eventos distantes nos contextos locais estabelece uma “dialética do local e do global” que é fundamental para a compreensão da subjetividade contemporânea. As conexões entre o global e o local influenciam fortemente a vida cotidiana nas sociedades afluentes, e mesmo aquelas comunidades mais tradicionais.

A maioria dos teóricos da sociedade contemporânea distancia-se da idéia defendida por Gergen (1991) de que as categorias tradicionais de identificação, como as noções de gênero, raça, religião e nacionalidade, já não possuem o poder estruturante que apresentam nas sociedades tradicionais – e os depoimentos colhidos parecem ir no mesmo sentido. Tenho a impressão de que se trata de um jogo dialético em que os ataques a essas formas de identidade geram uma reação igualmente poderosa, que se manifesta no “neo-tribalismo”, nos fundamentalismos religiosos e na revalorização da cultura local.

4.4. FLORIANÓPOLIS GLOBALIZADA

Um dos objetivos explícitos deste trabalho foi o de saber se as teorias sobre a contemporaneidade contribuem para a compreensão dos meus clientes/entrevistados. Está implícito neste objetivo identificar em que medida (não quantitativa) os participantes sentem-se como integrantes de uma grande sociedade globalizada e, portanto, o quanto Florianópolis estaria inserida nos processos globalizatórios.

Das seções anteriores deste capítulo já se pode inferir uma resposta a essa pergunta. Entretanto, não quis perder a oportunidade de perguntar a opinião dos entrevistados a esse respeito, ou seja, de verificar quais as suas concepções, para além daquilo que posso inferir a partir das outras respostas.

Na opinião de Ana, apenas os extratos afluentes, que tem acesso à informação, estão inseridos no processo globalizatório (assumo que estivesse se referindo especificamente aos aspectos culturais), sobretudo que diz respeito ao consumo de bens:

Acho que quem tem acesso a Internet, TV a cabo, e tal... Porque a parte de Floripa que eu conheço, [em] que eu estudei, em colégio particular – e e eu estou na faculdade agora – sem dúvida [está]! Eu divido as pessoas que tem mais de dois neurônios, e as que tem só dois mesmo (risos). É isso, são as pessoas que tem vinte e poucos anos e que absorveram completamente essa cultura americana [e pensam assim:] “eu estou guardando dinheiro pra colocar silicone, depois eu vou trocar de carro”, e não sei qual é o próximo...

Bruno não perde a oportunidade de teorizar e também vincula a inserção de Florianópolis no mundo globalizado aos novos padrões de consumo, tanto quanto a novos hábitos culturais, como a prática de *jogging* e o afluxo às academias de *fitness*. Enquanto isso, Eduardo, que não vive aqui, mas conhece vários outros países, enxerga as coisas por outro ângulo, e enfatiza mais os aspectos provincianos de Florianópolis. Mesmo quando refaço a pergunta de modo quase a fazer uma sugestão, mostrando que não estava falando necessariamente de “cosmopolitanismo”, mas apenas de “influências culturais”, Eduardo mantém seu ponto de vista, bastante negativo, em relação ao que ele considera ser “o florianopolitano médio”.

Não, desde a primeira vez que eu saí aqui, dá pra ver que... é uma cidadezinha bem interiorana, o pessoalzinho daqui é fechado. Uma vez eu fui a uma boate, você nota que todas as pessoas que estavam lá se conheciam, ou seja, formavam um determinado grupo. Então, [...] não é um lugar aonde vão várias pessoas, de vários lugares. Acredito que [...], por exemplo, mais globalizada em termos de verão [é] Balneário Camboriú [...].

Você está falando de globalização como sendo cosmopolitanismo, ou seja, não é uma cidade cosmopolita. Você acha que ainda tem hábitos muito locais, é isso? [...] Mas, Florianópolis não estaria conectada com mundo, ou influenciada, pelo menos nessa faixa da população da qual nós fazemos parte, que tem acesso às informações, às viagens?...

Eu não sei, porque eu vejo o florianopolitano muito como funcionário público. Tu vais em todas as casas, tu tens um carro popular, ou seja, a maior parte das pessoas usa carro popular. Parece assim, uma sociedade... Claro, de uns tempos pra cá parece que começou a aparecer gente com mais dinheiro em Florianópolis, mas talvez essas pessoas sejam de fora. Talvez o florianopolitano mesmo, mas é que eu não conheço muito direito. É a visão que eu tenho. O florianopolitano, [...] seja aquele funcionário público que lá na década de 80, ganhou dinheiro, construiu uma boa casa, e agora só tem dinheiro pra manter um carro popular, na casa bonita.

Pode-se notar aqui um certo grau de “mercantilização” da identidade, na medida que Eduardo parece associar diretamente a posse de bens materiais à mentalidade das pessoas, com um forte juízo de valor embutido na sua apreciação. Fernando que, sendo nativo, tem boas razões para manter pontos de vista mais positivos em relação à cidade, não tem dúvidas a respeito da sua inserção na sociedade globalizada. Por outro lado, diz que não vai “se tornar um monge budista, e ficar isolado das influências da mídia”:

Eu acho que existe aí, um nível de exposição. Decididamente, Florianópolis é uma cidade menos exposta que, por exemplo, Nova Iorque [...] e outras cidades como Londres, também muito cosmopolita. [...] Agora, de alguma forma, sim, porque agora a gente pode descer ali e comer um sushi. O que é sushi? [...] Será que se te oferecessem há vinte anos atrás aquele prato exótico ali, o Ercy comeria?

Heloísa é da opinião de que, mais do que a cidade, é o grau de conexão “com o mundo” que define o quanto cada pessoa faz ou não faz parte da sociedade globalizada:

Eu acho que isso independe de local, depende da tua conexão com o mundo. [...] Florianópolis, Rio de Janeiro... Eu vejo a minha sogra no Rio, que vive uma vida como ela vivia há 30 anos atrás; ela pega o seu carro, vai pro cinema, tem uma vida extremamente tranqüila, é muito

seletiva dentro do que ela assiste [...] e não tem contato com a Internet, pega só o que está passando no circuito. Então acho que independe do teu local. [...] Eu vejo, por exemplo, que os meus filhos não têm esse conflito tão grande. Eu tenho um filho de 23 anos; eu acho que ele é um cidadão do mundo, porque já viajou, ficou [...] na Inglaterra, estudou inglês [durante] dois meses, [nos] Estados Unidos também. Estuda, gosta de ler, faz faculdade, está conectadíssimo com tudo que está acontecendo, e eu vejo que ele não tem conflitos existenciais. Eu acho que pra ele é muito comum viver dessa forma mais volátil. [...] Eu comprei uma vez um rádio pro carro que tinha os botões, eu adorei, porque eu achei aqueles botões que rodam, porque eu acho muito mais fácil. Aí ele falou: “o que é isso? Que relíquia! Onde você achou esta droga?” Me deu a maior bronca (risos).

Jorge, com seu estilo pragmático, pôde falar com desenvoltura sobre as influências econômicas globais sobre sua atividade cotidiana, o que, indiretamente, revela as conexões ocultas que formam as redes de interdependência econômica às quais estamos todos atados.

Eu acho que a gente precisa estar atento. No meu sentimento, eu preciso estar atento até pra eu poder atender meus clientes; pra eu poder orientar meus clientes. Eu não posso estar desinformado, porque o meu mercado também é dinâmico. Eu vivo de dar informações pro cliente. [...] Esse negócio que o juro aumentou de 16 pra 16.25, o efeito que foi, isso é importante. O efeito psicológico de ter aumentado o juro e ter baixado o dólar. Isso repercute no [negócio], e prova que o investidor que está com dinheiro em dólar daqui a pouco vai vender o dólar, vai comprar [outra coisa], não vai botar na poupança, porque também o juro da poupança vai ser baixo... [...] E hoje o meu cliente é um cliente elitizado, é um cliente que é de uma faixa diferente, é um cliente mais estudado [...]. Então, se eu estiver desinformado eu não consigo vender. Eu tenho que estar mais ou menos por dentro do que está acontecendo. [...] Por exemplo, agora esse negócio de guerra; negócio do aumento do petróleo...

* * *

Agora que dei a palavra aos participantes da pesquisa, dou-a também a um *expert*: Ewerton Machado (2000), geógrafo e professor da UFSC, que em sua tese de doutoramento trata desta questão: *qual o lugar de Florianópolis em tempo de globalização?*

Machado ressalta a íntima relação da cidade com o mar. Florianópolis, como locus urbano, se desenvolveu até a década de 40 do século XX com atividades relacionadas aos circuitos marítimos. Por outro lado, “na contemporaneidade que sujeita Florianópolis e região à globalização”, afirma, identifica-se uma “produção do lugar” que está fundamentalmente associada à “fabricação de uma vocação” para o turismo, e para atividades de base tecnológica.

É, pois, sob esta conjuntura de múltiplas facetas estruturantes que a “mundialização econômica” (com também se transcreve a “globalização”) se manifesta em Florianópolis e a partir deste lugar, proporcionalmente, exprime vetores que são a própria força ideológica e organizacional da “globalização” em marcha, emanada de uma relação entre centro e periferias. O discurso de modernização que permeia as faces reveladoras de ascensão do lugar às rápidas condições de desenvolvimento desta época, notadamente oferecidas pelo meio técnico traduz, basicamente, *comportamentos de competitividade “aparentemente universais” identificados com a produção e o consumo, apanágios do modelo neoliberal que é mola propulsora da sociedade capitalista contemporânea*. Na sua essência, esse modelo só promove concentração de valores que se manifesta pela fragmentação, cada vez mais perversa da sociedade, através de modismos também transvestidos de marcas de desenvolvimento (Machado, 2000, p. 221, grifos meus).

Machado deixa francamente exposta sua crítica ao modelo de modernização que se assiste ocorrendo em Florianópolis, reconhecendo-o como uma realidade a ser enfrentada.

Ainda a respeito da complexidade das relações entre o local e o global, são importantes as observações de Canclini (1989), ao apontar para o fato de que a produção cultural na América Latina reflete um cenário mais complexo, uma vez que aí encontram-se sociedades nas quais os valores econômicos e culturais tradicionais mesclam-se com os valores modernos, de tal sorte que “enquanto na arte, na arquitetura e na filosofia as correntes pós-modernas são hegemônicas em muitos países, na economia e na política latino-americana prevalecem os objetivos modernizadores” (p. 19). O que caracteriza, na opinião deste autor, as sociedades latino-americanas é a sua “heterogeneidade multitemporal”, a partir do qual surgem as “culturas híbridas”, resultantes dos cruzamentos socioculturais nos quais o tradicional e o moderno se misturam.

Tais observações, originalmente feitas a propósito da produção artística, podem ser úteis à compreensão de várias outras dimensões da vida, tanto no Brasil, como um todo, quanto em Florianópolis. A propósito, as contradições entre forças tradicionais e progressistas, representadas pelo mundo rural e patriarcal, de um lado, e pela emergente burguesia comercial e urbana, de outro, estão presentes nas raízes do Brasil. A oposição de uma mentalidade citadina e cosmopolita à mentalidade regional e paroquial já prenunciava, em meados do século XIX, o que Sérgio Buarque de Holanda descreve como “a imaturidade do Brasil escravocrata para as transformações que lhe alterassem profundamente a fisionomia” (Holanda, 1995, p. 78).

Vivemos também numa economia híbrida, num processo de desenvolvimento híbrido, num contexto de valores morais híbridos. Quer gostemos ou não desta sociedade, como nos lembra Bruno, dela não podemos fugir, senão buscar nela a nossa sobrevivência, e, como nos lembra Machado, tentar fazê-la mais justa e equânime.

* * *

Neste capítulo, como ao longo de todo o trabalho, temos importantes indicativos do que procuramos, e que se apresentam em dois tipos registros: (1) o primeiro no nível das representações sociais¹³, das formas como os participantes organizam e relatam a própria experiência e as experiências dos outros, no contexto da contemporaneidade; (2) o segundo nas tessituras dos discursos, nas entrelinhas, nos níveis menos conscientes (ou menos conscientizados, pelo menos), naquilo que se pode intuir a partir dos discursos. Estou falando, é claro, dos conteúdos manifestos e latentes, do explícito e do implícito, de diferentes níveis comunicacionais, da comunicação “digital” e “analógica”.¹⁴ Assim, quero saber o que meus entrevistados “pensam a respeito”, mas também busco ler o que “sentem a respeito”, como eles próprios vivenciam os fenômenos sobre os quais me falam.

Em resumo, embora exista uma percepção dos entrevistados, e vários graus de vivências pessoais, dos distanciamentos afetivos nas relações interpessoais, do tipo *atitude blasé*, vimos

¹³ Para o conceito de “representação social” remeto o leitor ao trabalho original de Moscovici (1981).

¹⁴ Para a melhor compreensão dos conceitos de comunicação digital e analógica, remeto o leitor a Watzlawick, Beavin e Jackson (1988).

também que existe uma crítica compartilhada pela maioria deles a esse respeito, e a busca ativa de manutenção de espaços de encontro e trocas afetivas entre as pessoas. Neste mesmo sentido, há sim um grau maior de solidão e de desagregação familiar, percebidos de diversas formas pelos participantes, mas vê-se o quanto as relações familiares permanecem como elementos de identificação, de balizamento, de aporte afetivo; e o quanto tais relações continuam valorizadas e cultivadas. Confirma-se, neste pequeno universo, o dito de Perrot de que, na contemporaneidade, já não se quer o *nó* mas se continua precisando e querendo o *ninho*. Verifica-se, assim, a perda do poder normativo tradicional das famílias, enquanto se assiste à geração de novas modalidades de relacionamentos emocionais estáveis, a partir de uma perspectiva de maior igualitarismo e respeito mútuo nas relações entre homens e mulheres, e entre pais e filhos.

Embora o desenvolvimento da técnica e a globalização tragam consigo riscos de incremento do individualismo, de uma preocupação maior com a própria subsistência e sobrevivência psíquica, há, por outro lado, expressões de um “individualismo sadio”, no sentido de senso de autarquia, que opera como mola propulsora para o crescimento pessoal e para a busca da felicidade pessoal, no sentido de uma maior valorização de si mesmo (e, principalmente, de si *mesmas*).

Aparece claramente, nos depoimentos, o fenômeno da saturação social, a exposição maciça e desordenada a informações, com os concomitantes efeitos de confusão e de maiores dificuldades para se manter atualizado. Por outro lado, observa-se que essa exposição gera igualmente a ampliação do *saber como* (para usar a expressão de Gergen), maior controle sobre a própria vida e maiores possibilidades de crescimento pessoal.

A globalização (e não considero sequer necessário discutir mais a conveniência de utilizar o conceito em nosso contexto local) traz consigo perdas, mina a segurança dos saberes tradicionais, e faz com que se dispersem, no caldeirão cultural globalizado, alguns referentes da identidade cultural local. Mas a globalização também amplia os horizontes existenciais e o conhecimento do mundo. Por fim, confirma-se nos depoimentos a idéia de que, juntamente com a globalização, ocorre o resgate da cultura local, o redescoberta das origens e a revalorização da identidade local (tribal, étnica, etc.). A identidade cultural de “manezinho da Ilha” é um bom exemplo disso; de que, como afirma Milton Santos, a *localidade* não se opõe à *globalidade*, mas se confunde com ela, surgindo com mais força, como resistência.

5. (IN)SEGURANÇA ONTOLÓGICA NA SOCIEDADE GLOBALIZADA

5.1. DILEMAS DO SELF

A aquisição de uma imagem (por meio da compra de um sistema de signos como roupas de griffe e o carro da moda) se torna um elemento singularmente importante na auto-apresentação nos mercados de trabalho e, por extensão, passa a ser parte integrante da busca de identidade individual, auto-realização, e significado de vida. Sinais divertidos, mas tristes desse tipo de busca são abundantes. Uma empresa da Califórnia fabrica telefones de carro de imitação, indistinguíveis dos reais, que vende como pão quente a tanta gente desesperada para adquirir tal símbolo de importância.

David Harvey (1992).

O consumidor maduro está a meio caminho entre o hippie e o yuppie.

Jurandir Macedo, consultor financeiro, comunicação pessoal.

Anthony Giddens vem realizando a síntese de um conjunto de teorias sociológicas do século XX, que incluem a fenomenologia e o interacionismo simbólico, a teoria dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein, o estruturalismo de Lévi-Strauss e o pós-estruturalismo de Derrida e Foucault, sem perder de vista as contribuições originais de Marx, Weber e Durkheim (Domingues, 2001). Giddens (1991) prefere se referir ao contexto da contemporaneidade em termos de uma “modernidade tardia” ou “alta modernidade”, como uma continuidade da era moderna. Sem entrar no âmbito dessa questão de fundo, considero suas contribuições fundamentais para entender o espírito de nosso tempo, e o conceito de “reflexividade moderna”, ou “modernização reflexiva”, de grande validade heurística para entender a sociedade contemporânea.

É nesse mundo que nos encontramos expostos, ao mesmo tempo, às dinâmicas da cultura local – à qual nos mantemos vinculados – e às forças uniformizadoras de uma globalização que tende a tornar os mundos fenomênicos dos indivíduos muito semelhantes (Giddens, 2002). A tarefa de manter uma narrativa do *self* que apresente a coesão necessária à

manutenção da segurança ontológica envolve o enfrentamento com vários desafios, representados por dilemas aos quais o indivíduo está exposto na sociedade contemporânea.

No primeiro capítulo deste trabalho já sugeri alguns desses dilemas do *self*: uno *versus* múltiplo, particular *versus* universal, ontológico *versus* fenomenológico, intrapsíquico *versus* relacional, local *versus* global, nacional *versus* cosmopolita, egoísta/narcisista *versus* altruísta... Neste capítulo retomarei alguns destes dilemas, tendo como foco a questão da insegurança ontológica promovida pelas demandas de consumo pelos modelos veiculados pela mídia, sobretudo no que diz respeito às políticas do corpo. Por uma questão de coesão teórica, adotarei a série de dilemas da auto-identidade na modernidade tardia, conforme a formulação de Giddens (2002, p. 173-186):

a) *Unificação versus fragmentação*: ao contrário da maioria das sociedades pré-modernas, a fragmentação passa a ser uma ameaça ao *self* exposto a uma miríade de influências e à abertura dos contextos locais ao mundo globalizado. Entretanto, assim como as tendências fragmentadoras, a modernidade tardia apresenta igualmente influências unificadoras, na medida em que eventos distantes podem ser incorporados à experiência pessoal. Paradoxalmente, como afirma Giddens, a diversidade pode em si mesma servir como um elemento de unificação dos esquemas referenciais utilizados na narrativa do *self*, e é este o caso de uma pessoa que se defina como “cosmopolita”.

Nos extremos patológicos desse dilema encontram-se, de um lado, os indivíduos tradicionalistas, que se apresentam impermeáveis às influências de fora de seu contexto local, e, no outro lado, aqueles excessivamente permeáveis às pressões sociais, pessoas em que *falsos-selves* encobrem qualquer resquício de um núcleo próprio de identidade (já tenho assinalado o quanto considero este conceito problemático, uma vez que pode sugerir, a alguns, a existência de *um* verdadeiro *self*, que, como temos visto, pode ser, ele mesmo, multívoco e multifacetado).

b) *Impotência versus apropriação*: na esteira de Marx, os pensadores da “sociedade de massas” enfatizam a idéia de impotência do indivíduo na sociedade contemporânea, uma vez que estaria expropriado do controle sobre a própria vida, então transferido para agências externas (políticas, econômicas, militares...), tal como afirmam Adorno e Horkheimer (ver capítulo 4). Ainda que o indivíduo esteja mais sujeito a conexões globalizadas e a riscos de

grandes conseqüências, há de se considerar que nas sociedades tradicionais ele tampouco tinha facilidades de romper com as estritas amarras da tradição.

Giddens prefere pensar que “impotência e reapropriação se entrelaçam de maneira diversa em contextos diferentes e em momentos diferentes – tendo em vista o dinamismo da alta modernidade, há pouca estabilidade nas relações entre elas” (p. 178). Assim como o indivíduo depende mais da confiança nos sistemas abstratos, como no sistema monetário, por exemplo, ele ganha em novas capacidades e em maior poder de troca. Também as experiências de impotência podem se misturar, tomando-se em conta os níveis das relações pessoais e dos sistemas sociais mais amplos.

Ansiedades difusas sobre riscos de alta conseqüência, por exemplo, podem contribuir de modo geral para sentimentos de impotência experimentados por um indivíduo em contextos locais. De modo semelhante, sentimentos de impotência pessoal podem difundir-se “para cima”, na direção de preocupações mais globais (Giddens, 2002, p. 179).

Nos dois pólos de um *continuum* encontram-se os casos de patologia deste dilema. De um lado, no pólo da impotência, a sensação de “engolfamento” do *self* pelo contexto circundante, e de outro, a de onipotência, a fantasia de autonomia total em relação aos outros e aos sistemas sociais em geral, sendo esta muitas vezes uma frágil defesa frente àquela.

c) *Autoridade versus incerteza*: nas sociedades tradicionais a tradição exercia um papel difuso de autoridade quase única, tolhendo fortemente as formas alternativas de crenças e comportamentos. Nelas, a religião desempenhou um papel importante, havendo geralmente uma religião hegemônica e pouco pluralismo, no sentido moderno. A submissão à autoridade era vista como uma necessidade frente à falta de controle sobre as ameaças e perigos que cercavam os indivíduos. Embora na modernidade permaneçam algumas formas tradicionais de autoridade, inclusive a religião (que, paradoxalmente, experimenta um ressurgimento, precisamente relacionado à dúvida!), há uma maior pluralidade de autoridades exercidas pelos saberes especializados. Estes não são alternativa à dúvida, mas, ao contrário, são realimentados pela multiplicação das interpretações da realidade.

A solução do dilema geralmente encontra-se num misto de rotina e lealdade a um estilo de vida, além do investimento numa série de sistemas abstratos. Tal solução, entretanto, é

frágil e pode sucumbir diante de situações de maior pressão. Quando esse tênue equilíbrio se rompe, surgem as manifestações patológicas do conflito: de um lado o apego a um autoritarismo dogmático, e de outro uma tendência à imobilização por uma dúvida universal e generalizada.

d) *Experiência personalizada versus experiência mercantilizada*: o capitalismo, que influenciou fortemente o projeto do *self* moderno, promove a mercantilização das relações humanas em vários sentidos, afetando a força de trabalho e os processos de consumo e atacando a tradição, com seus imperativos de contínua expansão de mercados. Os mercados promovem o individualismo na medida em que incentivam a liberdade de escolha como manifestação primordial da auto-expressão individual. Além disso, o consumo tende a substituir os valores morais e intelectuais como fonte de auto-realização e reconhecimento social. Como Heloisa nos dirá: “as pessoas não têm mais valor, o que tem valor é o bem econômico”.

Os meios de comunicação de massa incentivam padrões específicos de consumo, apresentando estilos de vida, especialmente daqueles mais abastados, como metas a serem alcançadas por todos. Um dos impactos mais importantes, entretanto, é aquele promovido pelas narrativas difundidas pela mídia:

Sem dúvida as telenovelas, e outras formas de entretenimento na mídia, são válvulas de escape – substitutas das satisfações reais que não podem ser alcançadas nas condições sociais normais. Mas talvez o mais importante seja a própria forma narrativa que oferecem, sugerindo modelos para a construção das narrativas do eu. As telenovelas misturam previsibilidade e contingência por meio de fórmulas que, por serem bem conhecidas da audiência, são ligeiramente perturbadoras mas ao mesmo tempo tranquilizadoras. Elas oferecem misturas de contingência, reflexividade e sina. A forma conta mais que o conteúdo; nessas histórias ganha-se uma sensação de controle reflexivo sobre as circunstâncias da vida, uma sensação de uma narrativa coerente que é um equilíbrio tranquilizador para as dificuldades de sustentar a narrativa do eu em situações reais (Giddens, 2002, p. 184).

No entanto, a mercantização encontra resistências, especialmente entre os mais oprimidos, que criativamente são capazes de reinterpretar os padrões massificados em seus próprios termos. “O projeto reflexivo do eu é em parte necessariamente uma luta contra

influências mercantilizadas, embora nem todos os aspectos da mercantilização sejam seus inimigos” (p. 185). Por exemplo, a indústria de vestuário, ainda que produza roupas padronizadas e massificadas, oferece uma variedade de opções que permitem ao indivíduo escolher seu próprio estilo. No mesmo sentido, há facilidades maiores para a apropriação popular dos modelos inicialmente apresentados pelas classes mais abastadas. Lúcia expressa esta mesma idéia ao afirmar que antigamente as pessoas tinham que copiar os modelos (de roupas) que vinham das metrópoles, enquanto “hoje, em cada esquina tem uma loja, para cada tipo de pessoa. E tem roupa de todos os preços, porque tu vais ao Mercado Público e tu vês o mesmo modelo”.

Também este dilema apresenta suas patologias. As patologias narcísicas estão geralmente associadas à valorização mercantilizada da aparência sobre os atributos internos das pessoas. No entanto, uma atitude oposta, no sentido da personalização excessiva, da necessidade extremada de ser “diferente”, também pode se constituir numa patologia, pois revela a incapacidade do indivíduo manter seu senso firme de identidade ainda que com uma suficiente conformidade aos contextos sociais.

Os dois primeiros dilemas permeiam toda a discussão realizada ao longo deste trabalho. Mais especificamente, o terceiro dilema será abordado no próximo capítulo (sobre a reflexividade), e este último, o da experiência *personalizada versus mercantilizada*, será discutido nas seções abaixo.

5.2. NARCISISMO & CONSUMO

Comprei com um inseqüente abandono. Comprei para necessidades imediatas e para contingências remotas. Comprei por comprar, olhando e tocando, inspecionando mercadorias que não tinha intenção alguma de comprar, e então as comprando. [...] Comecei a crescer em valor e auto-consideração. Preenchi-me, encontrei novos aspectos de mim mesmo, localizei uma pessoa que havia esquecido existir. Atravessamos dos móveis à moda masculina, passando pelos cosméticos. Nossas imagens refletindo em colunas espelhadas, em vidros e cromados, nos monitores de TV das salas de segurança. Troquei dinheiro por bens. Quanto mais dinheiro gastava, menos importante ele me parecia ser. Eu era maior do que aquelas somas. Aquelas somas vertiam de minha pele como chuva copiosa. Aquelas somas de fato retornavam a mim na forma de crédito existencial.

Don DeLillo (1985).

Desejo assinalar ao leitor, neste ponto, as possíveis conexões existentes entre a descrição da tendência à reserva e à indiferença descritas por Simmel, ou seja, ao isolamento afetivo nas relações interpessoais; o declínio do indivíduo e o “encolhimento do eu”, de que fala Horkheimer; os riscos da experiência mercantilizada, mencionados por Giddens (2002); e a noção de “retração narcísica”, típica da cultura pós-industrial, conforme o ponto de vista de Christopher Lasch (1986). Este último autor mantém a crença de que “uma afirmação genuína do eu depende, acima de tudo, de um núcleo de individualidade *que não se encontre sujeito à determinação do meio ambiente*, mesmo sob condições extremas” (p. 49, grifos meus), como se isto fosse, sob qualquer circunstância, possível!

Assim, segundo Lasch,

as condições sociais vigentes [próprias de uma cultura pós-industrial], especialmente as fantásticas imagens de produção de massas que formam nossas concepções do mundo, não somente encorajam a contração defensiva do eu como colaboram para apagar as fronteiras entre o indivíduo e o seu meio. O *eu mínimo* ou *narcisista* é, antes de tudo, um eu inseguro de seus próprios limites, que ora almeja reconstruir o mundo à sua própria imagem, ora anseia fundir-se em seu ambiente numa extasiada união (Lasch, 1986, p. 12, grifos meus).

É importante ressaltar que “narcisismo”, neste contexto, é sinônimo de uma reação de “fuga para dentro”, de defesa e de empobrecimento da vida relacional, tal como descrito por Ana, quando nos diz que as pessoas não dão a devida importância aos outros, no sentido de respeito aos seus direitos e à sua dignidade: “tu estás sozinho! Assim, pra que é que eu vou ter esses valores, pra quem é que eu vou mostrar esses valores? Sou eu comigo mesmo!”

A cultura organizada em torno de consumo de massa estimula o narcisismo não por tornar as pessoas gananciosas ou agressivas, segundo Lash, mas por torná-las frágeis e dependentes. A teoria do “mínimo eu” foi antecedida por aquela de uma “cultura do narcisismo” (Lasch, 1979, citado por Giddens, 2002), relacionada ao caráter apocalíptico da sociedade contemporânea. Diante dos riscos iminentes de catástrofe (escalada armamentista, expansão da criminalidade e do terrorismo, deterioração do meio ambiente e perspectiva de um prolongado declínio econômico) os indivíduos recorrem a estratégias de sobrevivência privatizadas, dentre as quais o consumo ocupa uma posição privilegiada. A preocupação do indivíduo consigo mesmo, nas fases pós-industriais da sociedade, ganha a forma de uma preocupação com a *sobrevivência psíquica*.

O narcisismo de que fala Lasch deve ser entendido como uma condição na qual o indivíduo já não está seguro de suas fundações e de suas fronteiras com o meio. O consumo de massas enfraquece a individualidade e torna as pessoas inseguras de suas capacidades de entender o mundo e prover as próprias necessidades. É neste contexto que as pessoas tornam-se também mais dependentes do consumo de serviços especializados, como de uma tecnologia médica que apenas aumenta a dependência dos sujeitos em relação às máquinas e especialistas (aspecto no qual se aproxima do conceito de “sistemas peritos”, de Giddens).

Lasch (1986) critica duramente aqueles que exaltam as novas formas de subjetividade e de vinculação interpessoal como uma manifestação de maior liberdade individual (aspecto no qual distancia-se novamente de Giddens). Para ele, tal liberdade não existe: “a liberdade de escolha resulta, na prática, numa abstenção da escolha” (p. 29). O que está em jogo, então, não é a multiplicidade de opções, mas *a incapacidade de se firmar em qualquer uma*. Novamente aqui, encontramos as vozes de Simmel e Horkheimer ressoando na de Lasch: “a apatia seletiva, o descompromisso emocional frente aos outros, a renúncia ao passado e ao futuro, a determinação de viver um dia de cada vez” (p. 47) tornaram-se técnicas de autogestão emocional em tempos de cultura do narcisismo.

Esse sujeito narcisista, moldado culturalmente pela sociedade de consumo, seria “o indivíduo contemporâneo”, na descrição de Lasch. Parece-me ser, entretanto, apenas o indivíduo contemporâneo *narcisista*, a expressão extremada do conflito entre a identidade personalizada e a identidade mercantilizada, que encontra na psicanálise e na psiquiatria o *status* de patologia.¹

A percepção do potencial socialmente desagregador do consumismo apareceu recorrentemente nas entrevistas. Ana faz a seguinte reflexão sobre o incremento do consumismo na sociedade contemporânea:

A minha mãe conta que quando ela era criança elas ganhavam roupas novas no aniversário e no Natal. E elas vinham de uma família, naquela época, considerada [de posses]. O meu avô era um cara que ganhava bem. Eu olhava assim: “ah, vocês passavam o ano inteiro com as mesmas roupas?” Então, eu acho isso um ótimo exemplo de que na verdade a gente não precisa de um monte de coisas [...]. Eu estou lá na fila e levanto a mão se perguntam: quem aqui se considera consumista e deveria ser menos, porque é desnecessário? Mas se compra, sabe? “Ah, estou de saco cheio! Ah, vamos dar uma volta no shopping, vamos!” Volta-se com três ou quatro sacolas. Não precisava ter comprado, mas se compra mesmo assim... [...] Acho que por falta do que fazer; é a única coisa que eu consigo pensar.

Você acha que junto com o consumismo vem a deterioração dos valores humanos?

Esta é uma questão bem maior, porque, [...] se as pessoas passassem mais tempo juntas, em casa, isso não ficaria tão ruim, não é verdade? [...] As pessoas não conversam mais entre si. Então, pra não ter que se olhar e conversar elas dizem: “ah, vamos fazer compras!” ou, “vamos ao supermercado!” Mas, ainda assim, é uma simplificação. Eu não sei se dá pra dizer só isso. É, sem dúvida, uma fuga. “Ah, estou me sentindo mal; vamos comprar sapatos!” Isso já virou um ícone, assim. Uma mulher que acabou de levar um fora, alguma coisa assim, sai pra comprar sapatos. Isso é a maior piada que existe.

¹ Para uma discussão do narcisismo do ponto de vista psicanalítico, além do já mencionado Kohut (1988), ver também a obra dedicada exclusivamente a este tema, de Hugo Bleichmar (1985). Do ponto de vista da psiquiatria, o *transtorno da personalidade narcisista* é um diagnóstico feito a partir dos critérios da DSM-IV (American Psychiatric Association, 1994 - Anexo E), e pode ser tomado como o protótipo das patologias narcísicas.

Denise, apesar de ter apenas trinta e um anos, inicia seu argumento notando uma importante mudança nos padrões de consumo em relação à sua própria infância:

As minhas primas de doze, treze anos, hoje têm uma visão que eu, na época delas, não tinha. “Ah, porque tem que ter a marca tal”, senão... Senão eu não vou à festinha, porque as minhas amigas vão estar usando tudo, o sapato tal, senão eu não vou... A minha mãe dizia não, não é assim, eu não posso comprar e pronto! Ficava quieta e deu! Eu até nunca dei bola pra essas coisas. Teve um ano que [...] tinha um tênis da moda – eu não lembro qual era o tênis – [e] todo mundo tinha aquele tênis, e a gente foi comprar, e eu disse pra mãe que eu não queria porque era muito caro. Se ela fosse gastar com o tênis era preferível me dar o dinheiro, que guardava pra mim. E ela comprou um mais barato; e na sala todo mundo me botou um apelido, do tênis que era mais barato; [...] e eu não dava nem bola... Ela, no dia seguinte, contou pro pai. O pai [disse]: “não, tu vai lá e compra um tênis desses pra ela! Não vamos deixar ficarem rindo dela”.

O relato deste episódio deixa entrever uma contradição em relação ao que Denise vinha tentando sustentar: de fato, quando era uma pré-adolescente, o uso de “roupas de marca” (neste caso, o calçado) já era um elemento importante na identificação grupal em sua faixa etária. Sinto-me tentado, neste caso, a atribuir o descaso para com o tênis a uma estratégia muito particular de manutenção de sua auto-estima. Para ela, o *reconhecimento* dos pais podia ter maior importância que o reconhecimento da turma de escola. À aparente parcimônia se sobrepõe a *vaidade* (a vaidade de ser vista como parcimoniosa!); a virtude domina o vício. O que este depoimento muito bem ilustra é a primazia das relações familiares, pelo menos na infância, como fonte de identificações e de segurança ontológica, ou então o delicado jogo de forças que se estabelece entre as várias fontes primárias de identificação e os modelos mercantilizados de identificação secundária. Sua atitude é a de quem *cuida* (ao não gastar o dinheiro dos pais) *para ser cuidada e amada* (em retribuição). Não obstante, é a própria entrevistada que enfatiza o quanto sua atitude foi dissonante em relação ao grupo. Isso fica mais evidente em outro momento da entrevista, quando Denise fala de sua própria vaidade, do gosto por “se arrumar”. Não sem fazer, novamente, um contraponto com sua parcimônia.

Ah! Eu gosto, sim, de comprar roupa, de me arrumar, de andar ajeitada. Eu acho que faz bem pra auto-estima da gente. Quanto a bens materiais, eu acho que a maior preocupação é ter uma

casa, um lugar pra morar... Gosto de ter sempre uma reserva guardada para uma emergência, uma questão de doença. Gosto de ter sempre a minha economia pra poder fazer sempre um passeio, nas férias.

Eduardo parece ter conseguido uma solução de compromisso entre os modelos sociais que lhe são impostos (sobretudo em função de sua profissão de promotor público) e um “outro” padrão de elegância e de boa apresentação. Quando lhe pergunto sobre a importância dos modelos apresentados pela mídia, eis sua resposta:

Aí é um problema, pra mim, ainda não resolvido, [...] porque todo promotor tem terno e gravata, e hoje em dia os mais lindos... Eu não uso terno e gravata [no dia-a-dia], então se eu adotasse esse padrão eu poderia estar usando esse tipo de roupa. Poderia estar usando e não estou usando. Ficaria bem vestido! Eu uso roupa de grife, roupa de marca, como eu sou gordo, a roupa de marca você coloca e ela fica bem [...]. Então, já identifiquei que, dessas marcas mais famosas, [a roupa] fica razoavelmente bem em mim; das outras, não...

Fica a questão de se saber o quanto tal explicação nos ajuda realmente a entender suas opções, e o quanto não passa de mais uma defesa narcísica frente à idéia de que, assim como para tantas outras pessoas, a grife também possa lhe exercer um fascínio pela carga simbólica relacionada ou sucesso profissional. De fato, ele não considera que o uso de roupas de grife seja necessariamente sinal de menos autenticidade, mas sim, de mais auto-estima:

Porque eu acho que usar roupa de grife é [sinal de que] a pessoa gosta dela mesma. Bota roupa boa, porque roupa de grife é boa. Roupa de grife serve em qualquer pessoa, enquanto que as outras, você vai vestir não tão bem assim... Então, realmente a qualidade sempre é superior; então vai ficar melhor. Não creio que isso daí seja... vá tornar a pessoa menos autêntica.

Graça queixa-se de que “as pessoas são valorizadas pelo dinheiro que têm, e não pelo que elas são”. Ela agora mora com sua família num elegante condomínio de classe média, após um período vivendo numa casa mais simples, alugada, no mesmo bairro. Para ela, isso provocou um grande impacto nas suas relações interpessoais:

Aí, quando eu me mudei pra uma casa bonita, eu senti que tinha pessoas que começaram a me tratar diferente. Só por causa da minha casa, entendeu? Então, eu tomo cuidado ali com naquela casa, ali onde eu moro; aquilo chega a me dar paranóia. [...] Podia ser chata, ser feia, ser gorda, ser bonita, ser magra, o negócio é que eu moro naquela casa... Porque se eu tivesse um BMW: “ela é legal porque ela tem um BMW!” Hoje em dia é assim, a sociedade toda é assim.

Como uma estratégia psíquica de defesa, raros são aqueles que reconhecem o próprio ímpeto de consumo, ou a importância que o consumo possa ter para a manutenção de sua auto-estima. Lúcia é uma mulher “muito vaidosa”, como ela mesma se qualifica, e que lamenta sinceramente as perdas de poder aquisitivo advindas com a separação. Em várias ocasiões, ao longo do tratamento, ela se queixou de não ter mais dinheiro para comprar roupas novas, embora esteja sempre bem vestida. Já se submeteu a duas cirurgias plásticas, a última em meio à crise depressiva que motivou a busca de ajuda. Não obstante, a exemplo de Eduardo, durante a entrevista, afirma:

É que eu tenho, dizem que isso é um grande defeito meu: eu não sou ambiciosa, eu não ligo pra *status*; pra mim é indiferente... Pra começar, se tu me perguntares a marca do meu carro, eu não sei. Eu sei que é um carro bonito e bom, porque o meu filho me disse isso: “cuida porque é uma coisa boa e que tu vais ficar com isso por muito tempo”. Eu não sou nunca levada a comprar uma roupa pela etiqueta, jamais, ou porque essa roupa é moda; não faço isso! Eu tenho o meu jeito de vestir, *independente*. Não sou levada pela mídia.

O consumismo e a ostentação de bens como forma de angariar admiração, além disso, são percebidos e criticados em seu entorno e, sobretudo, atribuídos à pressão dos meios de comunicação de massa.

Porque o pobre quer ter o que o rico tem, porque vê na revista, porque vê na televisão, e porque ali tem um apelo pra comprar em tantas vezes, e coisa... E o rico, porque já é exibido. A grande maioria não tem pra eles, tem pra mostrar pros outros o que tem, não é pra tirar prazer daquilo que têm. [A pessoa] vai ao melhor salão de beleza; compra a roupa mais famosa, mesmo se for caríssimo e não tem dinheiro. Aqui, eu estou dizendo, de Florianópolis. [...] Porque a pessoa é capaz de comprar essa blusa porque é da Zoomp, e aí... Não pode, ninguém vai ver a etiqueta

Zoomp aqui (mostra o interior da gola). Então, ela tira e borda bem aqui na frente, pra todo mundo ver que aquela blusa é da Zoomp. Que é a mais cara do Brasil.

E, mais adiante, quando lhe pergunto sobre eventuais insatisfações por não poder atender a todos modelos de consumo e beleza ditados pela mídia, volta a negar as pressões sociais, pressupondo a possibilidade de ser portadora de gostos totalmente individualizados, e de autonomia total em relação a essas expectativas sociais (como quer Christopher Lasch e, antes dele, Montaigne): “Eu acho que as pessoas gostam de mim pelo que eu sou, pelo que eu faço. Não porque eu estou mais relaxada, eu estou mais feia, eu estou mais gorda ou eu estou mais magra...”

Percebe-se que, diante dos riscos para a sobrevivência material, tanto quanto física, o apego aos bens materiais adquire também conotação de lastro, tão clara no depoimento de Graça:

Eu acho que a tendência é cada vez você se proteger mais. Em termos: eu quero ter mais riqueza, eu quero dar mais segurança... Se tenho um filho, eu quero deixar pra ele mais coisas, pra ele não correr o risco, porque fica cada vez mais difícil... Porque [a pessoa] se forma e não tem emprego. Então, [...] a minha preocupação, como mãe, é com eles. Porque senão eles não sobrevivem, né?

As relações entre globalização, consumo e narcisismo, não podem ser reduzidas a fórmulas esquemáticas, a despeito de um certo senso comum construído em torno do tema, e que parece fazer eco aos arautos da decadência dos valores mais nobres da convivência humana em tempos de cultura de massas. Bruno rompe com esse senso comum em suas reflexões sobre o consumo. Ele concorda que o incremento do consumo faz parte do estágio atual da globalização, e ilustra como sente isto pessoalmente:

A quantidade de discos que me aparece pra comprar por dia é absurda. Porque hoje em dia eu tenho a minha empresa, eu posso vender o meu produto em qualquer lugar do mundo... Quer dizer, isso aumenta a quantidade. Por isso que os mercados que eram, antigamente, chamados de países – não sei se você se lembra que antigamente se chamavam de “países” – hoje é mercado

(ironicamente). [...] É, isso era pra quem jogava War, naquele tempo... Hoje em dia são grandes mercados. Então, esse é o lado da Britney Spears, da Vanessa Camargo, que eu estou falando... Hoje em dia é muito fácil você cobrir uma grande área geográfica com uma mesma idéia, você massificar.

A questão do aumento do consumo é uma marca do capitalismo...

Bem-vindo ao século XX.

A questão que eu quero entender é: será que essas características de grande consumo têm relação com os valores morais, ou seja, se as pessoas são mais consumistas elas são menos verdadeiras? Outros valores pessoais ficam subjugados aos bens que a pessoa expõe, a marca da roupa, o carro?

“Tostines é fresquinho porque vende mais, ou vende mais porque é fresquinho?” [...] Quer dizer, até onde uma coisa alimenta a outra? Até onde os nossos valores são influenciados pelo consumismo, e até onde o consumismo observa os nossos valores e oferece o produto certo. Quer dizer, a gente compra... Eu, como a Nike, simplesmente olho para o que a sociedade quer comprar, e ofereço. Ou eu, como a Nike, crio a necessidade e depois alimento, sabe? É a questão do pipoqueiro: a primeira dose é de graça! [...] Eu gosto de andar do jeito que eu estou agora, do jeito que você está me vendo; é boné; eu não gosto de usar meia e nem sapato; é chinelo, camiseta... Quando eu posso, eu uso assim. Por que, quando eu posso? Eu não posso trabalhar assim, porque [...] criou-se na sociedade referências de vestimenta, de comportamento, que eu olho pra você, eu já faço um pré-julgamento com o que você está vestindo, com o modo que você fala. Se eu vou à academia e tem um cara usando uma camiseta Hering e outro usando uma Nike, por mais que eu não me ache – aí eu não sei se eu posso usar a palavra “preconceituoso”, ou não – mas eu vou tender a achar que o cara da Nike tem o perfil x , e o cara da Hering tem o perfil y , sabe? E isso acontece com a cor de pele, com tatuagens, e aí depois de um tempo que você é segregado, pro bem ou pro mal, você acaba criando nichos. [...] Quer dizer, [...] aí talvez a gente possa puxar aquele link da segmentação... as pessoas costumam se sentir confortáveis perto das que são parecidas, ou daquelas que julgam serem parecidas.

De fato, Bruno apresenta como uma característica pessoal muito marcante a forma descontraída, alguém poderia dizer “adolescente”, como se veste. Na verdade, seu estilo de apresentação, pelo menos esse que adota quando se encontra em Florianópolis, tem relação com as atividades artísticas e com os interesses paralelos que mantém e nutre: o interesse

musical e por cultura *trash*. Este aspecto recoloca em tela o ponto de vista de Giddens (2002) que ressalta que, a partir da produção massificada de roupas, a indústria oferece um leque de opções que permite uma grande diversificação, o que se evidencia sobretudo quando se observa as chamadas “tribos urbanas” (tema da próxima seção).

De fato, como afirma Giddens, um certo grau de adaptação aos padrões de consumo deve ser considerado como um sinal de adaptação ao contexto social, e encontra-se entre os pólos de uma identidade excessivamente personalizada, que foge a todos os padrões mais ou menos aceitos, e uma identidade excessivamente mercantilizada, que busca incessantemente a aproximação aos modelos midiáticos hegemônicos. Quantos de nós – sou eu quem pergunta – tiveram pais ou avós que só saiam de casa com paletó e gravata?! Era uma marca de narcisismo pessoal ou um padrão cultural?

Como vimos, não é sem alguma crítica que os entrevistados se consideram “consumistas” sem, no entanto, deixar de sê-lo (rever, acima, os depoimentos de Ana, Denise, Eduardo e Lúcia). Graça igualmente considera-se “consumista”, mas esclarece que seu consumo refere-se não a bens duráveis, mas sobretudo a serviços, a “coisas que são prazerosas”. Ela afirma gostar

de sair, de aproveitar, de restaurantes... [...] Não, carro não! A gente tem três carros velhos, agora. [É] que a gente prefere ter três carros velhos, e ter o conforto de... Então, gosto, sempre gostei de carro; não vou dizer que não gosto. Se eu pudesse, eu ia ter um carro lindo, maravilhoso. Mas não me afeta. Eu pego o carro que está ali na garagem e saio. [As pessoas estão mais consumistas] e, principalmente, valorizam mais a pessoa pelo que a pessoa tem, pelo dinheiro, né?

Tampouco Fernando esconde seu grau de um narcisismo saudável (o juízo é meu), de conexão com as demandas contextuais por uma boa apresentação, como pressuposto para o sucesso profissional. Quando lhe pergunto que tipo de pressão da mídia sente, em relação aos modelos de consumo, confirma mostrando o tênis Nike e a camiseta Adidas: “Eu tenho um traço bem característico, eu sou bem produto do meio. [...] Eu não sou ainda budista. [...] Sou um pouquinho só budista, quero ser mais”.

Mesmo Heloísa, com todo o seu comprometimento social, não nega o prazer de consumo de moda, e que se sente fortemente influenciada pelos modelos estéticos veiculados pela mídia.

Ah, me sinto! Isso sim. Então, assim, adoro moda, adoro roupas, adoro um negócio diferente pra se pintar [...] isso daí é uma coisa que eu gosto... Não gosto nada que é muito comum, filtro muito, mas gosto de estar ligada na moda, no estético, acho bonito. [Tenho] admiração pelo estético, acho bonito, acho legal. [...] A vaidade também, faz parte, né? [...]

Pesa um pouco pensar como é que as pessoas vão ver você, se isso vai tornar você mais aceita ou mais respeitada?

Sim, tem isso, sim! Acho que quando eu estou me achando bonita, mais arrumada, mais com o código da moda e tal... sei lá, não sei se é insegurança... Eu sei que se eu não estiver também, na moda, eu vou fazer as coisas que eu faço...

Chama a atenção o fato de que ela ache que os filhos dão muito menos importância à moda que ela própria, ainda que não veja isto como típico da geração deles mas, ao contrário, como exceção.

Não sei o que aconteceu com eles, mas eles não são consumistas. Eles não têm esse apelo pelo exterior forte. Eu que compro as roupas até pra minha filha, porque ela não, por ela, ela não [compra], estuda, trabalha. [...] Eu, acho que é atípico. Ela é super enfiada nas coisas que acontecem, em filmes e tal, mas eu acho que ela não é muito ligada nesse tipo de valor. Eu também não era, eu acho que eu fiquei quando eu fiquei mais velha, que a gente vai perdendo um pouco de algumas características naturais, então se apela... E, é muito fácil o jovem também não ter tanto apelo à moda, [como] no caso, ela, porque é tão bonita [que] nem precisa, [com] qualquer coisa fica bonita.

Você se sente pressionada por esses padrões estéticos, de beleza, de juventude? Isso chega a angustiar você?

Sim, sim. Não é, assim, determinante na minha vida, mas eu acho [que] o que eu puder fazer pra melhorar eu faço, e gosto. [...] Ah, eu não sei se eu chegaria a ponto de uma cirurgia plástica. Eu

fiz uma vez, uma pra tirar uns sinaizinhos que eu tinha. Aí, ele levantou um pouquinho o olho [...]. Mas eu não faria pra isso, sabe? [...] Acho que eu tenho medo de me descaracterizar. Não que eu ache pecado, até me submeteria, mas acho que eu ia ficar muito diferente.

O tema da autenticidade do *self* permeou essas interlocuções a respeito dos padrões de consumo e o narcisismo. Ana, por exemplo, percebe claramente que “há um paradoxo a ser esclarecido, uma vez que, na verdade, quanto mais diferente se tenta aparecer, mais fica todo mundo igual”. Esse “paradoxo”, da uniformidade dentro da diversidade, nos remete diretamente ao tema seguinte: as tribos urbanas.

5.2.1. TRIBOS URBANAS & SEGMENTAÇÃO DOS MERCADOS

Os mass media, por sua vez, não apresentam mais nenhum modelo unificado, nenhum ideal único de Beleza. Podem recuperar, mesmo em uma publicidade destinada a durar uma única semana, todas as experiências da vanguarda e, ao mesmo tempo, oferecer modelos dos anos 20, anos 30, anos 40, anos 50, até a redescoberta das formas fora de uso dos automóveis da metade do século. Os meios de comunicação repropõem uma iconografia oitocentista, o realismo fantástico, a opulência junonal de Mae West e a graça anoréxica das últimas modelos; a Beleza Negra de Naomi Campbell e a nórdica Claudia Schiffer; a graça do sapateado tradicional de A Chorus Line e as arquiteturas futuristas e petrificantes de Blade Runner. [...] O nosso explorador do futuro já não poderá distinguir o ideal estético difundido pelos mass media do século XX e passa. Será obrigado a render-se diante da orgia de tolerância, de sincretismo também, de absoluta e irrefreável politeísmo da Beleza.

Umberto Eco (2004).

Ana, talvez por fazer parte de uma geração muito jovem, pode nos ajudar a entender o sentido das tribos urbanas. Ela prossegue ampliando sua reflexão sobre o “paradoxo” de que falava anteriormente.

Essa é a grande contradição: quanto mais jeito a gente arranja de parecer diferente, mais todo mundo fica igual. [...] O máximo que eu vejo agora nos adolescentes é ser *punk*, eles acham que estão sendo super diferentes... Faça o favor! Todo mundo já fez isso! “Vocês estão todos

iguazinhos...” Eles não percebem. Eu ainda estava no colégio quando as meninas começaram a pintar o cabelo de rosa-choque, eu estava com dezessete [anos], e elas com treze, quatorze. Daí uma pintou, um mês depois tinha umas quarenta com o mesmo cabelo. Como se não bastasse, todas elas usavam a mesma calça, e o mesmo brinco, e a mesma maquiagem... E elas achavam que estavam sendo diferentes porque tinham cabelo rosa! E assim vai com tudo, sabe: “ah, eu sou diferente!” Daí, tem as patricinhas, não, na verdade elas são todas iguais; ou sei lá quem...

Ou seja, existem mais tribos, mas dentro das tribos são todas iguais? Há mais diversidade, mas dentro da diversidade há mais homogeneidade, é isso?

Sim. É terrível porque quando não se quer pertencer a tribo nenhuma, ainda assim tu acabas sendo enquadrada em algum lugar, nem que seja, assim, porque um dia tu apareceste com uma roupa e alguém te chamou de alguma, e assim fica... *Porque é necessário ser qualificado.* Ninguém pode não ser “nada”, assim.

Você tem de fazer parte de uma tribo?

Mesmo que não se queira, porque eu acho que as pessoas não suportam que alguém não seja “nada”.

Senão fica num isolamento?... Você sabe dizer, por exemplo, qual é a tua tribo?

Ah, mas aí é uma grande discussão, porque eu passei de uma pra outra. Isso gerou um grande espanto e um estranhamento muito grande das minhas colegas; algumas me rejeitaram completamente [...] mas é porque isso acontece mesmo assim.... Se perdem as amizades, se perdem completamente porque as pessoas não aceitam que a melhor amiga delas não... Comigo até não aconteceu tanto.

Qual foi a tribo que você “traiu”?

Consegues me imaginar de calça larga, cheia de brincos, completamente *hippie*, com um violão nas costas... [...] É, eu fui me arrumando um pouquinho mais, com o passar do tempo. Sempre rejeitei o título, mas é verdade!

A questão da identidade grupal tem aqui dupla importância: como fenômeno próprio da adolescência, e como fenômeno universal, inextricavelmente associado a qualquer dimensão mais “individual” da construção do *self*. O primeiro aspecto está bem evidente neste trecho da

entrevista de Ana, e é também abordado com algum detalhamento por Bruno, a partir de um ponto de vista mais teórico. O tema surge quando estávamos conversando sobre a segmentação da mídia numa miríade de veículos especializados para todos os tipos de interesse, inclusive para determinadas tribos urbanas (*nerds*, surfistas, colecionadores, jogadores de MUD's, fetichistas, etc.). Pergunto-lhe se se sente fazendo parte de alguma tribo.

Olha, a gente faz parte de tribo, sempre aconteceu isso. Essa coisa da tribo, que a gente, entre os jovens, costuma brincar que são as tribos “Globo Repórter”, porque sempre tem uma reportagem do Globo Repórter sobre os Funks, não sei o que, não sei o que... Na verdade é característica dos jovens, do adolescente, buscar grupos. [...] Eu talvez até tenha livros sobre isso, mas, empiricamente, eu vejo que é uma coisa natural dos jovens se formar em grupos; buscar uma individualidade coletiva, essa coisa de: “eu e os meus 500 amigos somos únicos, somos únicos!”. Eu acho que isso [...] tem a ver com a moda. Eu vou usar isso porque está todo mundo usando. Então, eu vejo essa coisa de tribo como um fenômeno adolescente, sabe? Eu vejo que passando dos 20 [anos] ou, no meu caso, passando dos 30, a coisa vai mudando... Você já não precisa de identificação, você não precisa se agarrar em alguém pra ficar em pé. O jovem precisa se agarrar em outros jovens pra ficar em pé, pra se auto-afirmar, e tem essas idéias, assim, das coisas. Isso é natural, sempre teve [...].

Semelhante percepção tem Denise, que assinala a relação complexa entre uniformidade e diversidade, a possibilidade de exercer a diferença reunindo-se em grupos de iguais. Não haveria, portanto, em sua opinião, um nexos necessário entre perda de autenticidade e a submissão aos padrões estéticos veiculados pela mídia.

Eu acho que vai muito de pessoa pra pessoa; a forma de educação, de cultura. Mas, no dia-a-dia, [quando] a gente conversa com as pessoas, acho que sim, acho que as pessoas são muito influenciadas. A televisão, pela questão de modismo... Não são todos, mas grande parte...

As pessoas estão mais livres pra cada um encontrar a sua tribo?

Eu acho que sim. Mas, mesmo tendo essa liberdade [...] ela acaba copiando. Aquilo que o restante está fazendo, ela quer fazer também. Mas sem se importar se aquilo faz bem ou faz mal.

Quanto a estar “na moda”, Denise não nega a importância que possa ter para seu bem-estar, para sua auto-estima, e, sobretudo, penso eu, para sentir-se inserida nos contextos relacionais nos quais vive. Fica claro também que, pelo menos num nível consciente, sente-se livre para aceitar ou não os modelos veiculados na mídia (tomo a liberdade aqui de mencionar que Denise sempre comparece às sessões vestida com muito cuidado, e com roupas que eu considero, sim, serem “da moda”).

Se eu gosto do estilo da moda, tudo bem; se eu não gosto... Eu tenho que gostar! Importo-me mais com aquilo que eu gosto e me sinto bem. Tem coisas que estão na moda, que eu não me sinto bem e que eu não vou usar porque estão na moda. E [existe] a questão econômica, também. Se a coisa que está moda é muito cara, não é por isso que eu vou ficar me enchendo de dívidas e me privando de outras coisas que são essenciais. Pra comprar de repente, um sapato que é mais caro e está na moda; eu prefiro não usar.

Graça se contrapôs a uma visão mais ou menos generalizada, entre os entrevistados, de que a mídia, sobretudo a televisão, impõem padrões massificados de moda. Ainda que reconhecendo este fenômeno, ela recusa a idéia unívoca de que os modismo exerçam papel uniformizador no que tange à moda:

Acho que hoje em dia cada um tem uma tendência. Porque antigamente tinha aquela coisa: “Ah! vestido de bolinha!”. Então, todo mundo usava vestido de bolinha, que eu me lembro. Hoje em dia as pessoas usam calça... o que se sentem bem... Aumentou muito mais [a liberdade de escolha]. [...] Mas, de qualquer forma, sempre tem um modismo, né? Tipo: “Ah! tem a tal roupa, da tal loja que é legal!” De repente não tem nada a ver contigo, mas, não, tem que ser aquela, daquela loja, senão eu não vou ser...

Diante da percepção de que na sociedade contemporânea as pessoas tendem à uniformização, confrontei vários de meus entrevistados com a seguinte pergunta:

Se tomarmos uma foto de uma cidade no início do século XX, pode ser de São Paulo ou Nova Iorque, em que apareçam pessoas nas ruas, veremos quase todos os homens de terno, de

gravata e de chapéu; e as mulheres com vestidos também muito parecidos, todos à mesma altura do joelho... Diante disto, pergunto: quando há maior diversidade ou liberdade de escolha para que as pessoas desenvolvam um estilo próprio: naquele tempo, ou em 2004?

Diante da pergunta, Graça segue em seu raciocínio...

[...] eu acho que hoje em dia isso está muito ligado com a pessoa mesmo: [...] o esportista faz questão de andar de... pra dizer: “Oh, eu sou esportista!”. [...] Mas que hoje em dia está tudo mais descontraído, está. Vê os meus filhos, mesmo! O João só usa uma camiseta; manda fazer umas camisetas, lá no negócio da faculdade, que só muda de cor. O outro também, a mesma coisa! Não está mais aquela coisa, assim...

Lúcia atribui à mídia a diversificação dos estilos,

[...] hoje nós temos a televisão, o que está passando, está passando em Portugal, na mesma hora. Então, eu acho que tudo, tudo é mídia. Isso que tu dissestes [...] todo mundo andava igual... Não havia televisão, não havia fotos. Então, os ricos iam para a Europa e traziam a moda pra cá. E as pessoas daqui costuravam igual. Hoje não! Hoje em cada esquina tem uma loja, pra determinado tipo de pessoa. Pra pessoa mais social, pra pessoa menos. E tem roupa de todos os preços, porque tu vais ao Mercado [Público], tu vê a mesma roupa, quer dizer, o mesmo modelo. Então, isso é que facilita... [...] Eu acho que as pessoas têm mais liberdade de ser o que querem ser.

Fernando introduz a segmentação dos mercados e da informação como um elemento decisivo para a ampliação de possibilidades de apresentação individual – e de identificação grupal – na sociedade contemporânea.

[...] eu estudei num colégio que restringia qualquer manifestação de ordem artística, ainda mais na década de 70; auge do regime militar. Eu nunca tive, por exemplo, dentro da minha educação, artes cênicas. Eu nunca tive, dentro da minha educação, música como uma disciplina. [...] Mas, eu estudei num colégio muito conservador, onde qualquer coisa fora do padrão, a

começar pelo uniforme que a gente vestia... [...] Antes nós não tínhamos tribos. Hoje nós temos várias tribos, é assim que eu vejo. [Então a uniformização] é dentro de cada tribo. [...] O que tem muito a ver, por exemplo, com a segmentação dos meios de comunicação. [...] Quando eu queria saber de esporte... tu te lembrás da revista Placar há trinta anos atrás, era a única revista que existia sobre esporte. Hoje, eu vou à banca e tem a revista do iatismo, do boxe, do *skate*, do futebol (especificamente), do tênis, do esqui aquático...

Bruno aborda aspectos muito semelhantes aos que foram tocados por Fernando, focando sua atenção na segmentação dos mercados. Eis o que responde quando lhe pergunto se caminhamos mais para a uniformização, ou para a diversidade dos estilos pessoais:

Por mais paradoxal que possa parecer, eu acho que são os dois. [...] Eu acho que a gente vai ter, sim, uma grande padronização em alguns aspectos; que a Nike vai estar presente em todos os lares, quer dizer, mercadologicamente, as coisas vão estar cobrindo um grande tapete em volta do mundo. Mas, em contrapartida, a gente vai estar vendo uma segmentação absurda, segmentação do mercado, segmentação de arte, segmentação de tudo. Eu acho que, por exemplo, nos Estados Unidos, já acontece bastante, essa coisa da segmentação [...].

Introduzindo um novo aspecto ao tema, Ana relaciona os padrões, ainda que segmentados em tribos urbanas, ao sofrimento psíquico, confirmando a existência do dilema experiência personalizada *versus* mercantilizada. Como afirma Giddens (2002) nos opostos “patológicos” deste dilema encontram-se, de um lado, as pessoas que buscam incessantemente adequarem-se a um modelo hegemônico, dominante, no intuito de serem reconhecidas pelos seus pares, e de outro lado a necessidade de uma individualização extrema, de uma tentativa de romper com todos os modelos, de buscar uma segurança ontológica na diferença, como quem diz: “já que não posso mesmo ser assim, serei completamente diferente disso!”. Essa experiência foi vivenciada por Ana, ao fazer parte do pequeno grupo de garotos “*hippies*”, no interior de um colégio tradicional da cidade, conforme relatou acima.

Aqui, Ana associa a busca de uma identificação alternativa ao seu sofrimento pessoal, e à necessidade de obtenção de maior reconhecimento e aceitação:

Antes de ficar mal, [quando] eu tinha uns quinze, dezesseis anos, eu me sentia extremamente inadequada. E já falava, e se não falava tanto, pensava bastante, em fazer terapia. Porque sabia que aquele sentimento não era uma coisa... não cabia ali, não devia estar ali, e que pelo menos eu deveria fazer alguma coisa a respeito. Não sabia bem o que ainda na época.

Inadequada em relação a quê?

Eu me sentia inadequada. [...] Dentro do lugar onde eu me encontrava, eu me sentia inadequada fisicamente. Eu olhava pras minhas amigas: “Ah, eu não sou assim! Por que eu não sou igualzinha, sei lá, a quem?” Então eu não me sentia bem; ou então: “Por que eu não consigo tantos meninos [quanto] não sei lá quem? E isso me incomodava.

Foi nessa época que você se definiu como hippie?

É que a minha turma era toda hippie.

Mas mesmo assim, vocês tinham a possibilidade de ser “hippies” num colégio mais tradicional? [...] Será que a gente pode dizer que essa liberdade maior das pessoas serem de modos diferentes também pode gerar angústias?

Sim, eu acredito que sim. [...] Sim, eu acho que era mais fácil, não sei se dá pra simplesmente dizer isso, parece que era mais fácil antigamente porque tu não tinhas tanto problema assim de te definires. Hoje em dia, pra tu conseguires te definir, tu tens de trabalhar horrores! Assim, o que tu és? Tu tens *uma gama gigantesca de coisas pra tu te definires*. E antes não, ou tu eras isto, ou tu não eras, e deu!

O que se pode perceber nesses depoimentos é que a formação das tribos urbanas está muito intimamente relacionada a processos secundários de identificação, que parecem demorar mais no contexto das sociedades urbanizadas do mundo afluyente. Pesquisas demonstram que, na França, a socialização dos jovens, a transição à vida adulta, se torna cada vez mais longa, mais difícil e incerta. A falta de empregos, a fragilidade das relações conjugais e familiares, o desmantelamento do Estado, tornam ainda mais difícil a construção de projetos profissionais, a inserção no mercado de trabalho e a independização em relação à família de origem. Essa evolução das formas tradicionais de socialização apresenta uma consequência secundária: a existência de uma pluralidade de “formas identitárias” (Dubar, 1998).

* * *

Se falarmos em tribos urbanas estaremos falando em *identidade grupal*. Em última instância, toda identidade é grupal; no entanto, o termo é utilizado para se referir aos aspectos mais evidentes das identificações com grupos ou comunidades. Como afirma Lipiansky (1998), “a identificação é recíproca: a comunidade *reconhece* o indivíduo como um de seus membros, e o indivíduo se reconhece nos modelos identificatórios e protótipos valorizados pela comunidade” (p. 144). Assim, a comunidade tem um papel fundamental na formação da identidade pessoal, que se inicia nos grupos mais próximos, como a família, o bairro, a turma... Esses são grupos de indentificação primária. Ao longo da vida, entretanto, continuamos (re)construindo nossas identidades através de novas identificações, chamadas de “secundárias”, com os pares de profissão, outros membros de associações, outros participantes de comunidades de interesse, e inclusive através das novas formas associativas, como as comunidades do *site* ORKUT, que recentemente ganhou muita visibilidade.

Como Giddens (2002) afirma, uma das formas que o indivíduo tem de se defender da angústia associada aos riscos e à reflexividade modernas, é a manutenção de rotinas que lhe assegurem uma sensação de continuidade temporal nas narrativas do *self*. Pierre Bourdieu (1982) propõe a noção de “*habitus*”, para se referir ao “sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a qualquer momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações” (citado por Lipiansky, 1998, p. 146). Este *habitus* é compartilhado pelos membros de um grupo ou comunidade que geralmente têm os mesmos tipos de experiências. Assim, as identificações grupais se constituem em estratégias identitárias através das quais o indivíduo busca defender sua existência e sua visibilidade social, sua integração com a comunidade, ao mesmo tempo em que valoriza e busca a própria coerência.

As mudanças sociais que acompanham as transformações tecnológicas e econômicas atravessam a crise do patriarcalismo; a redefinição das relações entre homens, mulheres e crianças; a consciência ambiental; e a crise dos sistemas políticos. Num mundo de mudanças confusas e incontroladas, afirma Castells (1999), as pessoas tendem a reagrupar-se em torno de identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais, nacionais. Os fundamentalismos religiosos têm aí uma fonte de combustão. Embora a busca por identidades coletivas e religiosas faça parte dos processos de socialização em todos os tempos,

a identidade está se tornando a principal e, às vezes, única fonte de significado em um período histórico caracterizado pela ampla desestruturação das organizações, deslegitimação das instituições, enfraquecimento de importantes movimentos sociais e expressões culturais efêmeras. Cada vez mais, as pessoas organizam seu significado não em torno do que fazem, mas com base no que elas são ou acreditam que são. Enquanto isso, as redes globais de intercâmbios instrumentais conectam e desconectam indivíduos, grupos, religiões e até países, de acordo com sua pertinência na realização dos objetivos processados na rede, em fluxo contínuo de decisões estratégicas. Segue-se uma divisão fundamental entre o instrumentalismo universal abstrato e as identidades particularistas historicamente enraizadas. [...] Nesse processo, a fragmentação social se propaga, à medida que as identidades tornam-se mais específicas e cada vez mais difíceis de compartilhar (Castells, 1999, p. 23).²

A busca por pertencimento e por *reconhecimento* está, portanto, na raiz dos agrupamentos sociais e nos processos de socialização secundária. Este é o sentido básico das identificações grupais que acontecem na adolescência, como alternativa às identificações primárias fornecidas principalmente pela família. É também o sentido das identificações grupais que continuam ocorrendo ao longo de nossas vidas. As “tribos urbanas” nada mais são do que expressões dessas identificações, geralmente, mas nem sempre, ligadas ao fenômeno adolescente.³

Os depoimentos transcritos acima nos remetem a duas questões centrais para este trabalho: por um lado, a ampliação das possibilidades de desenvolver estilos ou interesses próprios, que tem como contrapartida a segmentação dos mercados, e, por outro, a insegurança ontológica derivada dessa mesma ampliação. Para aprofundar a compreensão destas questões, perguntei a vários dos entrevistados se entendiam haver uma tendência no mundo atual no sentido das pessoas serem menos autênticas.

Bruno, ao falar de suas vivências relacionadas à obesidade, expõe com vívida expressão tanto a importância dos modelos como a necessidade de aceitação:

² Notar a semelhança com o ponto de vista de Norbert Elias (1987) da transição de uma “identidade-nós” para a “identidade-eu”.

³ A respeito dos processos de grupalização na adolescência, ver Baptista Neto e Osório (2002).

Pessoas que não são do padrão estético [têm] duas alternativas: ou elas buscam o padrão, ou elas se aceitam como elas são. Pra você se aceitar como você é, você precisa saber quem você é, entendeu? Eu só tive uma aceitação plena do fato de eu ser gordo depois dos 25 anos. Até então eu sempre fui grilhado por causa disso de ser gordo. [...] Mas eu vejo, hoje em dia, a busca das pessoas. Aí entra de novo essa busca que a gente está discutindo aqui, a procura de *quem sou eu*, por que eu vou fazer terapia, por que que eu faço essa porcaria? Eu acho que vem pra se adequar aos padrões. [...]

Foi em grupo de iguais, de obesos, que você buscou essa aceitação?

Não, não, em absoluto! Até porque um grupo igual, de obesos, precisaria de muito espaço (risos). Eu acho que [foi nas] pessoas que te rodeiam, que você gosta, as pessoas que são parâmetro pra você, sabe, o pai, a mãe, a namorada, o irmão, aquelas pessoas que estão próximas e você se sente confortável... Se eu me visto de um jeito, se eu falo de um jeito, é pra me adequar a uma sociedade, e quando eu falo não é a sociedade geral [...], é aquele meu círculo de pessoas que eu convivo no dia-a-dia. Às vezes a gente fala muito da “sociedade”, [mas] eu estou falando daquelas 30, 40 pessoas que me cercam e que eu convivo e que tenho graus diferentes de relacionamento, uns mais intensos outros menos. Mas é pra elas que eu vivo, né? [...] Quer dizer, essa coisa do “eu”, é obvio que é muito influenciada por onde você nasce, por onde você cresce, por onde você vive... Eu acho que isso [...] não é nem importante, é *determinante*! Então, eu acho que essas pessoas têm que te aceitar, sabe? Você se sente confortável, eu me sinto confortável quando essas pessoas próximas me aceitam. Eu acho que essa aceitação que eu falei vem daí.

Fernando assinala a impossibilidade de se atingir um alto grau de autarquia que torne a pessoa “independente” dos contextos interativos, ao mesmo tempo em que afirma os riscos inerentes à falta de crítica quanto à adoção automática dos modelos fornecidos pela mídia:

O ser humano parece estar sempre atrás desse modelo identificatório, que a mídia acena [...]. Isso é inevitável. Teria que [ocorrer] um acontecimento muito marcante na minha vida pra me [tornar] uma espécie de monge budista, e ficar isolado dessa possibilidade. [...] A mídia te acessa esses modelos identificatórios, *que te afastam de alguma forma do teu eu*. E se queres uma boa “deixa” aí, a terapia [foi] fator fundamental pra eu perceber isso, [...] que esse distanciamento às vezes se torna perigoso.

Quando perguntado, ele afirma não acreditar que nas sociedades tradicionais fosse mais fácil as pessoas serem “elas mesmas”, dizendo que “é inerente ao ser humano a identificação com o modelo vigente”. Em seguida, entretanto, assinala o fato de que no capitalismo mercantil a massificação do consumo é um imperativo econômico: as pessoas “passaram a comer comidas parecidas, passaram a vestir roupas parecidas, porque passava pelo pressuposto econômico da fabricação em escala”.

Graça reintroduz o tema do distanciamento defensivo nas relações interpessoais, agora conectando-o com o tema das identidades coletivas:

Eu vejo [que] cada vez a aparência é mais..., você tem menos intimidade. Não sei se é o meu caso, se é pessoal, né? Aí entra a idade também, você tem doze, treze anos, você tem aquelas amigas, que você é super autêntica, que você ama, adora, fala tudo. Eu acho que nesse momento você está sendo muito mais autêntica. Depois já entra interesse [...], você já não pode falar tudo. [...] Então, já começa muito comprometimento. [...] Aí que entra a diplomacia, de ter que conversar... Tu sabes o que acontece, quanto mais velha a pessoa vai ficando, vai ficando mais complicado tudo. Vai ficando mais grilado, vai ficando mais cansado, mais frustrado... [...] Se o mundo fosse só crianças, ia ser ótimo! [...] Você vai ficando pesado mesmo, com o tempo, né?

Heloísa já declarou anteriormente como se sente influenciada pelos modelos estéticos veiculados pela mídia. Quanto à possibilidade de exercitar a autenticidade, de estar à vontade, esta é uma experiência associada sobretudo ao lar.

Apesar [de] que eu adoro a minha vida pública, [...] lá eu não crio relações de afeto, lá eu não busco relações de afeto, eu busco um lugar onde eu possa canalizar meus ideais, onde eu possa contribuir pra humanidade de alguma forma, tão pequena, de uma forma modesta, mas sei que lá é o lugar onde eu posso fazer alguma coisa. [...] Eu fico perguntando: será que eu estou sendo autêntica quando eu estou lá nesse ambiente em que eu trabalho? Mas lá eu estou sendo profissional e, claro que *eu vou ser autêntica dentro daquilo que eu faço*, mas eu não vou exprimir a afetividade, eu me protejo um pouco...

As pessoas estão mais preocupadas com a moda, com o consumo, com aparência física; tem de ser mais competitivas pra sobreviver; enfim, isso levaria as pessoas a serem menos verdadeiras, ou simplesmente são verdadeiras de um outro jeito?

São verdadeiras de um outro jeito, eu acho. Elas são verdadeiras daquele jeito, se deixando mais influenciadas por valores de fora. Eu acho que seria questionável se elas estivessem em conflito. Se não têm conflito, elas são verdadeiras do jeito que elas são. [...] É, eu acho que não passa muito pela reflexão, elas reproduzem...

Essa expressão de entendimento sobre as múltiplos papéis sociais, as “várias autenticidades” que a pessoa pode exercitar, vai de encontro à noção do *self relacional* contemporâneo. O tema do reconhecimento e da aceitação pelo grupo, fundamental para a segurança ontológica, será retomado no último capítulo.

5.3. A VALORIZAÇÃO DO CORPO

Então se defendia da morte por intermédio de um viver de menos, gastando pouco de sua vida para esta não se acabar. Essa economia lhe dava alguma segurança pois, quem cai, do chão não passa. Teria ela a sensação de que vivia para nada? Nem posso saber, mas acho que não. Só uma vez se fez uma trágica pergunta: quem sou eu? Assustou-se tanto que parou completamente de pensar.

Clarice Lispector (1996).

A retração narcísica do *self* e o narcisismo cultural denunciados por Christopher Lasch (1986) têm como uma de suas manifestações principais a valorização mercantilizada da aparência sobre os atributos internos das pessoas. Nessa perspectiva, as roupas e a beleza física ganham um valor de sustentação da segurança ontológica do indivíduo. Silva, Soares e Assmann (2003) vão nessa mesma direção ao analisarem, entre outros fenômenos sociais atuais, a expansão de um “mercado do corpo”, tão bem representada pela multiplicação de academias, clubes de ginástica e centros de estética; assim como pela vulgarização das cirurgias plásticas, dos implantes de próteses, etc. Tudo isso, “sob a égide da razão instrumental”, do deslocamento do público ao privado, e da decadência da cultura pública.

Silva e colaboradores (2003) denunciam a substituição das utopias sociais por uma utopia centrada no corpo, que passaria a ser um novo arquétipo de felicidade, na medida em

que passam a se equivaler o bem estar físico e a felicidade individual. A crise da confiança na realidade leva, assim, a uma falta esperança, à absolutização do presente, e ao mito da eternização do corpo. Esse processos sociais são expressão do capitalismo mercantil que gera a necessidade de novas mercadorias, contribuindo para a criação de um mercado de aparências. Não basta você ter uma roupa qualquer, é preciso que seja uma “Zoomp”...

O narcisismo é entendido, por Silva e cols. (2003) como “neurose coletiva”, resultando no conflito entre homogeneidade imposta pelos padrões midiáticos e pela ênfase na subjetividade individual. O cuidado com o corpo transforma-se numa ditadura do corpo, na geração de uma expectativa de atingir um modelo irrealizável, gerando ainda um círculo vicioso de insatisfação crônica. Os autores correlacionam o culto do corpo a um incremento do “individualismo contemporâneo”, representando um risco para a manutenção de valores éticos na sociedade. Neste sentido, estabelecem uma corrente de nexos entre o narcisismo, o consumismo e o individualismo.

A versão de Giddens (2002) dos fatos é diversa desta: o planejamento da vida em relação ao corpo, diz ele, não é *necessariamente* narcisista, mas faz parte normal dos ambientes sociais pós-tradicionais: “como outros aspectos da reflexividade da auto-identidade, o planejamento do corpo é mais freqüentemente um envolvimento com o mundo exterior que uma retirada defensiva dele” (p. 165). Ou seja, se eu quero participar eu devo seguir as regras, jogar o jogo. É preciso amor próprio para não se entregar a uma autenticidade heróica (“sou diferente de todo mundo, não me importa o que pensem!”) que pode conduzir ao isolamento e ao afastamento dos grupos sociais mais influentes, ou mesmo dos próprios pares.

É preciso que se tenha em conta que o corpo não é um mero veículo através do qual existimos, uma máquina habitada pela alma, como queria Descartes. Já vimos, no capítulo dois, que William James o considera parte do *self* empírico, integrando o que chamou de “*self* material”. O corpo, como parte integrante de nossa auto-identidade, é referido pela psicanálise como a fonte primária de sensações que darão origem à consciência de si mesmo, e faz parte do que Kohut denominou de “*self* fragmentário” primitivo. A aparência do corpo inclui, evidentemente, os modos como a pessoa se veste, e ocupa um lugar privilegiado na construção do narcisismo.

Faz parte do *self corporal* os modos, as expressões emocionais, e o seu papel do corpo na sexualidade. Marcel Mauss (1974b) talvez tenha sido o primeiro cientista social a tomar o corpo como objeto de análise. Segundo ele, o corpo é vivenciado diferentemente em cada cultura, mas, ainda assim, apresenta uma dimensão universal, na medida que “jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido, não apenas de seu corpo, como também de sua individualidade a um tempo espiritual e corporal” (Mauss, 1974b, p. 211). Inaugurando uma linha de pesquisa que seria depois amplamente expandida, Mauss ocupa-se das “técnicas corporais”, definidas como os modos de tratar, usar, lidar com o corpo, ao longo do tempo e através das culturas. Estamos, portanto, falando de fenômenos que acompanham o ser humano ao longo de sua história, e que aparentemente, no atual estágio da sociedade contemporânea, assumem formas fundamentalmente mediadas pela técnica e pelo consumo.

Ainda que nas sociedades pré-modernas as formas de vestimenta e de adereços pudessem servir, em certa medida, para a identificação pessoal, essa possibilidade era entretanto bastante restrita. A aparência denotava mais a identidade *social* do que a *pessoal* (Giddens, 2002). Nas sociedades contemporâneas, a diversidade se amplia e, mais do que nunca, a aparência fica sujeita às pressões de grupos específicos, de classe social, da propaganda, do mercado, enfim. A pluralização dos ambientes e a segmentação dos mercados exercem papel importante neste aspecto. A possibilidade de manter uma mesma “narrativa” sobre o corpo, de manter uma certa coerência do ponto de vista da expressão corporal do *self*, é uma fonte importante de segurança ontológica.

A relação entre o narcisismo e as angústias frente ao corpo são bem reconhecidas pela psicanálise. O bem-estar corporal é interpretado pela pessoa como um atributo do ego; “daí que, ao mal-estar de qualquer doença, se junta a injúria narcisista de não possuir um corpo são como os demais” (Bleichmar, 1985, p. 17). Além disso, os cuidados com o corpo adquirem, na sociedade contemporânea, uma conotação para além da preocupação estética, sendo parte do projeto reflexivo do *self*. As práticas relacionadas ao corpo estão permanentemente em questão, em xeque, sendo revistas e reconstruídas à luz de novas propostas estéticas, assim como de novos conhecimentos relacionados à saúde e qualidade de vida. Bruno expressa essa idéia nos seguintes termos:

[...] você vai ao [supermercado] Angeloni, hoje, a quantidade de [...] produtos, entre aspás, sofisticados, a menos de dez reais, é enorme. Vinho, queijo, massa importada, eu acho que isso também é sintoma dessa busca pelo autoconhecimento. As pessoas buscam hoje em dia a qualidade de vida, sabe? [...] Na década de 80, na década de 90, eu me lembro que tinha muito essa coisa do *fitness*, da aeróbica, não sei o quê... Depois disso começou a acentuar pro lado estético, e hoje em dia já se busca mais o lado do bem-estar. Quer dizer, você vai num domingo à [avenida] Beira-Mar, você, não consegue caminhar. A Beira-Mar lotada, de manhã cedo, e muita gente com mais de 50 anos, quer dizer que, provavelmente, não estão em busca de um corpo perfeito; estão em busca da saúde, da qualidade de vida. Então, são fatores correlacionados, que eu estou insistentemente chamando de “sintoma” por isso. Eu acho que isso é um reflexo dessa quantidade de informação que vem circulando na sociedade... são todos reflexos...

Um outro aspecto particular ganha importância na história de Bruno: ele submeteu-se a uma cirurgia bariátrica, para redução do estômago e tratamento de obesidade mórbida, há cerca de um ano. Os problemas relacionados à obesidade – médicos, psicológicos, estéticos, e práticos – são de seu conhecimento.

Nessa questão eu me considero um *expert*, porque eu convivo com ela desde que eu me conheço por gente, assim. É muito difícil você ser fora do padrão em qualquer aspecto. Você ser fora do padrão te coloca numa situação de enfrentamento diário, sabe? E aí, um pouco antes entra a discussão do que é padrão, né? Quer dizer, fisicamente falando, a pessoa que é gorda, a pessoa que é muito alta, a pessoa que é muito baixa, a pessoa que é vesga, a pessoa que é preta... [...] Vamos tratar o assunto “saúde” separado, eu estou tratando da aceitação da sociedade. Todo gordinho, ele acaba sendo o bonachão, o figura, o ahahah, tal... Não tenho dúvida [de que é] como uma forma de defesa. As pessoas criam defesas pra esconder...

Jorge, que veio a terapia por indicação de seu cirurgião, como uma condição necessária para realizar a mesma cirurgia de tratamento da obesidade mórbida, tampouco deixa transparecer que as preocupações estéticas estivessem no centro de suas motivações.

Eu vou ser franco com o senhor, [...] têm coisas que a gente não se enxerga, né? Eu sinto que tem algumas coisas mudadas comigo, mais pra mim... Como aquela coisa, a gente nem se achava nem tão gordo. Ontem eu dei de presente um terno meu. Quando eu botei o terno pra ver, “pô, será que eu era tão gordo?”...

Cláudia igualmente enfatiza o desenvolvimento de uma consciência relacionada aos cuidados com o corpo e a saúde como um traço da cultura atual, ao lado dos ideais de beleza e juventude, confrontando esse fenômeno ao que observa na geração de seus pais:

Eu acho que a minha mãe não tinha tanta preocupação com essa parte estética. Atualmente ela tem preocupação. Porque agora os tratamentos evoluíram, estão mais avançados. Então, [...] o número de pessoas que vem fazendo plástica e cuidando da parte estética aumentou bastante. Se for ver, desde a época da minha mãe pra cá, acho que as pessoas têm se preocupado mais, com o passar do tempo, cada vez mais com a parte estética.

Isso torna as pessoas menos autênticas, na sua opinião?

Não. [...] É uma preocupação da pessoa em estar bonita, estar em forma, mas eu acho que ela não vai deixar de ser o que ela é. [...] Eu acho que não. Eu não concordo muito. Pra mim não faz muito sentido. Eu acho que os valores das pessoas não vão mudar porque ela vai fazer uma plástica, vai fazer um tratamento pra celulite... Acho que a pessoa vai continuar sendo a mesma; mas fisicamente vai ficar mais bonita.

Cláudia, quando se refere à sua insatisfação com o próprio corpo, especialmente com a celulite e a flacidez, tampouco as dissocia dos cuidados com a saúde. Reconhece não ter uma boa alimentação, e que precisaria ter mais atenção com isto.

Giddens (2002) enfatiza o fato de que nos ambientes pós-tradicionais o corpo participa diretamente do princípio de que o “eu” precisa ser construído. O “sentido do corpo” envolve também o “cuidado do corpo”. Os regimes, os manuais de auto-ajuda, a multiplicação das técnicas de terapia corporal, a popularização da atividade física preventiva de doenças, tudo isso participa da reflexividade da vida social, ou seja, “os regimes corporais e a organização da sensualidade se abrem à atenção reflexiva contínua, contra o pano de fundo da pluralidade

de escolha” (p. 91). Tais regimes corporais incluem várias opções sobre estilos de vida, alimentação e práticas sexuais.

Estética ou *saúde*, *padrões* impostos pela mídia ou *reflexividade*, necessidade de *admiração* ou busca de melhor *qualidade de vida*. Mais do que termos dicotômicos, estes parecem ser aspectos complementares da cultura contemporânea, pelo menos entre aqueles que estão inseridos nas grandes redes de comunicação, de comércio, e de trocas sociais que compõem a sociedade globalizada. Este parece ser também o ponto de vista de Eduardo:

Eu tenho um *personal trainer*, faço academia duas vezes por semana, faço exame regulares, tenho preocupação, mas não deixo, de vez em quando, de tomar a minha cerveja. E eu acho que preciso ser bem mais regrado agora do que antigamente, mas faço isso.

Será que é mais difícil hoje as pessoas atenderem às expectativas de apresentação física que a mídia apresenta?

É muito complicado, porque na TV aparecem modelos, homens e mulheres; são modelos e eles pegam os melhores, né? Então, pra você ser igual àqueles é impossível. E as roupas são muito caras. Roupas novas são uma coisa, roupas depois de uma lavada são outras; a roupa da propaganda sempre é nova. [...] Eu gostaria de usar, por exemplo, uma camisa fora da calça. No trabalho não é muito bem vista uma camisa fora da calça, então eu uso uma camisa dentro da calça, que é uma coisa meio “mauricinho”, que eu odeio. Mas eu uso porque eu não vou usar terno e gravata, porque aqui é um país quente e eu acho que é um absurdo você trabalhar de terno e gravata, só porque a profissão exige; com ar condicionado ligado, isso vai acabar com a minha saúde. Então é um meio termo, eu faço um meio termo entre o que dá e o que eu mais ou menos gosto. O que eu gostaria mesmo é usar uma camiseta, uma calça jeans e um tênis. Se eu pudesse, eu faria isso.

Novamente, aqui, o tema da aceitação social. Giddens parece ter razão, portanto, quando vê nas preocupações com o corpo uma forma de inserção social, de envolvimento com o mundo exterior, de participação no jogo cultural... O que parece ficar evidente nas respostas dos entrevistados é que, sim, a impossibilidade de se atingir as expectativas sociais, os padrões idealizados de beleza e consumo, pode ser fonte de angústia e de ameaça à auto-estima, mas que esta não é a única motivação, nem necessariamente a maior, para os cuidados com o corpo.

5.3.1. O CORPO & AS PATOLOGIAS NARCÍSICAS

Mas vivia de tanta mesmice que de noite não se lembrava do que acontecera de manhã. Vagamente pensava de muito longe e sem palavras: já que sou, o jeito é ser.

Clarice Lispector (1996).

Os aspectos reflexivos do cuidado com o corpo não excluem, é verdade, aquilo que podemos chamar de patologias do corpo, e que representam a face mais dramática do recolhimento narcísico do *self* e da adoção do que Silva e colaboradores (2003) caracterizam como “utopias centradas no corpo”.

Há vários indícios do lado sinistro da mitificação da beleza e da juventude em nosso meio. Pesquisadores da Universidade de São Paulo investigaram setecentos estudantes de ambos os sexos da área da saúde, de vários estados, com idades entre 17 e 26 anos, para saber o que eles pensavam sobre o próprio corpo: três quartos deles desaprovavam a própria aparência física e se incomodavam com pequenos detalhes, e 80% afirmaram que mudariam características do corpo para melhorar a aparência. Esses resultados não seriam tão graves não fosse o fato de que 90% estavam longe de ser obesos, o peso de 65% deles era considerado normal para idade e altura, e 13% revelaram provocar vômitos e usar outros meios purgativos após comer, o que é característico do transtorno de bulimia (Ribeiro & Zorzetto, 2004).

Giddens (2002) prefere ver os distúrbios alimentares, quer seja a anorexia nervosa, quer seja a compulsão alimentar, como “acidentes da necessidade – e responsabilidade – do indivíduo na criação e manutenção de uma auto-identidade distintiva” (p.101). Na anorexia, assim como na bulimia nervosa, parece haver uma versão exagerada da noção de que cada qual pode ter comando de seu próprio corpo. Morrer de fome, neste sentido, seria uma negação que paradoxalmente reforça o poder que existe na construção reflexiva da auto-identidade do corpo. Nesse caso, o corpo faz parte da construção de um *ideal de ego* dominado por aspirações que são sentidas como próprias ao indivíduo, mas que tem seu poder na projeção que ele faz destas aspirações sobre o olhar dos outros.

* * *

Na fala de Lúcia, narcisismo e consumismo aparecem muito interligados, para não dizer confundidos. Quando lhe pergunto se percebe as pessoas à sua volta mais consumistas, ela é enfática ao avaliar que as preocupações com o corpo se iniciam hoje “muito cedo”, em meninas de treze ou quatorze anos, que querem “colocar silicone, fazer plástica, furar o nariz, arrumar o nariz, fazer lipoaspiração, porque tem que ser bem magrinha. Eu acho que hoje é até excessivo”. Quero saber se essa preocupação excessiva é sinal de um encolhimento narcísico do eu, de auto-amor, ou de vaidade, no sentido mais silogístico do termo. Estão, afinal, as pessoas mais voltadas para si próprias? “Não é nem pra si próprias, é pra mostrar para os outros” – afirma Lúcia – “é uma necessidade de mostrar que se é também bonita: ‘olha, eu também sou magrinha, como a Gisele [Bünchen]...’”

Mais adiante, quando lhe pergunto se se sente insatisfeita por não poder atender a todos os modelos de consumo e beleza ditados pela mídia, volta a negar as pressões sociais, pressupondo a possibilidade de ser portadora de gostos totalmente individualizados, e de autonomia total em relação a essas expectativas sociais. “Não!” – afirma novamente –, “eu acho que as pessoas gostam de mim *pelo que eu sou, pelo que eu faço*; não porque eu estou mais relaxada [ou] mais feia, eu estou mais gorda ou eu estou mais magra...” Apenas como um exercício interpretativo, talvez pudéssemos reescrever este discurso da seguinte maneira: se não podemos mais nos aproximar uns dos outros (já não podemos confiar), que sejamos pelo menos admirados ao longe, como manequins nas vitrines.

Não estamos tratando de excesso de amor próprio, no sentido habitual de narcisismo, mas da *busca* pelo amor-próprio. É a busca do olhar do outro, do seu desejo, de sua apreciação, de seu *reconhecimento*. A fome de amor, deste alimento vital para a manutenção da auto-estima, facilmente corre o risco de se transformar na fome física – ou na sua negação total –, na forma de transtornos alimentares muitas vezes letais. Entretanto, não há entre os entrevistados casos de transtornos alimentares (salvo pelos dois casos de obesidade mórbida), o que faz com que esta não seja uma amostra adequada para o estudo desses fenômenos (e nem é este o objetivo do trabalho).⁴ Não obstante, as percepções dos entrevistados sobre as relações entre corpo, narcisismo e consumo podem nos conduzir a algumas linhas de reflexão.

⁴ Cabe ressaltar que este trabalho não foi desenhado, nem seus participantes o autorizaram, para que eu faça qualquer inferência no campo do diagnóstico clínico a partir de seus depoimentos, ou mesmo de material clínico previamente coletado. Assim, salvo por pequenas incursões interpretativas que fazem parte da análise qualitativa dos dados, me absterei de utilizar qualquer nosografia para caracterizar os participantes.

Ana comenta sua angústia adolescente em relação à auto-identidade. Uma angústia até certo ponto própria à idade, ao momento evolutivo, mas que revela igualmente, pelo menos no seu discurso, alguns traços da “cultura do narcisismo” de que vimos falando. Ela referiu-se ao sentimento de “inadequação”, por não se achar tão bonita quanto suas amigas. Ela reconhece o poder dos modelos, e o impacto destes sobre sua própria percepção corporal.

Eu cresci ouvindo que magérrimo é lindo... Eu acredito nisso, eu não consigo não achar. Eu olho pra alguém que não é tão magro, mas é bonito, e eu penso: essa pessoa seria mais bonita se fosse mais magra. É absurdo, mas a minha geração toda pensa assim. [Eu mesma] perderia mais uns cinco quilos.

Também Bruno já nos relatou as dificuldades de “ser gordo” num mundo em que a magreza é sinônimo de beleza e sucesso, assim como as pressões sociais para se alcançar determinados padrões estéticos.

Eduardo contratou um *personal trainer* para ajudá-lo a “manter a forma” e vive o dilema de usar ou não usar gravata quando está trabalhando. Ele está preocupado como perder pelo menos oito quilogramas de peso (embora esteja distante daquilo que imaginamos ao pensar num “obeso”), e com os efeitos estéticos do sobrepeso. Quanto a Fernando, essas preocupações começam a se tornar mais presentes e, novamente, vemos que não são meramente estéticas, senão também com a qualidade de vida:

A barriguinha crescendo; eu estou agoniadíssimo! Não [vou fazer lipoaspiração], mas eu estou intensificando meus exercícios físicos pra perder esta barriguinha. [...] Há um outro componente da [...] qualidade de vida. A gente sabe o quanto é prejudicial, por exemplo, a questão da obesidade. Estou longe disso, mas, enfim, todo cuidado é bom nesse sentido, né? Então, eu posso chegar e encher a boca e dizer: ah, é pura vaidade, usar um tênis e não ter barriga! Usar um tênis Nike também é bom, cara, ele é mais confortável, tem um apelo de *design* legal, essa marquinha, mais eu estou interessado nesse colchãozinho de ar que tem aqui [no solado do tênis] e que vai favorecer, por exemplo, uma boa caminhada, uma boa corrida. Eu corro muito com ele, é ótimo!

A associação entre cultura de massas e perda da identidade, entretanto, reaparece em sua fala. Ele considera essa massificação algo...

[...] muito claro! Eu acho [que] a terapia me trouxe essa noção mais aproximada de que uma boa parcela das pessoas [está] vagando muito inconsciente sobre as suas reais emoções. Parece que são guiadas por uma linha mestra. Eu fico impressionado com o meu sobrinho, como ele é guiado pelos valores assinalados por essa mídia. Todos os menininhos usam os mesmo tênis. É, o tênis do *skate*, tem que ser só o tênis do *skate*, cara, aquele tênis mais rechunchudinho sabe, mais redondinho. [...] Embora hoje não exista mais uniforme no [Colégio] Catarinense, eu vejo a gurizada com os mesmos badulaques. Antigamente não era tão evidente. Eu acho que esta geração [de] agora, a gurizada dos seus dez aos vinte anos, eles estão mais uniformes no seu comportamento.

Enfim, o que percebemos nos discursos aqui transcritos é uma ampla gama de percepções (a respeito do que se passa em si mesmos e nos outros), e de formas diversas de auto-reflexividade do corpo (tanto no sentido físico quanto das formas como a pessoa se apresenta), que cobrem um espectro de motivações que vão desde a necessidade de admiração pelo outro até os cuidados com a qualidade de vida e com a saúde integral.

* * *

Em resumo, neste capítulo é focalizado o dilema do *self* contemporâneo entre a experiência *pesonalizada* e a experiência *mercantilizada*, segundo a formulação de Giddens. Embora se verifique, nos discursos e nas vivências dos participantes, a conexão entre individualismo, narcisismo e consumo, há, por parte da maioria, uma forte crítica em relação à mercantilização da relações humanas. Em muitos casos, o “narcisismo” que se observa é aquele saudável, que se refere ao amor-próprio, e que leva o indivíduo a cuidar de si mesmo, tanto do ponto de vista da saúde quanto da aparência (aí incluídos a “boa forma física” e a “boa apresentação”).

A retracção narcísica descrita por Lasch, sou tentado a crer, mais se refere a um pólo “patológico” do dilema descrito por Giddens, e não, como se entende a partir da sua leitura, como um estado de coisas generalizado, uma patologia social disseminada. A este respeito

não poderei ir além das inferências e das opiniões, uma vez que este trabalho não me permite fazer grandes generalizações. Além disso, se já é muito difícil “quantificar” experiências vitais, como a do narcisismo, na clínica psiquiátrica, tanto mais o é num contexto diverso deste.

Nota-se, de fato, uma forte tensão entre os pólos da *autenticidade*, ou seja, da experiência personalizada, e o da *identificação grupal*, processo do qual faz parte a aquisição de hábitos de consumo e de padrões de beleza específicos. Entretanto, em muitos casos – e, aparentemente, *nestes nossos* casos – a busca de aproximação aos padrões está fortemente ditada pelo desejo – até certo ponto saudável – de inclusão nos grupos sociais dos quais cada qual participa. Como nos sugere Heloísa, não há uma oposição entre uma forma de ser mais profissional e outra mais informal, doméstica. Pode-se ser autêntico em ambas: “lá eu vou ser profissional, mas isto é também autêntico. O importante é ser autêntica dentro do que faço”, ou seja, adequada a cada contexto interacional.

Também importante neste capítulo é a discussão sobre o significado social das tribos urbanas. A este propósito, pelo menos no que diz respeito ao pequeno universo pesquisado, não parece se confirmar a tese de Gergen de que as formas tradicionais de identificação, baseadas em categorias como gênero, raça, religião e nacionalidade, já não possuem o mesmo poder estruturante. Como afirmam Giddens, Elias, Bauman, Milton Santos e Robert Castells, há, na contemporaneidade, um jogo de forças de dupla mão, no qual às pressões uniformizadoras da globalização – ou fragmentadoras, se preferirmos – opõem-se tendências de reagrupamento a partir de identificações secundárias, como é o caso das tribos urbanas. Esses reagrupamentos sociais tem uma clara função de defesa contra as forças desagregadoras e/ou uniformizadoras da globalização.

Por fim, embora sejam evidentes as fortes pressões midiáticas no sentido da imposição de modelos de consumo e de beleza, transformadas em muitos casos em utopias de beleza e juventude eternas (o que torna “difícil estar fora do padrão”), há, por outro lado, o cuidado com a saúde. Como parte da construção reflexiva da identidade e do corpo, existe uma clara busca de informações e de cuidados no sentido de preservação da saúde e de manutenção de uma boa qualidade de vida, como vimos em vários dos depoimentos transcritos.

6. CAPITALISMO, RISCOS & DILEMAS MORAIS

6.1. O CAPITALISMO FLEXÍVEL E SUAS CONSEQÜÊNCIAS

Qualquer um tem seus íntimos pântanos, sim, pântanos adormecidos. É preciso não despertá-los. Mas certos acontecimentos acordam a lama do seu negro sono. Quando isto acontece, a alma começa a exalar o tifo, a malária, e a paisagem apodrece.

Nelson Rodrigues (1993).

Não faltam arautos da decadência moral do sujeito contemporâneo. No périplo de mazelas pelas quais ele estaria passando, encontramos a *atitude blasé* e a *retração narcísica*; o *declínio da individualidade* e a *expansão da racionalidade instrumental*; as patologias narcísicas; e, como estuário dessas águas turvas onde o sujeito contemporâneo tenta não sucumbir afogado, a desesperada busca de compensações na utopia de um corpo perfeito e da juventude eterna. Se o sujeito volta-se pra si mesmo, recolhe-se a uma posição narcisista de defesa frente à multiplicidade dos estímulos externos ou a ameaças à sua sobrevivência – como indivíduo e como espécie –, é de se supor que ocorra uma deterioração generalizada dos valores éticos que balizam e viabilizam a vida em sociedade.

Alguns caminhos podem chegar a essa hipótese, ou dela partir. Teria o narcisismo consumista contemporâneo uma contrapartida no desmoronamento dos alicerces morais da sociedade? Tal narcisismo, no nível da constituição do sujeito, traduz-se num individualismo egoísta? O individualismo defensivo implica no desligamento dos laços afetivos que ligam cada pessoa a uma comunidade, ou a um lar cultural, com conseqüências para os valores de solidariedade social? Estaríamos, de fato, diante de um rápido processo de instalação de uma anomia social global, como muitos autores deixam entrever? ¹

¹ O conceito de “anomia” foi introduzido por Durkheim (1884) ao estudar o suicídio, para designar a ausência ou desintegração das normas sociais. A anomia é uma patologia social característica das sociedades mais complexas, e seu aparecimento ocorre quando diversas funções sociais se tornam muito tênues ou intermitentes.

Os dilemas morais contemporâneos entre *egoísmo* e *altruísmo*, *individualismo* e *solidariedade social*, *honestidade* e *desonestidade*, a dominância de valores éticos e a falta deles, foram explorados nas entrevistas, com maior ou menor profundidade. Os depoimentos parecem reproduzir a percepção de que existem claros nexos entre o capitalismo e a degeneração dos valores morais da sociedade, com reflexos profundos nas relações cotidianas. Ana e Denise afirmam que as pessoas no mundo contemporâneo tendem a ser mais desonestas; Cláudia, Graça e Lúcia as consideram mais egoístas e individualistas; Eduardo critica uma “cultura da vantagem”, dominante em nosso meio; Fernando e Heloísa vêem a competitividade sobrepondo-se à solidariedade. Os entrevistados, de modo geral, parecem compartilhar de um senso comum de que o ser humano contemporâneo sofre de um empobrecimento moral generalizado, e que esse empobrecimento é indissociável das relações macro-econômicas vigentes globalmente, ou seja, do capitalismo.

Para Lasch (1979, 1986), os dilemas morais da sociedade de consumo estão relacionados ao abandono das tradições, dos valores familiares e da ética do trabalho. O que é certo passa a ser decidido em função dos interesses específicos de classes, indivíduos, grupos ou corporações. O perfil do ser narcisista desenhado por Lasch é aquele de um indivíduo cético e cínico, oprimido pela cultura do individualismo competitivo, perseguido não mais pela culpa, mas pela ansiedade. O indivíduo narcisista é guiado por uma lógica de auto-preservação e de sobrevivência psíquica, é pouco confiável, e portador de sistemas de valores geralmente corruptíveis. Segundo o autor, o homem moderno vê o futuro sem esperança. Ganancioso, no sentido de que seus desejos não têm limites, exige imediata gratificação e vive em estado de desejo, perpetuamente insatisfeito. A negação do passado, por trás de uma ideologia superficialmente progressista, esconde o desespero de uma sociedade que não consegue enfrentar o futuro. Após a ebulição política dos anos sessenta, os norte-americanos (é deles de quem Lasch fala primariamente) recolheram-se a preocupações puramente pessoais. Viver para o momento é o mais importante. As utopias sociais dão lugar aos objetivos de auto-crescimento, de bem-estar pessoal e da beleza física.²

² Como já afirmei, a descrição do sujeito contemporânea de Lasch mais corresponde a um quadro que, em psiquiatria, se denomina “transtorno de personalidade narcisista”; ou seja, uma patologia psiquiátrica, conforme os critérios apresentados no Anexo F.

Algo dessa descrição está presente nos relatos dos participantes desta investigação, sendo percebido e relatado como uma crítica social, como uma tendência a ser evitada, como uma patologia social. É assim que Heloísa refere-se ao tema da mercantilização das relações:

Eu acho que eu fui criada num ambiente em que vigoravam alguns princípios que foram muito importantes pra eu achar, pra desvendar o mundo. E quando eu me dei de frente com o mundo, eu vi que muitas coisas eram extremamente diferentes, principalmente no que diz respeito aos valores. Eu acho que a gente vive num mundo, principalmente hoje, em que as coisas, tudo virou mercadoria; e eu fui criada num ambiente em que as pessoas têm valor, eu fui criada numa forma muito católica também. Então, me dá muita angústia. Eu tenho amigos desde a minha infância, eu cultivo... De repente eu vejo que as coisas estão muito descartáveis e eu sei a dimensão que isso tem. As pessoas falam e desfalham, e eu persigo tanto a coerência. Então, acho que são conflitos que me dão tanto a sensação que eu sou inadequada, como também que talvez o problema esteja lá fora. E a terapia aí é importante pra mim.

E você conseguiu localizar o problema: se é seu ou é realmente da sociedade?

Acho que é claro que esse mundo que a gente vive é um mundo doente. Eu acho que é um mundo doente, mas tem muito a ver com o meu filtro, isso. Eu acho que a responsabilidade também é minha, eu acho que o mundo que a gente vive é [...] um mundo complicado de se viver em todos os sentidos. Vigoram valores tão efêmeros, e eu acho que isso contrasta muito com a educação que, acho, todo mundo tem; todo mundo vive isso. [...] Acho que o problema é de ambos, do mundo e meu.

Quando você diz: “todo mundo tem isso”, você está se referindo a todas as classes sociais? E, será que isso já acontecia no tempo dos nossos pais; eles viveram esse tipo de dificuldades, ou ela veio com o nosso tempo?

Acho que devem ter vivido dificuldade. Acho que o contraste que existe entre os seus valores e os valores do mundo, eles independem de gerações. Mas acho que nesta geração, eu acho que eu consigo identificar esse contraste, porque vivo nesta geração. E acho que tem a ver com esse mundo “muito mercadoria”, e é alarmante, isso. As pessoas não têm valor, o que tem valor é o bem econômico. Os preconceitos imperam. A gente vive num mundo cheio de declarações, diretos humanos e convenções, conferências internacionais discutem, e isso, enfim, é uma grande ambigüidade, porque não se realizam esses projetos humanitários.

Essa mercantilização das relações é uma característica desta sociedade? [...] É um processo crescente?

É um processo crescente e a gente vê isso em tudo. Eu vejo, por exemplo, no Direito, a água antes era considerada um bem universal, hoje é um bem econômico, ela tinha um valor social, hoje não, hoje existe toda uma proteção para os usuários da água que é um bem elementar pra vida. Daqui a pouco vão fazer com que o ar seja também mercantilizado. Eu acho que isso influi enormemente nas pessoas, cria categorias, e as classes sociais mais ricas vão ficando cada vez mais ricas, os mais pobres vão ficando cada vez mais excluídos. Você vive nessa sociedade, e eu acho que é muito difícil viver, principalmente quando se tem uma carreira social como eu. [Isso] cria conflitos.

Por que que você acha que uma carreira, o fato de ter uma carreira, cria conflitos?

Uma carreira social porque [...] você tem que lidar com esses dilemas, você tem que enfrentar as contradições do mundo, você tem que sobrepor os valores aos fatos, às coisas como acontecem. E é muito complicado isso, uma tarefa muito difícil. [...] Acho que quem tem uma carreira que lida com o social, como eu, tem um aspecto que é também querer contornar essa situação, se sentir responsável de alguma forma por enfrentar, e por dar uma solução, por ser justo...

Este segmento de conversação é muito rico em associações, que conduzem diretamente ao fulcro da questão que está sendo discutida. Heloísa começa por lamentar a deterioração dos valores éticos e afetivos na sociedade (“eu tive uma formação católica... eu tenho amizades que cultivo desde a infância... hoje tudo virou mercadoria...”). Ela faz uma feroz crítica às relações mercantilizadas que vê predominarem no mundo atual, e lamenta especialmente a valorização monetária que se impõe sobre outras valorações já mencionadas (morais, éticas, religiosas, políticas...). Esse estado de coisas cria “dilemas” com os quais tem de lidar, tanto no exercício de sua profissão como na condição de cidadã (“sinto-me também responsável..., é preciso enfrentar as contradições do mundo”).

* * *

Georg Simmel (1900) ocupou-se demoradamente do problema da monetarização das relações humanas em seu clássico trabalho *A filosofia do dinheiro*. Neste trabalho, Simmel

argumenta que as trocas econômicas substituíram outras formas de interação humana. Por suas características impessoais e exatas, o dinheiro promove a racionalidade e a racionalização típicas das sociedades modernas. Na medida que o dinheiro se torna o vínculo prevalente entre as pessoas, a calculabilidade invade todas as outras áreas da vida social, como os contextos de apreciação estética, que antes eram objeto de valorações qualitativas, assim como destrói laços de parentesco e de amizade, antes baseados na confiança e lealdade. Simmel parece antecipar as formulações de Giddens (1991) sobre as “fichas simbólicas” (conceito que será retomado no capítulo sétimo), das quais o dinheiro é o principal exemplo. Para ele, o dinheiro corporifica e simboliza o espírito moderno no que tem de racionalidade, calculabilidade e impessoalidade.

Expandindo e desdobrando essa perspectiva, Richard Sennet (2004) propõe a idéia de “corrosão do caráter” no novo capitalismo flexível. Para a formação do caráter³, afirma Sennet, é necessário que o sujeito possa construir uma narrativa coerente de vida, onde haja um senso de progresso, de conquistas de objetivos a longo prazo, em nome dos quais os sacrifícios de vantagens imediatas valham a pena. Nos ambientes de trabalho, nos contextos da atividade laboral do “capitalismo flexível” contemporâneo, com ênfase no curto prazo, nos resultados imediatos e, sobretudo, na flexibilidade das relações empregatícias e dos projetos, tal construção de uma narrativa de vida linear já não é possível. Não há longo prazo e o mercado é por demais dinâmico para permitir o estabelecimento de rotinas. A mobilidade geográfica e as mudanças de vínculos institucionais são a regra. Em vez das organizações com hierarquias piramidais, as organizações são agora pensadas como redes, e redefinem constantemente suas estruturas. Se não há longo prazo, princípios como confiança, lealdade e compromissos mútuos, sobre os quais se constrói o caráter, tampouco se sustentam. Como pode o ser humano desenvolver uma narrativa de vida numa sociedade composta por episódios e fragmentos? O capitalismo a curto prazo corrói o caráter, e “sobretudo aquelas qualidades de caráter que ligam os seres humanos uns aos outros, e dão a cada um deles um senso de identidade sustentável”, afirma Sennet (2004, p. 27), fazendo eco à voz levantada por Georg Simmel ainda nos estertores do século XIX.

³ Por “caráter” entenda-se a parte da personalidade que congrega o conjunto de valores éticos do indivíduo. Na teoria psicanalítica, o caráter é resultante da mediação do *ego* entre as forças impulsivas e primitivas do *id*, e o *superego*, como instância psíquica responsável pelo recalque das pulsões mais primitivas (sobretudo agressivas e sexuais).

Esse parece ser um panorama desolador, de pobreza moral e de enfraquecimento dos laços sociais de respeito mútuo e de cooperação, num mundo de desenfreada competição e de objetivos imediatistas. As opiniões dos participantes desta pesquisa, de forma geral, não se distanciam muito desse cenário. Eles fornecem, portanto, um bom exemplo do que Moscovici (1981) chamou de “representação social”, no sentido da apropriação de um conhecimento científico e da sua difusão na cultura popular e no senso comum.

Fernando passou a ter sintomas de ansiedade que o levaram a buscar ajuda no momento em que se viu diante do dilema relacionado a seu futuro profissional: permanecer na carreira profissional que havia iniciado, e que representava algum grau de segurança, ainda que fonte de grande insatisfação, ou romper com essa segurança para buscar outro caminho, na vida acadêmica, com todos os riscos e incertezas inerentes a essa opção. Quando ele fala a respeito das inseguranças no trabalho, portanto, o faz desde o ponto de vista da experiência pessoal, ao mesmo tempo em que trata de um tema que lhe é familiar, pois faz parte de sua formação teórica e de seus interesses intelectuais:

A abertura comercial do Brasil em 1990 é derivada da pressão globalizatória e afeta a minha vida [...], claro, pelo lado positivo e pelo lado negativo também. [...] Tive há um tempo atrás a idéia de ser funcionário público. A globalização trouxe para o país dificuldades de ajuste fiscal. Perdeu muito valor a segurança do emprego público porque hoje ninguém se aposenta mais como o meu pai se aposentou, ganhando muito bem [...]. Quem, da minha geração, que vai se aposentar com esse salário? Ninguém, nunca mais! O Estado quebrou por causa disso, e ele teve dificuldades seriíssimas em função da globalização. [...] Então, eu cresci com essa idéia: eu também vou querer ser funcionário público. Olhava pro meu pai, de bem com a vida... [...] enfim, sempre achei a vida do meu pai confortável. [...] Mudou esse negócio.

Incertezas sempre existiram na história da humanidade, e as pessoas sempre estiveram preparadas para fazer mudanças de rumo em suas vidas em função de catástrofes naturais, guerras ou doenças. O que caracteriza a incerteza de hoje é que ela existe como resultado da manipulação tecnológica da natureza e das práticas cotidianas de um capitalismo que, por estar embasado nos projetos e resultados de curto prazo, desorienta a ação de longo prazo e afrouxa os laços de confiança e compromisso mútuos.

Eduardo abordou mais longamente as relações entre capital e trabalho, quando lhe propus o tema da insegurança nas relações empregatícias e as mudanças nos padrões de emprego:

Pelo que todo mundo diz, ninguém mais [tem segurança]. Pelo que se vê, também ninguém mais está garantido no seu emprego. [...] Eu já fui bancário também [e sei que] os bancos optam por contratar pessoas mais novas para não ficar pagando altos salários pros funcionários mais velhos. Parece que está acontecendo também nas empresas. [...] [Isso tudo] torna as pessoas muito mais inseguras, mas, mesmo assim, parece que as pessoas não estão indo atrás daquela qualificação que é desejada. Porque parece que a pessoa consegue um emprego e não tem pretensão de sair desse emprego, parece que ela não quer mudar nada na sua vida, parece que ela já... Ela trabalha numa empresa e quer trabalhar a vida toda naquela empresa, fazendo aquele mesmo serviço. [Quer manter-se num modelo] que já não existe mais. Esse me parece um problema pessoal de cada um. A pessoa tem que batalhar.

Isso aumenta o nível de competição entre as pessoas?

Eu acho que sim, aliás, com certeza! E até a maior dificuldade que eu vejo... e aí eu fico até apavorado com isso. Eu não sei o que eu faria hoje se eu tivesse vinte anos e não tivesse emprego. Eu até fico preocupado, como é que seria a minha vida? Até porque eu vejo outras pessoas, que são conhecidas minhas, que tem essa idade e não tem emprego e dificuldade pra conseguir. Eu vejo que realmente é difícil, mas pessoalmente considerando, eu acho que com a força de vontade, e com a que eu tinha há vinte anos atrás, hoje eu ia conseguir do mesmo jeito, não teria diferença nenhuma pra conseguir. Mas eu também fico pensando, por outro lado, que seria mais difícil. [...] Eu acredito que as pessoas estejam mais inseguras, isso sim. Estão com maiores dificuldades.

Assim, outro aspecto central percebido no capitalismo contemporâneo é a *competitividade* feroz, presente tanto nas relações interpessoais quanto em outros domínios da vida social. Eduardo enfoca este tema de uma outra perspectiva, pensando no futuro, nas soluções:

Com certeza [o mundo está mais competitivo] em todas as áreas! Há quinze anos atrás era mais fácil ser médico, ser advogado, ser engenheiro, principalmente as carreiras... [Como agravante] falta uma cultura básica. Então, as pessoas não têm uma cultura básica, mesmo os doutores. Isso

daí é um problema de formação, aliás, até está sendo discutido agora, que o Brasil está bem diferente do que é a Argentina, do que acontece nos Estados Unidos, do que acontece na Europa, porque o sistema da educação que foi adotado... agora está se tentando mudar isso daí no país, talvez daqui há 20 anos a gente tenha pessoas, digamos, menos doutores, mas pessoas mais profissionalizadas, até com uma cultura diferente, que conheçam a história do Brasil, a história do mundo, coisas básicas que hoje praticamente as pessoas não conhecem, [...] um conhecimento de filosofia, e tal...

As mudanças no capitalismo e as mudanças culturais na sociedade contemporânea têm como pano de fundo uma revolução centrada nas tecnologias da informação. O capitalismo passa por profunda reestruturação, caracterizada por maior flexibilidade no gerenciamento, descentralização e organização em rede das empresas, maior importância do capital em relação às relações de trabalho, aumento da concorrência global, além de uma integração global dos mercados financeiros (Castells, 1999).

A insegurança no emprego funciona como fator de desestabilização das relações humanas; a substituição das organizações piramidais por redes mais frouxas torna as categorias de emprego amorfas; os antigos laços de fidelidade e lealdade dos empregados para com suas empresas desaparecem, juntamente com a segurança do emprego. Numa cultura marcada pelo risco, a estabilidade confunde-se com a apatia, e as pessoas tornam-se reféns de um novo tipo de medo: *o medo de não agir*, de se deixar sucumbir pelo ritmo das mudanças, de ser ultrapassado pelos concorrentes (Sennett, 2004). Fernando expressa claramente esse temor: “a vida aí fora está difícil, [a competição já se inicia no colégio e continua] nas empresas, que têm que correr o dia inteiro por resultados, porque aquelas que ficarem paradas no tempo, vão ser derrotadas.” Sua reflexão parte de alguns aspectos relacionados às características do capitalismo contemporâneo e ao crescimento da competitividade e do individualismo:

Se tu perceberes, a dificuldade minha está associada exatamente a esse movimento que está acontecendo comigo. Eu decididamente passei, em função da terapia, a me posicionar sobre um eixo *mais meu mesmo*. Agora, se tu perguntares pra mim como é que eu percebo a sociedade: claro que [as pessoas] estão mais egoístas; claro que elas estão mais individualistas. [...] Claro, em detrimento da coletividade. Inclusive, o medo... o estigma da insegurança, que nunca foi tão

forte. [...] “A vida aí fora está difícil, não posso dar brecha, eu tenho que ganhar do meu coleguinha já dentro do colégio, na competição, nas olimpíadas, na nota, porque lá fora eu vou ser [bem] tratado se eu for o melhor”, nas empresas que têm que correr o dia inteiro por resultado; porque aquelas que ficarem paradas no tempo, vão ser derrotadas. Tudo isso conduz a um inconsciente coletivo mais individualista. *Eu preciso ser eu mesmo*. “Eu tenho que vencer, senão eu não vou ser ninguém na vida; aquele cara, eu tenho que ser melhor do que ele de qualquer forma, porque se eu não vou conseguir a vaguinha que eu estou pretendendo lá dentro da empresa”. Acho que essa intensidade de concorrência que a gente vê hoje não era tão evidente, nem perto, há anos atrás.

Heloísa amplia sua reflexão já iniciada sobre a falta de ética no capitalismo, e sobre os efeitos da competitividade nas relações humanas. Pergunto-lhe se a mercantilização, de que havia falado, tem uma contrapartida nos valores morais.

Acho que sim, porque ela passa a se sobrepor a todos os demais valores. A ética... vigora a competitividade em vez da solidariedade. [...] Isso tem uma repercussão muito grande nas escolhas. Quando eu penso que as meninas hoje, elas querem ser modelos, manequim... Tem uma influência enorme da mídia, do consumo, da exposição... [Há] pouco cuidado com a elaboração do interior, muito mais pro exterior, pro consumo. Então, isso repercute mesmo! E na competitividade também, eu sinto, esse é um valor, ser competitivo, ser líder é um valor, né?

Ser competitivo leva mais facilmente a ser desonesto ou a flexibilizar conceitos do que seja moralmente correto?

Ah, claro que não! A competitividade em si não. [...] As formas, os meios que se utilizam pra isso, sim, pode se dizer que sim. [...] Quando a competitividade passa a ser um valor por si só, eu acho que ela se desnatura. Agora, quando ela está imbuída de acrescentar pra sociedade, de fazer prevalecer a sua visão, o seu trabalho, aí ela tem um sentido maior.

Outro aspecto do capitalismo que traz preocupações aos entrevistados é o agravamento das desigualdades sociais, problema particularmente agudo (ou crônico?) no Brasil. Heloísa, expressa grande desconforto quanto às diferenças de oportunidades na sociedade brasileira, assim como as características do trabalho na sociedade atual. Neste momento específico da

entrevista, ela vinha falando sobre seu senso de cosmopolitanismo e as facilidades de conhecer o mundo, tanto através dos meios de comunicação quanto das viagens.

Acho que sou uma típica cidadã do mundo, ao passo que a gente vê aí os meninos engraxates, ainda engraxando sapatos no meio da cidade. Que futuro vão ter? Eu acho que a tendência é não ter nem subemprego, é não ter nada, sabe, é exclusão total! [...] E aí vai criar a violência cada vez maior. [...] Eu acho que é isso está acontecendo. Eu me lembro que [na década de 80 se falava que no futuro] as pessoas vão trabalhar pouco, então vão poder filosofar. O que aconteceu? As pessoas estão trabalhando, não tem mais domingo pra..., estão fazendo horas extras pra complementar o salário, e tem uma porção [de gente] que está excluída disso. Então, quem ficou explorado, não teve benefício nisso, da mecanização, da informatização...

Bem, então você está dizendo que, na medida que os meios facilitam mais o trabalho – se tem computador, se tem melhor comunicação – as exigências se tornam maiores?

Tornam-se maiores. [...] A competitividade, também. Isso é bom pra quem detêm os meios de produção, porque fica tudo muito mais barato: a mão-de-obra; o mercado de trabalho fica assim, enorme. O mercado não, o fluxo de trabalhadores, enorme, pra um mercado extremamente restrito [...] Então, o que acontece? Os excluídos vão ficar cada vez mais excluídos mesmo, aqueles que não tiverem condições, qualificação mínima, não vão ter acesso a nada, nem ao subemprego, a nada! [...] A gente já [está] tendo esse resultado, que é a violência.

Os depoimentos confirmam a idéia de que os problemas éticos criados pelo capitalismo estão associados aos problemas de justiça social; estes aumentam os riscos locais, da violência urbana e da criminalidade; que vão sobrepor-se a riscos globais, sobre os quais pouco ou nenhum controle temos...

6.2. RISCOS GLOBAIS

Após um eclipse do sol, sucederá o mais obscuro e tenebroso verão que jamais existiu desde a criação até a paixão e morte de Jesus Cristo, e desde aí até esse dia. Isto será no mês de outubro, quando se produzirá uma grande translação, de tal modo que acreditarão ter a Terra ficado fora de sua órbita e mergulhada nas trevas exteriores.

Nostradamus.

A retração narcísica do self e o crescente individualismo têm sido entendidos como conseqüências dos contextos de risco sobre o indivíduo: o isolamento social nas cidades, as novas modalidades de trabalho no capitalismo flexível, os problemas ecológicos, o aumento da prevalência de doenças, a violência urbana, a possibilidade de uma hecatombe nuclear e, mais recentemente, as ameaças relacionadas ao terrorismo.

O próprio desenvolvimento tecnológico pode se transformar em fonte de riscos sociais. A velocidade com que se criam novas tecnologias desafia a nossa capacidade de compreensão. Geram-se novos desafios de natureza técnica e ética, para os quais talvez não estejamos preparados. Sobre isso Denise diz:

Acho que esse mundo está crescendo de uma forma muito rápida. E não sei se as pessoas “têm pernas” pra isso. Não sei se a gente está preparada pra essa evolução que está tendo, de nível tecnológico, de nível científico, de nível econômico. [...] A gente pode não saber lidar com a situação, [...] eu acho que as pessoas estão avançando, mas não sei se estão preparadas para esse avanço. Por exemplo, a questão genética: estão aí fazendo os clones. Ninguém sabe, até aparecer esse clone, que eles conseguiram fazer. Quantas mutações? Quantas aberrações não saíram? Quanta gente já não foi prejudicada por causa disso?...

Bruno também se preocupa com o aparecimento de novas doenças, remetendo-se ao tema da AIDS, que pouco foi mencionado ao longo das entrevistas, e deste trabalho como um todo: “as doenças são diferentes, elas não têm ‘mais nem menos’, são doenças diferentes e nós temos que tratá-las de maneira diferente”.

Os riscos à saúde estão igualmente no centro das preocupações de Cláudia, o que, neste caso, está associado aos persistentes sintomas fóbicos e hipocondríacos, relacionados sobretudo ao câncer, que a acompanham desde a infância. Quando lhe pergunto sobre as ameaças que eventualmente percebe à sua integridade pessoal, ou à humanidade como um todo, esta é a primeira associação que lhe ocorre:

As doenças que estão atingindo cada vez um maior número de pessoas; tipo o câncer, a AIDS. [Me preocupo] mais em termos de doença. [...] E a questão do terrorismo, também. E as rivalidades entre países, [que podem levar] à morte de muitas pessoas. [Eu não me sinto pessoalmente ameaçada] pelo terrorismo, pelas guerras, eu não me sinto tanto. Agora eu me sinto mais ameaçada em relação à doença. [...] Câncer. Acho que é a maior preocupação.

O terrorismo, sobretudo após o 11 de setembro, passa a fazer parte dos riscos globais, e os depoimentos colhidos nesta pesquisa o colocam como uma das ameaças a que os entrevistados se vêm expostos, mesmo estando distantes dos contextos mais diretamente afetados. As influências à distancia atravessam as localidades, e tais preocupações confirmam as percepções dos teóricos da “sociedade de risco”, no sentido de que no mundo globalizado os riscos à sobrevivência são igualmente globalizados.

Ana, como a maioria dos entrevistados, acompanha através dos noticiários de TV o desenrolar de conflitos mundiais, e sente-se afetada diretamente por eles, não apenas pelos riscos de ser vítima de atos de terrorismo, mas pela banalização da violência nas relações cotidianas:

Eu acho que estamos todos [ameaçados]. Tipo, está todo mundo sempre com mais medo do que antes e, nem que seja pelo preço da gasolina, a gente se afeta de alguma maneira. Assim, na hora de viajar... [...] Está ali, está presente, não tem como não se afetar ao ligar a televisão e: “ah, morreram mais não sei quantos!” Longe, mas afeta sim, sem dúvida.

Na hora de viajar, por exemplo, você acha que as pessoas consideram um risco?

Sim! [...] Bom, primeiro porque agora pra tentar entrar nos Estados Unidos tem todo um rolo, e tal. E agora não tanto porque já se esqueceram um pouco do que aconteceu. Antes, entrar num avião... [agora] “ah, onde é que eu vou parar?” E quem diz que esse avião vai pra aonde ia

mesmo? E que história é essa de que o governo colocou uma lei de terrorismo? Estava na capa do jornal, eu não cheguei a ler a reportagem toda. Tipo, eu estava passando pela casa e... “governo aprova uma lei contra terrorismo”. Daí eu olhei, assim, mas o que tem [a ver]? Eu não sei, eu não consegui ver muita ligação. [...] Eu olhei, assim, e: “calma aí, a gente não está meio, muito longe disso?” Aquilo me deixou pensando um pouco... Será que eu estou viajando por achar que a gente está muito longe disso? Será que a gente realmente não está?...

Você acha que a humanidade como um todo está vivendo isso?

Sem dúvida que sim, a gente ouviu muito falar naquele atentado na Europa⁴, de quantas pessoas ficaram muito mal. E que daí fizeram plantões depois, de ajuda psicológica, pras pessoas que passaram muito mal. Eu acho [que] hoje em dia não tem como não se conhecer alguém que não foi afetado de alguma maneira por isso. E isso trouxe pras pessoas uma nova maneira de olhar pra violência e pra essas questões. Hoje se briga no trânsito: “ah, não, eu tenho uma arma aqui!” Então, sabe, não é uma simples discussão. E não sei, tudo foi elevado a um patamar, assim, absurdo, de violência.

A violência urbana?

Sim. [...] Na verdade, a ligação que eu fiz foi: de onde vêm essas armas, [e as] que estão lá no conflito do Oriente Médio? Essas armas não são produzidas no mesmo lugar? [...] Eu não sei, se parar pra pensar, vem tudo do mesmo lugar, e aonde é que isso pára? [...] E acho que até aonde isso vai, e se a gente vai agüentar isso [...], a gente explode e não sobra ninguém!

Explode como?

Ah, aí eu deixo pra eles inventarem uma ótima maneira. Certamente eles têm!

Ao lado dos problemas advindos da tecnologia e dos danos ambientais, Denise também vê com preocupação a escalada dos conflitos bélicos.

O mundo também está assim... acho que é muita guerra. É muita briga, por pouca coisa; é gente matando. [...] A gente sabe que antes existiam as guerras; existiam os conflitos; mas as pessoas

⁴ Referindo-se às explosões em três estações de trem de Madrid, em 11 de março de 2004.

não tinham a informação que têm hoje. Hoje, as pessoas já têm uma formação melhor pra saber que existem outras formas de educar, sem ser [...] dessa forma; sem usar a violência, assim.⁵

Quando pergunto a Graça se acha que a queda das torres do World Trade Center, o 11 de setembro, afetou sua vida de alguma forma, ela revela seu sentimento de impotência frente ao que ocorre no mundo:

[...] Mas eu procuro não pensar muito, porque é tanta barbaridade que se eu começar a pensar em resolver os problemas do mundo... Eu não consigo nem resolver os meus. Eu [penso em] de repente fugir mesmo das coisas, [...] um negócio desse você pira, né? Então, é assim, bem superficial: lógico que eu acho um absurdo, que eu vejo essas coisas que andam acontecendo, rezo, e tal, [...] pra ficar longe de mim. Não vou poder fazer nada mesmo!

Fernando, a seu modo mais intelectualizado, compartilha a percepção de riscos globais e de insegurança a que está submetido o ser humano.

Quando que [o mundo] não viveu o risco eminente? [...] Eu tive um pouco de contato com o horror da Segunda Guerra Mundial, quando estive na Alemanha, na cidade de Hannover. O aspecto da insegurança foi intensificado, e quanto mais tu tomas consciência das nuances envolvidas, possivelmente seja maior o sentimento de insegurança; da explosão de uma bomba atômica a qualquer momento!

Por outro lado, o caso brasileiro tem se tornado emblemático quando se trata de criminalidade e violência urbana. O tema não foi explorado sistematicamente neste trabalho, tendo permanecido vinculado a outras formas de ameaças à sobrevivência física e psíquica dos indivíduos. Por isso, deverá ser entendido como parte dos contextos de risco que caracterizam a chamada “sociedade de risco”, ao lado dos ameaças ao equilíbrio ecológico, do

⁵ A respeito da mentalidade pacifista contemporânea, da qual temos aqui um exemplo precioso, ver o artigo provocativo de Leis e Suarez (2004), no qual criticam a associação imediata entre “guerra” e “barbárie”, afirmando que “o que os pacifistas contemporâneos não entendem é que guerra e paz são (ao menos por enquanto) processos inseparáveis. A guerra, como a paz, dependendo das circunstâncias, pode ser considerada fator de civilização ou de barbárie” (p. 5). Os autores vão adiante, para afirmar que a história apresenta inúmeros exemplos de guerras que tiveram um papel civilizador fundamental.

terrorismo e dos conflitos bélicos. Assim como Ana, que demonstrou preocupações a respeito da origem das armas utilizadas pelo crime organizado nas nossas cidades, Heloísa enfatiza muito os problemas de natureza ética, a falta de oportunidades para amplos setores da sociedade brasileira, e a escalada da violência urbana. Entretanto, ela não parece sentir-se diretamente ameaçada por essa violência. O que mais chama a atenção é a vinculação que Heloísa faz entre capitalismo, violência e degradação do meio ambiente.

Pessoalmente [a violência urbana] não é uma coisa que me aflige. Não sei se é porque eu moro em Florianópolis, mas eu [...] penso em degradação do mundo mesmo. Eu não sei como vão ser os meus netos, eu fico pensando, que mundo completamente degradado, em todas as suas... meio ambiente, social, todos os aspectos. Eu não tenho uma visão pessimista. [...] Tem uns autores aí que dizem que quando o capitalismo chega ao seu estágio maior, mais exacerbado, a tendência dele é acabar.

Lúcia faz uma evidente vinculação entre a violência urbana e a retração narcísica do *self*, utilizando-se intuitivamente de um vocabulário que nos remete diretamente às referências teóricas utilizadas neste capítulo. Ela, aqui, confirma sua idéia de que as pessoas estão, hoje, mais egoístas do que em outros tempos.

Ah, sim! Independente, eu acho. As pessoas estão... eu não sei se é por medo da nossa vida, que está diferente... medo de assalto, medo desse tipo de coisa... as pessoas estão se cuidando mais, estão vindo mais pra dentro; [...] se *retraindo* mais. E isso vai cada dia *diminuindo*, né? Hoje diminuiu o amigo, amanhã tu diminuis...

Outras formas de riscos e de violências são assinaladas pelos entrevistados no contexto da vida urbana. O risco da explosão demográfica, e de suas possíveis conseqüências desagregadoras do tecido social foi lembrado por Fernando durante a entrevista. Pergunto-lhe se acredita que, na Florianópolis de sua infância, as relações sociais eram mais solidárias, os valores morais mais sólidos, ou simplesmente, as pessoas mais bondosas:

O nível de pobreza está crescendo muito, numa escala nunca vista. Cada vez pobres têm mais filhos; cada vez ricos têm menos filhos. Dentro dessa perspectiva, eu posso afirmar que há uma classe pobre que vai ter que usar de alguns artifícios não muito, como falastes, me faltou a palavra agora... corretos, éticos, [...] honestos. Muitas vezes essa camada da população não está nem aí com a honestidade, né? Porque os valores que estão norteando, eles são de ordem fisiológica: fome, sobretudo. São visões bem pessoais da minha parte, que se tu perguntares pra mim: “ah, e a tua classe?” Pra mim está na mesma, essa honestidade não cresce e nem decresce, é uma parcela substancial que não é honesta por uma condição fisiológica, de educação.

Esta sua afirmação o levaria, na sessão seguinte à entrevista, a solicitar uma “correção” do que havia afirmado: mostrava-se envergonhado de haver relacionado a desonestidade à pobreza, reconhecendo que foi “preconceituoso” na forma como se expressou. Talvez possamos ver aqui uma ambivalência entre a ideologia de classe pequeno-burguesa, que está na base de sua origem familiar, e uma perspectiva progressista, “politicamente correta”, resultante de sua trajetória intelectual pessoal. Por outro lado, pode-se entrever também o embate entre a fidelidade ao pai de sua infância, dos valores provincianos e conservadores, e aquela ao novo “pai”, projetado no terapeuta, que representa a superação daqueles valores e a construção de uma perspectiva mais “atual” para a interpretação/construção da realidade.

* * *

As expressões de insegurança e medo que encontramos nos depoimentos acima transcritos vão ao encontro da teoria da “sociedade de risco” de Ulrich Beck (1992, 1997). O seu argumento central é o de que a primeira fase da sociedade industrial, com suas radicais transformações na vida cotidiana, estava fortemente embasada em formas de relacionamento tradicionais, particularmente na manutenção dos antigos papéis de gênero e organização familiar. Na atualidade, estes aspectos passam por mudanças radicais, entre as quais o ingresso das mulheres no mercado de trabalho, o desemprego estrutural, as mudanças nos regimes laborais e a perda da segurança nos vínculos empregatícios.

Beck enfatiza o que já foi dito anteriormente, que a sociedade industrial marca uma transição na história humana, de uma condição em que o destino das pessoas e dos grupos era determinado por desastres naturais – como doenças e catástrofes naturais – assim como por

fatores determinados socialmente – como as invasões de conquista e as estruturas rígidas de classe social – para outra em que nossa sorte depende de riscos deliberadamente criados pelo domínio tecnológico sobre a natureza. Outra dimensão da teoria de Beck é a inextricável relação entre tais riscos e a “modernização reflexiva” da sociedade industrial: os indivíduos libertam-se das determinações tradicionais e são desafiados a tomar consciência e posição frente às suas condições de vida, ou seja, frente à sociedade como um todo.

6.2.1. ECOLOGIA OU SALVE-SE QUEM PUDER?

Os problemas ecológicos aparecem como uma das manifestações mais evidentes do poder destrutivo do capitalismo global, assim como a consciência ecológica e preservacionista como uma das formas de resistência a ele. Há, entretanto, quem pense as preocupações ecológicas como mais uma forma disfarçada de interesse auto-centrado dos indivíduos, como expressou Lúcia, que não as vê como um sinal de maior solidariedade social, senão que de um interesse egoísta, do tipo “salve-se quem puder”.

A relação entre o declínio dos valores éticos e de solidariedade social e o capitalismo global é percebida por Ana, que assim se posiciona sobre os problemas ecológicos:

Às vezes ouço algumas coisas [que] eu não entendo. É porque está nas mãos desses governantes e, supostamente, se a gente continuar assim, o mundo não dura mais de cem anos. E o que eles pretendem com isso? [...] Porque tu podes ficar absolutamente rico destruindo florestas. E o que você vai fazer com isso? Nada, sabe!? Tipo: chega um ponto em que tu não consegues mais fazer nada com aquele dinheiro, tu não tens mais nada pra comprar, nada! [...] Em compensação o planeta está morrendo... [...] Ainda mais no tempo em que algumas pessoas estão se conscientizando, estão tentando lutar...

Você se sente, em particular, ameaçada por algum problema ecológico?

Eu não posso dizer que sim, parece longe. O máximo que eu consigo ver disso é na minha casa de praia, de lembrar, de pequena, que o mar era absolutamente limpo, e hoje em dia está absolutamente sujo, isso em dez anos. E saber que daqui a cinco vai estar impróprio para banho

– já deve estar, e eles só não colocaram a plaquinha ainda. Saber que eles foram, de praia em praia destruindo, aqui, como eles já foram destruindo vários outros lugares. Eles estão perdendo dinheiro com isso também, se dinheiro é realmente só o que move tudo isso...

Mas quem são “eles”? Os capitalistas brasileiros? As pessoas que ganham vendendo terreno, desmatando ali pra fazer um condomínio? Ou, é um problema global? Você tem alguma idéia?

Não, eu penso num capitalismo global, não numa coisa assim pequena, porque eles estão financiando uma coisa bem maior, e assim vai...

Denise faz uma reflexão sobre os danos ecológicos que conecta sua visão de profissional da saúde aos seus temores pessoais, na condição de habitante de um planeta em risco, e introduz a preocupação com a qualidade futura do ar:

Acho que está havendo abuso da natureza. A gente vive falando em camada ozônio, que cada vez está mais destruída. E a gente houve falar em preocupação, mas será que a gente está se preocupando em casa? [...] O desmatamento que está acontecendo aí, de forma desordenada... A gente ouviu falar em ecologia, mas se a gente olhar ao redor, a gente vê os morros serem invadidos, os mangues destruídos, e ninguém faz nada. [...] Eu me preocupo. [...] É a própria questão do ar mais limpo, que a gente vai respirar; a questão da saúde; a questão do futuro [...]. É, por exemplo, se a gente começar a desmatar e não replantar... Muitas coisas dependem da água; não só da questão da troca do ar, mas das matérias da árvore, né? Papel, por exemplo, isso tudo mais tarde tende a ter um custo maior, se a gente começar a abusar agora. [...] A questão [do ozônio] é mais a questão da saúde das pessoas. A gente sabe que [...] o calor vai aumentar. Se ninguém cuidar, daqui a pouco ninguém vive na Terra.

Um dos problemas que tentei esclarecer diz respeito ao papel da consciência ecológica em relação aos valores éticos predominantes, ou à sua ausência. Para mais de um deles, coloquei a questão de se saber se de fato há um crescente egoísmo e individualismo nas relações sociais e com o meio ambiente, ou se, ao contrário, estamos assistindo a uma tomada de consciência ecológica inédita na história, um movimento no sentido da multiplicação de ações de cuidado não apenas para com os recursos naturais, mas também para com as pessoas mais necessitadas: *Não seria a multiplicação de programas de voluntariado, tanto com*

objetivos de cunho ecológico como de solidariedade social, uma manifestação de uma revalorização global dos valores morais e de resistência às forças anômicas do capitalismo contemporâneo? Não seriam as preocupações dos próprios entrevistados sinais dessa mudança positiva?

Ana mantém-se pessimista e cínica:

Eu acho que é um começo [...]. Eu penso muito, a que ponto a gente chega pra precisar fazer mil campanhas pra crianças, porque tem criança morrendo. Onde é que a gente estava com a cabeça, que a gente deixou elas na rua em primeiro lugar, tu entendes? É legal, é importante, sem dúvida está na moda. [...] É que é fácil fazer uma campanha ou ser voluntário e continuar [a] ser individualista. É uma hora do dia, mas [se] continuares a ser individualista em tudo, na verdade não vai mudar muita coisa. [...]

Mais ou menos o mesmo diz Cláudia...

Eu acho que a parcela de pessoas que faz trabalho voluntário é muito pequena. Essa preocupação com a natureza. Nossa! Aqui no Brasil, quanto lixo a gente vê na rua. [...] Nos Estados Unidos acho que é diferente, mas aqui... Ah! Tem essa preocupação de reciclar; esta preocupação é mais atual, né? Eu penso... neste sentido, sim.

Entretanto, de forma geral, parece que você ainda pensa que as pessoas estão sendo mais egoístas...

É, penso! Até por causa da competição cada vez maior entre as pessoas. Eu acho que essa preocupação de trabalho voluntário, em preservar a natureza, é uma preocupação de uma parcela pequena de pessoas. Eu acho que o individualismo se sobrepõe a isso.

... e Denise...

Não sei! Eu questiono muito essas campanhas muito grandes. Eu não sei até que ponto, elas querem realmente... visando o benefício do próximo, e até que ponto [estão] olhando o seu benefício próprio; olhando o seu crescimento pessoal; [que seja apenas para] divulgação do que

estão fazendo. Porque eu lembro de quando eu era criança e a gente estava andando na rua, e uma pessoa passava mal. Meu Deus! Não faltava quem segurasse. Hoje, a gente está andando na rua, se tiver uma pessoa caída, machucada, [a pessoa] passa, se duvidar, passa por cima e [não há] ninguém pra ver o que aquela pessoa tem...

... e Eduardo, de modo mais condescendente, entretanto:

Eu já fui menos otimista em relação às pessoas; ou já cobrei mais delas, de todas elas, atitudes. Hoje, talvez por estar ficando um pouquinho mais velho, estou percebendo que também cada um faz o que pode e não se pode exigir muito das pessoas. Cada um tem sua vida, cada um tem suas limitações. Até uma certa hora da vida a gente acha que pode tudo, e depois a gente vê não pode muita coisa, e depois a gente vê que não pode quase nada! [...] Eu acho que as pessoas, ao contrário do que você falou, deveriam ser mais participativas, mas também nesse mundo aí, é complicado cobrar participação. [...] No passado as pessoas cobravam mais, eram mais movimentos sociais. Aqui no Brasil, [...] até a época do regime militar é uma coisa, e depois que o regime militar se acabou.... Cobrava-se, a luta era mais intensa, e depois, quando acabou o regime militar, daí veio uma certa tranquilidade. E todo mundo: “não, agora beleza, agora vai funcionar direito!” Então, me parece que as cobranças são menores [...]. Não sei, também eu era muito jovem naquela época.

Fernando tem alguma dificuldade inicial em se posicionar quanto à hipótese de incremento do individualismo na sociedade contemporânea, para em seguida fazer uma distinção entre o que sente pessoalmente e o que observa como uma tendência geral. Pergunto-lhe se o crescimento de uma consciência ecológica global não seria um contraponto ao cenário de competitividade desmesurada que descreveu anteriormente, no sentido de que as pessoas estão mais cuidadosas com aquilo que é de todos, com a preservação para as gerações futuras.

Claro, mas a gente tem que analisar os antecedentes históricos disso, da consciência ecológica. Quais eram? Quais as nações que estão por trás da manifestação da consciência ecológica? Os países Europeus. As grandes ONG's ambientais nasceram e cresceram na Europa. Por quê? Porque eles tiveram a experiência da Segunda Guerra Mundial, onde a união, o sentimento

integracionista traz resultados positivos. A Comunidade Econômica Européia se forma dentro desse contexto. A coletividade promove possíveis melhorias no bem-estar social. A gente não percebe um movimento tão claro como na Europa. E aí, algumas empresas começaram a raciocinar da seguinte forma: talvez, lá no futuro, eu não venda o meu produto [...] porque ele seja o melhor, mas eu venda o meu produto pelo bem que eu faço indiretamente à comunidade [em] que eu estou inserida; a comunidade social das empresas. [...] Não, não é [uma mudança das pessoas]! Ela tem uma conotação altamente econômica. Eu acho que o apelo pelo *environment*, como eu te falei, ele tem uma abordagem puramente econômica.

Aqui, Fernando afirma que a consciência ecológica tem um componente “puramente econômico”, mais propriamente mercadológico. Ele modifica esta opinião no segmento seguinte, pela via de uma moralidade pessoal, quando insisto, provocativamente, em minha “tese” de que existe uma multiplicação de ONG’s pró-ecologia, minorias, povos indígenas, países miseráveis; a multiplicação de programas de voluntariado, de campanhas de solidariedade. Não seriam esses sintomas de um aprimoramento ético da sociedade?

Mas tem muito mais a ver [com a] perspectiva do experimentar e ter gostado. Pra mim, o voluntariado é uma forma de meditar. Prestar assistência ao próximo te traz conforto emocional, te afasta um pouco desse vazio do mundo, do individualismo tradicional do homem contemporâneo. [...] Eu acho que o voluntariado, ele não cresce porque está havendo uma consciência maior. Uma manifestação de consciência, mais sim porque é uma excelente terapia. Eu sei porque eu fiz, e é legal tu fazeres.

Graça faz coro com os descontentes, e reforça um ponto de vista ainda mais pessimista, retomando o tema do pacifismo:

Por exemplo, você pega os Estados Unidos, qual é a preocupação deles com a Amazônia? A Amazônia está toda loteada... Mas é que são as riquezas... Eu quero ver, na hora, se achar um petróleo, se eles não vão escavar, não vão tirar aquela mata toda, pra ter o petróleo. Vão! Claro que vão! E aí, foram pelos ares, o ar, o oxigênio, porque é tudo, assim, da boca pra fora, modismo. Infelizmente, eu não acredito, sabia? Não sei, eu não acredito; não consigo... [...] É burrice! É [da] natureza humana! [...] O ser humano é burro, o homem é burro... Nessa parte,

por que tem guerra? Quer coisa mais burra do que guerra. E continua tendo, não é? [...] Por isso que eu não entro a fundo, senão piora. Se a gente vai entrar muito... O ser humano é assim, ele é imperfeito mesmo. Ele faz as coisas consciente, ou inconsciente mesmo. Mas tem que evoluir muito; acho que é um povo muito primário. Não sei, é meu ponto de vista.

Quer dizer que os valores econômicos impõem-se, tanto do ponto de vista da pessoa quanto das nações?

Claro! [...] Sem riqueza não tem o poder. E sempre foi assim, porque eles sempre... tu pegas desde o começo da civilização, sempre a pessoa foi atrás da parte econômica. E está cada vez mais piorando. Então, tem a parte humanitária: falam muito, mas tu vê que não resolve nada, porque, ou é um grupo muito pequeno, ou quem manda mesmo é o dinheiro. [...] Eu acho que a tendência é cada vez você se proteger mais...

Evidencia-se, assim, que existem pontos de vista divergentes ou complementares entre os entrevistados. Embora haja uma consciência comum de que existem riscos ecológicos importantes para a sobrevivência humana no planeta, e que tais riscos estão vinculados a fatores econômicos, a natureza e a intensidade das iniciativas pró-preservacionistas, ecológicas, ou de proteção ambiental, são objeto de opiniões bastante diversificadas. O tom pessimista predomina no material transcrito até aqui e, na perspectiva dos participantes, as iniciativas ecológicas e preservacionistas passam pelos interesses mais egoístas e individualistas, pelos fatores de ordem macro-econômica ou geo-política, pelas motivações mercadológicas.

6.3. UMA MORALIDADE MULTÍVOCA

Minha liberdade? Ela me pesa. Há anos que sou livre à toa. Morro de vontade de trocá-la por uma convicção.

Jean-Paul Sartre (1979).

Embora a maioria dos participantes fale com pessimismo a respeito da decadência dos valores morais da sociedade e do futuro das relações humanas, o que essa visão denota é a presença de firmes valores éticos nos mesmos entrevistados, uma comum preocupação com a preservação do meio-ambiente e com a garantia de condições de vida saudável para as gerações presentes e futuras, além de um franco posicionamento a favor da paz e contra as soluções violentas dos conflitos sociais.

É claro que não estou sugerindo que se faça qualquer generalização dos pontos de vista de meus entrevistados para a sociedade como um todo. Talvez o fato mesmo de que sejam clientes de psicoterapia já fale a favor de uma importante diferenciação do modo de pensar desse grupo em relação ao conjunto da sociedade. Não obstante, os seus depoimentos refletem, pelo menos no que diz respeito a uma camada social com acesso privilegiado à informação e ao desenvolvimento de capacidades auto-reflexivas, a existência de valores que eles mesmos insistem em denunciar como decadentes, ou ausentes, na sociedade como um todo.

Bruno, assim como em outros aspectos, revela-se bastante ambivalente em sua avaliação sobre os temas da (a)moralidade contemporânea. Pergunto-lhe a respeito de possíveis relações entre a globalização e a diminuição da solidariedade social:

Eu acho que não! Eu acho que a gente está falando de características inerentes ao ser humano. Eu acho que, a partir do momento que você coloca o ser humano em sociedade, e aí não importa se é em 1900 ou em 2008, [ou] se foi em 400 a.C., algumas características são as mesmas. [Quanto às variações,] aí entra a característica de cada lugar, característica do povo, característica sócio-econômica. [...] Claro, a globalização influi nisso, como influi em qualquer aspecto da sociedade, certo? [...] Muda, como eu assisto uma aula, assim como muda como eu

cometo um delito... [...] Dentro das grandes cidades, está havendo um aumento da criminalidade, é inquestionável. Mas a criminalidade está aumentando por quê? Porque os fatores que formam esta criminalidade – que é um sintoma – estão aumentando: menor quantidade de empregos, menor nível de escolaridade da população, quer dizer, isso faz com essa criminalidade urbana aumente. Mais isso não é uma mudança moral, mas isso não é uma mudança da sociedade no sentido que o ser humano está ficando mais mau...

E, quando lhe proponho a expressão “corrosão do caráter”, adota mais claramente a perspectiva do relativismo cultural, e o *reconhecimento* como um elemento imprescindível para a sobrevivência psíquica do indivíduo. Assim, Bruno faz uma aproximação menos maniqueísta, segundo a qual há um componente adaptativo que deve ser levado em conta quando se avalia as determinações grupais e/ou culturais dos valores éticos e morais (assim como, já o vimos em outro local, os modelos estéticos e de consumo):

Eu acho que [quando falamos de] “corrosão do caráter” a gente está falando de uma coisa muito negativa, é uma expressão negativa... E eu não vejo muitas vezes essa corrosão do caráter como uma coisa negativa, sabe? Eu acho que, às vezes, você mudar o teu comportamento pra se enquadrar num determinado grupo, te faz mais bem do que mal. Quer dizer, se eu vou pro Alaska eu não posso me vestir assim, porque eu vou morrer de frio. Não é uma escolha minha. Muitas vezes essas referências impostas pela sociedade, sabe, são o frio do Alaska. Por isso que eu falei que eu não posso fugir da sociedade da informação, porque isto me é imposto. E é uma coisa macro e vai ser ingenuidade minha... ser o Dom Quixote; lutar contra os moinhos. Quer dizer, até onde eu faço o jogo, e até onde falo “não, dali pra cá é meu!”... A linha entre a tua individualidade.... A minha liberdade acaba quando começa a do outro.

Há nessa posição importantes implicações políticas e morais, que não cabe aqui avaliar em toda a extensão. Há elementos cuja análise só pode ser feita a partir de uma adequada contextualização do discurso. À primeira vista, podemos encontrar neste discurso tanto indicativos de um relativismo cultural perigoso para os valores da democracia, quanto de um reconhecimento da diversidade inerente à condição humana. Fernando, por exemplo, fornece um bom exemplo do que mencionarei adiante como sendo uma ética baseada no reconhecimento do outro.

Eu procuro sempre nos meus atos, por exemplo, profissionais [...] – eu estava me imaginando dando aula – eu vou sempre me basear em qualquer ação que não cause lesão; não lese nenhuma outra pessoa, seja no tocante à questão emocional, financeira, de relacionamento... A ética é uma coisa muito presente. A boa conduta é uma [coisa] muito, muito presente dentro da minha personalidade.

Mas, qual é a sua fonte de valores éticos?

A minha percepção sobre a trajetória da minha vida; [...] perceber que aquelas pessoas que conduziram a sua vida dentro de uma trajetória conciliadora, não agressiva em relação às partes, que [assumiram uma conduta que] correspondia a princípios como honestidade, [...] uma conduta de respeito mútuo com as pessoas... Eu aponto nesse sentido. [...] Quem é que dita a ética? Os governos, as nações, as pessoas, a igreja?... Ética, pra mim, se forma de um gigantesco aglomerado de interesses de diversos níveis. A perspectiva sobre ética, cada um vai ter [a sua]. Ética pra mim é um comportamento desejado. Desejado por quem?...

Denise, apesar do seu próprio pessimismo em relação ao ser humano, tem preocupações ecológicas que não são fundamentalmente de natureza egoísta, ou motivadas por uma necessidade pessoal de sobrevivência. Quando lhe pergunto se os problemas ecológicos possam afetá-la pessoalmente, deixa claro que sua preocupação é com as gerações futuras: “Eu acho que isso é questão de muito anos, e com certeza eu não vou estar mais aqui”. Outro entrevistado que não compartilha do pessimismo generalizado quanto ao futuro da condição humana é Eduardo que, como vimos, mostra-se ambivalente em relação ao quanto confiar no ser humano: “já fui menos otimista, já cobre mais, mas estou entendendo que cada um tem suas limitações; mas vejo uma certa acomodação...” Pergunto-lhe se isso revela um incremento do individualismo, ou perda do sentido de coletividade:

É, tem um escritor português que diz que o Brasil ainda está numa época de adequação de como viver em cidades. [...] Veja, em Milão, eu acho, a escola de Estudos de Problemas de Cidades tem 500 anos. No Brasil, o Ministério foi criado há um ano. [...] Agora está se começando a ter uma cultura de cidade, de organização, meio padronizada. As coisas estão começando agora, o Brasil é muito novo ainda. Então, parece que agora está se começando a pensar de uma forma um pouquinho diferente, porque no Brasil é tudo politiquês, é o partido A, o partido B... Não tem um pensamento global, aliás, políticas públicas. [...] Na verdade, o que eu vejo, não se

começa um projeto a partir do nada, pra amanhã. [No Brasil] se remenda um problema existente, enquanto você ficar remendendo coisas, é que nem você remendar coisa dentro de uma casa. É difícil [ver-se uma atitude do tipo] “eu vou construir uma casa nova e vai ser desse jeito.”

Há uma visão de curto prazo?

Acho que sim. E agora é uma época meio complicada pra se começar coisas a longo prazo, porque agora as coisas mudam muito rápido. Esses dias eu estava vendo uma reportagem [...] sobre um prefeito lá do Rio de Janeiro que resolveu plantar não sei quantos mil pés de árvores na cidade. Todas aquelas árvores que estão hoje no Rio de Janeiro foram plantadas durante administração de um sanitarista... Ou seja, que coisa maravilhosa! Eu estava vendo também num livro [...] que São Paulo tinha ruas todas estreitas, e numa determinada época as ruas aumentaram, parece que de 20 metros para 34 ou 44 metros. [...] Então, todas aquelas ruas bonitas em São Paulo não existiam, alguém começou a mudar aquilo lá. Isso daí é uma evolução muito interessante, ali alguém pensou pra frente. [Mas] não é a regra. A regra é [ir] dando jeitinho nas coisas. Então, falta alguém, mesmo que custe, que custe caro, mesmo que seja difícil, tem que se começar coisas, tem que se pensar em coisas pra daqui a dez, quinze, vinte anos. [...] Por exemplo: um grande erro [...] de engenharia, a BR-101, com duas pistas, era uma coisa maravilhosa há cinco anos atrás. Hoje, na entrada de Florianópolis é um caos, no verão, é um caos; ou seja, daqui a dez anos [será] insuportável. E depois, daqui a dez anos você vai fazer desapropriação ao lado da rodovia pra construir mais duas pistas, vai custar muito caro...

Há, nessas ponderações, não apenas a confirmação de que a aceleração do tempo é vivenciada como uma experiência típica do mundo atual, como um elemento comum aos discursos dos entrevistados, e amplamente presente na cultura nacional, qual seja, a desilusão com as elites políticas do país.

A questão da ética das relações pessoais, no Brasil, parece estar intimamente relacionada à ética pública, ao comportamento dos políticos, ao problema da corrupção endêmica e da impunidade das elites governantes. A cultura da “malandragem” e do “jeitinho”, que Roberto DaMatta (1986) caracteriza como um “modo de navegação social” tipicamente brasileiro, é objeto de crítica, tanto maior quanto mais vamos sendo contaminados por modelos e regras sociais provenientes dos países centrais exportadores de cultura de

massas.⁶ De fato, os depoimentos colhidos parecem confirmar a tese de Sérgio Buarque de Holanda (1995) de que, ao contrário das sociedades européias, outra lógica caracterizou a formação da burguesia no Brasil, diferente daquela descrita por Max Weber como presente na origem do capitalismo moderno, tanto quanto daquela descrita por Georg Simmel como típica das sociedades urbanas:

O peculiar da vida brasileira parece ter sido [...] uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente (Holanda, 1995, p. 61).

Ao lado da forte crítica social, e mesmo por causa dela, os entrevistados denotam preocupações com a mudança, com a necessidade de ampliar a consciência ecológica, a moralidade pública, os caminhos pacíficos de solução dos problemas. Há também um senso de responsabilidade própria em tudo isso, na maioria deles, como claramente expresso por Heloísa nos segmentos apresentados no início deste capítulo: “a gente tem que enfrentar as contradições do mundo, tem que sobrepor os valores aos fatos. É uma tarefa muito difícil, e me sinto responsável de alguma forma por enfrentar, por dar uma solução, por ser justa...”.

É importante manter sempre em mente que esse grupo de entrevistados não se propõe a ser representativo da sociedade como um todo, nem tampouco de uma classe social, mas tão somente de um universo restrito de pessoas que freqüentam um consultório de psicoterapia. O fato de que alguns deles buscaram ajuda psicológica para resolverem problemas pessoais, e que outros, ainda que não tivessem em propósito inicial, estejam num processo psicoterápico, os torna, necessariamente, mais conectados com o seu próprio sofrimento e com o sofrimento alheio, assim como mais instrumentalizados para a reflexão sobre as contingências pessoais, relacionais e sociais.

⁶ DaMatta (1986) sugere que a malandragem não seja resultante de um cinismo, ou gosto pelo grosseiro e desonesto, que afetaria a nós, brasileiros. É um estilo original de sobreviver, num sistema em que “as leis formais da vida pública nada têm a ver com as boas regras da moralidade costumeira que governam a nossa honra, o respeito e, sobretudo, a lealdade que devemos aos amigos, aos parentes e aos compadres. Num mundo tão profundamente dividido, a malandragem e o ‘jeitinho’ promovem uma esperança de tudo juntar numa totalidade harmoniosa e concreta” (p. 104-5).

Ainda que a cultura de massas e o capitalismo flexível que marcam a contemporaneidade possam representar forças de desagregação social e de ameaça aos ecossistemas, parece evidente, entretanto, que existem movimentos compensatórios (no sentido da solidariedade social e da preservação ambiental), facilitados pela própria democratização da informação e pelas redes informais de comunicação.

* * *

Charles Taylor (1997) vê *identidade* e *moralidade* como termos inextricavelmente entrelaçados. Entre os atributos da identidade, afirma ele, está o de sabermos o que é, e o que não é, certo ou importante para nós.⁷ Assim, nas questões relativas à moral, Taylor posiciona-se contra o relativismo cultural. A moral, afirma, refere-se a valores universais, uma vez que “a orientação para o bem não é um elemento extra-opcional [...] mas um requisito de nossa condição de *self* com uma identidade” (p. 96). E mais,

O que sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significação para mim. [...] Só se é um *self* no meio de outros. Um *self* nunca pode ser descrito sem referência aos que o cercam. [...] Defino quem sou ao definir a posição a partir da qual falo na árvore genealógica, no espaço social, na geografia.... [Enfim,] só existe um *self* no âmbito das “redes de interlocução” (Taylor, 1997, p. 52-55).

A partir desse pressuposto básico, Taylor critica abertamente aqueles que sustentam uma noção moderna de individualismo, segundo a qual uma pessoa poderia encontrar todas as coordenadas de sua existência dentro de si mesmo, declarando independência das redes de interlocução nas quais a subjetividade humana implanta suas mais raízes. A natureza dialógica da linguagem e as relações intrínsecas entre linguagem e pensamento são, por si só, suficientes para colocar em xeque as concepções modernas de caráter e de *self* independentes, auto-sustentáveis na determinação de suas ações, metas e propósitos; como se fosse possível buscar relacionamentos apenas na medida das conveniências pessoais.

⁷ Esse ponto de vista é polemizado por Todorov na seção 8.4.2, do capítulo oitavo.

O elogio pós-moderno de valores como diversidade, heterogeneidade, excentricidade e alteridade, pode ser confundido com um equivocado relativismo representado pela tendência a reconduzir o *locus* do julgamento moral à decisão autônoma dos indivíduos ou dos grupos, conducente a uma atitude do tipo “tudo vale”. A este respeito, Gergen (1994, 1999) tem exaustivamente afirmado que o relativismo construcionista não deve ser tomado por um relativismo ético: não podemos *não* pertencer a uma determinada cultura e, portanto, não podemos deixar de compartilhar valores, crenças, e conceitos que participam tanto do senso comum como das verdades científicas nas quais estamos imersos. O que está em jogo, na perspectiva construcionista, é a *atitude reflexiva* frente a esses valores, a compreensão de seu caráter contingente, e a aceitação de sua validade enquanto partes de uma intelegibilidade compartilhada e pragmaticamente útil à manutenção das relações sociais.⁸

A cientista social Seyla Benhabib (1992) abraça um ponto de vista neo-hegeliano sobre a moralidade, que se constitui a partir do que Hannah Arendt denominou de “pensamento ampliado” [*enlarged thinking*]:

O poder de julgamento reside no potencial acordo com os outros, e o processo de pensar que é colocado em marcha ao se julgar algo não é [um mero] diálogo entre eu e eu mesmo, mas se encontra sempre e primariamente, mesmo que eu esteja completamente só, numa comunicação antecipada com os outros com quem eu sei que deverei enfim chegar a um acordo. E esta maneira ampliada de pensar [...] necessita da presença dos outros “em cujo nome” ela é realizada, cuja perspectiva tem de ser levada em consideração, e sem quem ela não chega sequer a se realizar (Arendt, citada por Benhabib, 1992, p. 8 e 9).

Benhabib propõe que as tradições modernas sejam revistas em resposta às demandas dos *comunitaristas, feministas e pós-modernistas*, e não simplesmente abolidas do horizonte de nossas novas construções. Estas três vertentes da visão de mundo contemporânea desafiam a idéia de uma razão legisladora que pudesse operar a partir de um ponto de vista moral superior, abstrato e universal, assim como qualquer fundacionalismo que pudesse ordenar a multiplicidade de contextos com os quais o indivíduo está sempre confrontado. Benhabib

⁸ Para uma compreensão mais aprofundada sobre este ponto de vista, sugiro ver Gergen, 1994, especialmente o capítulo 4: "Social construction and moral orders" (p.93-114).

adota o que chama de “universalismo interativo”, que não aceita as ilusões metafísicas de uma verdade para além das contingências sociais, mas que deve ser construído na prática de tratar “cada um como um ser humano concreto, cuja capacidade de expressar seu ponto de vista devemos abraçar, criando, sempre que possível, práticas sociais que incorporem o ideal discursivo (o princípio da reciprocidade igualitária)” (p. 31).⁹

Todos esses autores, portanto, fazem uma crítica ao mito moderno do ser humano autônomo, autárquico e independente das contingências histórico-culturais. De uma forma ou de outra, opõem-se a uma expectativa de que, como quer Christopher Lasch (1986), uma afirmação genuína do eu possa manter-se sobre um núcleo de identidade independente das contingências sociais. Tampouco Anthony Giddens (2002) compartilha as posições de Lasch, vendo tanto ganhos quanto perdas para a construção da identidade no contexto da sociedade contemporânea. Giddens não concorda que haja um encolhimento da esfera pública e uma tendência linear no sentido do narcisismo, do individualismo ou do privatismo (algumas das dimensões da retração narcísica do indivíduo, segundo Lasch):

O privatismo é sem dúvida característico de grandes áreas da vida urbana moderna, conseqüência da dissolução do lugar e do aumento da mobilidade. Por outro lado, áreas urbanas modernas permitem o desenvolvimento de uma vida pública cosmopolita de maneiras que não estavam disponíveis em comunidades mais tradicionais. Pois, os ambientes urbanos modernos oferecem uma diversidade de oportunidades de os indivíduos procurarem outros com interesses semelhantes e com eles formarem associações, além de oferecer mais oportunidades para o cultivo de uma pluralidade de interesses em geral (Giddens, 2002, p. 161 e 162).

Sérgio Buarque de Holanda (1995) chama a atenção para o fato de que, no Brasil, os âmbitos do privado e do público nunca foram muito claramente demarcados, como resultado da forte herança de uma cultura familiar patriarcal e rural que impõe os laços familiares por sobre a impessoalidade das relações na sociedade urbana e burguesa. A adaptação aos “mecanismos sociais”, afirma ele, requer o triunfo “de certas virtudes *antifamiliares*, por excelência, como o são, sem dúvida, aquelas que repousam no espírito de iniciativa privada

⁹ O conceito de “universalismo interativo” tem familiaridade com o de “universalismo democrático e pluralista”, como formulado por Ciurana (1999) e mencionado no capítulo oitavo. Ainda a propósito da regulação moral e dos aparatos jurídicos que lhe servem de instrumento,

pessoal e na concorrência entre os cidadãos” (p. 144, grifo no original), processo que não se realizou integralmente no país (pelo menos até o momento em que escrevia, em 1936). Vem daí a sua concepção de “homem cordial”, representativa do caráter nacional, não como alguém intrinsecamente bom, ou necessariamente bondoso, mas no sentido etimológico da palavra, já que tanto os sentimentos afetuosos quanto os hostis nascem do coração.

A aversão do brasileiro às formalidades e aos rituais da convivência social impessoal são característicos de sua *cordialidade*. Neste sentido, ele vai de encontro às tendências individualistas da contemporaneidade, uma vez que a expansão para com os outros “reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro [...] tende ser a que mais importa” (Holanda, 1995, p. 147). Tendemos a admitir fórmulas sociais até o ponto em que não suprimam as possibilidades de um convívio mais familiar. O abuso de diminutivos e apelidos, assim como o costume de tratar a todos pelo primeiro nome, são denotativos de nossa *cordialidade*, e possivelmente funcionem como um antídoto à retração narcísica e ao individualismo na forma como se manifesta em outras sociedades contemporâneas.

Lúcia afirmará, adiante, que convive com todas as pessoas “do mesmo jeito”, independentemente de raça ou condição social. Em outro pólo, Heloísa afirma que “adoro a minha vida pública, apesar de lá não criar relações profundas de afeto; mas sou igualmente autêntica dentro daquilo que faço”. Ou seja, no atual momento de nossa história, parecem conviver claramente tanto as tradicionais formas de “cordialidade” e “privatização” – ou “familiarização” – das relações sociais, quanto a nova tendência a uma maior dissociação entre o público e o privado.

* * *

Em resumo, as ameaças à integridade pessoal e à sobrevivência da humanidade se confundem, e passam pela escalada dos conflitos bélicos, do terrorismo internacional, da criminalidade urbana, para incluírem a banalização da violência dos meios de comunicação (ela própria uma forma de violência), a violência no trânsito e a violência doméstica. Os efeitos desagregadores do capitalismo flexível, e em especial a predominância do binômio mercantilização-competitividade está fortemente presente no imaginário dos participantes como uma marca dos tempos atuais.

Os riscos relacionados à insegurança no emprego e à violência urbana – reflexo dos nossos dias brasileiros – aparecem com maior evidência do que outros riscos globais (ecológicos, atômicos, bélicos, etc). Entretanto, dos depoimentos aqui apresentados podemos inferir que existe, sim, uma percepção de riscos sociais crescentes, que tais riscos têm origens sistêmicas e globais, e ainda que os entrevistados revelem, de modo geral, um pessimismo quanto a degradação dos valores morais da sociedade, eles manifestam firmes bases morais sobre as quais fazem esse mesmo julgamento. Há uma percepção de que a consciência ecológica surge como uma forma de resistência, tanto em seus componentes mais mercadológicos (Fernando) quanto do ponto de vista da preservação da vida humana. Há também uma percepção mais ou menos compartilhada de que os movimentos de solidariedade social (ecológicos, humanitários, etc.) são muito incipientes quando comparados às dimensões das necessidades reais e dos problemas existentes (Denise, Graça e Heloísa).

Assim, ainda que meus entrevistados reverberem opiniões, tanto provenientes do senso comum como legitimadas por inúmeros cientistas sociais, no sentido do esvaziamento da esfera dos interesses comunitários e dos valores morais coletivos, são eles mesmos que me alimentam o otimismo quanto à possibilidade de superação de tais tendências, e da construção de novas modalidades de solidariedade social que venham a se sobrepôr às forças anômicas dos interesses econômicos e políticos.

O Ocidente teima em transgredir os seus próprios valores. Por um lado, a civilização ocidental inventou os direitos humanos e pregou – a partir do Iluminismo – a necessidade de autonomia individual e de liberdade, a capacidade de pensar por si mesmo recorrendo à razão, a aspiração ao progresso. Por outro lado, foram características do Ocidente dos séculos XIX e XX o racismo, a escravidão, a desigualdade entre os sexos, a discriminação das minorias, o terrorismo de Estado, a tortura, o genocídio, o totalitarismo, os campos de concentração... (Sebreli, 1992, citado por Ciurana, 1999).

Afinal, como podemos falar de degradação de valores morais quando até pouco mais de um século atrás ainda convivíamos com a escravidão institucionalizada no Brasil? Quando, há menos tempo que isto, as mulheres estavam completamente excluídas daquilo que hoje consideramos direitos fundamentais da cidadania? Quando, há poucas décadas, a humanidade assistiu às cenas do Holocausto? Quando, ainda mais do que hoje, até muito recentemente filhos podiam ser espancados pelos pais e isto era culturalmente sancionado? Quando...

7. REFLEXIVIDADE & CRISE DE CONFIANÇA

7.1. MODERNIZAÇÃO REFLEXIVA & SISTEMAS PERITOS

O conhecimento como multiplicidade é o fio que liga as obras maiores, tanto daquilo que vem se chamando de modernismo, quanto do que vem se chamando de pós-modernismo, um fio – para além de todas as etiquetas – que gostaria que continuasse a se desenvolver no próximo milênio.

Italo Calvino (1993).

Ulrich Beck (1997) chama de “modernização reflexiva” aos processos sociais pelos quais a sociedade contemporânea, em virtude da rapidez de suas mudanças, torna borrados os conceitos e sistemas tradicionais, tais como classe, profissões, papéis de gênero, organização familiar, economia, etc. Beck parece fazer um uso do termo num sentido discretamente distinto daquele de Giddens, ao afirmar que a modernidade é reflexiva por se tratar de uma “modernização da modernização”, uma espécie de meta-modernização. A modernização reflexiva é uma reforma da racionalidade, a autoconfrontação com os efeitos da sociedade de risco que não podem ser avaliados, tratados e assimilados segundo os modelos da sociedade industrial.

A noção de “reflexividade”, como já vimos, é central na obra de Giddens (1991, 2002, 1992), termo com o qual ele se refere à necessidade permanente de construção de novas narrativas, de busca de novas respostas, de definição de novos parâmetros, frente à multiplicidade das realidades e o enfraquecimento das tradições.

Reflexividade e risco estão intimamente associados, e a percepção de maiores riscos na sociedade contemporânea é quase uma constante nos depoimentos dos entrevistados. Denise vê na deterioração dos valores morais (desonestidade, egoísmo, hipocrisia) uma fonte de insegurança e de dúvidas. Assim, sente-se insegura quanto a ter filhos “porque eu não sei o futuro, como vai ser. Como criar uma criança; como educar no mundo de hoje? Eu acho complicado...” Heloísa, por seu turno, dizia (ver o capítulo quarto), a propósito da

“volatilidade” dos processos sociais: “a velocidade das coisas é imensa, e as informações são inúmeras. Fica cada vez mais difícil você ter contato com as coisas, abarcá-las.”

A noção de reflexividade pode ser vinculada ao que Gergen (1991) denominou de “expansão da inadequação”, ou seja, as dificuldades de estabelecer o que é certo e errado numa sociedade caracterizada pela multiplicidade dos modelos de ação e de interpretação. Assim, as pessoas tendem a se sentir cada vez mais inadequadas, ao não saberem se as opções que fazem são “certas”, “saudáveis”, ou “politicamente corretas”.¹ Esse sentimento aparece claramente no discurso de Cláudia, quando aborda as dificuldades de exercer sua atividade de professora universitária e as associa à educação dos filhos. Pergunto-lhe se tais dificuldades estão relacionadas a suas características pessoais, ou se a uma maior indefinição sobre os modelos de disciplinamento:

Eu acho que mais pela segunda opção. Por exemplo, como lidar com os filhos? [...] Tem vários livros sobre isso; cada vez mais gente falando sobre o assunto. Então, uns dizem que é melhor dar palmadas, outros dizem que não é bom dar, tem que conversar. Neste sentido, essa quantidade de informação atrapalha, eu penso que atrapalha um pouco. Não sei, ao mesmo tempo que atrapalha, ajuda. Porque as pessoas ficam conhecendo mais coisas, é como se fosse um paradoxo, entende?

Não só precisamos recorrer mais a especialistas, ou seja, escolher caminhos e alternativas para resolver problemas práticos do cotidiano, como temos agora de escolher nosso próprio estilo de vida, ainda que diferentes grupos tenham diferentes opções. Até as religiões passam a ser vistas como mercadorias no supermercado cultural global. Podemos, e precisamos, escolher entre estilos de vida que podem ser mais cosmopolitas ou localizados, liberais ou conservadores, centrados no esporte, no misticismo, ou nas conquistas sexuais. Estas escolhas estão condicionadas, de um lado, pela força relativa da tradição, e, por outro, pela relativa liberdade de escolha. Tanto mais pós-tradicional o contexto de vida, maior o número de escolhas que se colocarão diante dos indivíduos. A importância da mídia é

¹ Um sentido semelhante pode ser atribuído à afirmação de Elias (1994) de que a maior variabilidade das relações, na sociedade contemporânea, inclusive daquelas que se estabelecem entre homem e mulher e pais e filhos, leva o indivíduo a se perguntar com mais frequência “como estamos em relação uns aos outros?”, tendo que contar muito mais consigo mesmo (em oposição à tradição) ao decidir sobre a forma e a duração dos relacionamentos que mantém.

evidente e problemática. Tanto a mídia oferece e celebra a diversidade, quanto restringe a interpretação de determinados modelos de vida (Giddens, 2002).

A contemporaneidade, entendida por Giddens como “a modernidade tardia”, está marcada pelos mecanismos de “desencaixe” dos sujeitos dos contextos concretos e mais estáveis, pelo aumento da reflexividade individual e social, e pela aceleração do tempo histórico. Os mecanismos de desencaixe, ou seja, o deslocamento das relações sociais de seus contextos locais, estão intimamente associados aos processos de separação do tempo e do espaço, que levam a sua “reestruturação das relações através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (Giddens, 1991, p. 29).

Giddens sugere que existem dois tipos de mecanismos de desencaixe: *fichas simbólicas* e *sistemas peritos*. O dinheiro é um bom exemplo do primeiro tipo. Nas comunidades tradicionais as pessoas produziam para sua própria sobrevivência e vendiam excedentes em mercados locais. A maioria das trocas eram feitas diretamente com as mercadorias e o dinheiro tinha um valor limitado. A modernização destruiu tais formas e as substituiu com uma forma de trocas “universal”: o dinheiro. O dinheiro passou a agir como meio de troca geral e universal, ao contrário das trocas particulares e locais entre os indivíduos. O dinheiro foi então capaz de estabelecer relações sociais através do tempo e do espaço. O dinheiro fez o mundo parecer menor. A globalização acelerou o processo que começou com a modernização.

Enquanto nas sociedades tradicionais o espaço e o tempo coincidem largamente, nas sociedades contemporâneas ocorre uma desvinculação entre lugar e tempo, entendendo-se “lugar” como um espaço privilegiado de relações interpessoais e de construção de significados (no sentido proposto, entre outros, por Augé, 1996). Em tempos de globalização, os lugares são reconfigurados por influências que se localizam, espacialmente, muito distantes deles, havendo uma conexão entre o local e o global inédita na história da humanidade. Deste fenômeno resulta o desencaixe dos indivíduos e das instituições, levando a uma situação em que a *confiança* em sistemas abstratos se torna imprescindível como elemento de segurança ontológica. A vida passa a depender de valores, de opiniões, de garantias que já não têm seu fundamento nos espaços particulares de convivência social, nos lugares, como nas sociedades tradicionais. Faz parte desses processos a confiança nos “sistemas peritos” [*expert systems*].

Por sistemas peritos Giddens refere-se a

sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje. A maioria das pessoas leigas consulta “profissionais” – advogados, arquitetos, médicos, etc. – apenas de modo periódico ou irregular. Mas os sistemas nos quais está integrado o conhecimento dos peritos influencia muitos aspectos do que fazemos de uma maneira *contínua*. Ao estar em casa, estou envolvido num sistema perito, ou numa série de tais sistemas, nos quais deposito minha confiança. Não tenho nenhum medo específico de subir as escadas da moradia, mesmo considerando que sei que em princípio a estrutura pode desabar. Conheço muito pouco os códigos de conhecimento usados pelo arquiteto e pelo construtor no projeto e construção da casa, mas não obstante tenho “fê” no que eles fizeram. Minha “fê” não é tanto neles, embora eu tenha que confiar em sua competência, com na autoridade do *conhecimento perito* que eles aplicam – algo que não posso, em geral, conferir exaustivamente por mim mesmo (Giddens, 1991, p. 35).

Talvez em 1990, quando Giddens escreveu esta passagem, ainda não houvesse ocorrido a multiplicação de profissionais prestadores de serviços que vieram se unir ao conjunto de profissionais já mencionados (médicos, arquitetos, etc.). São os serviços “*personal*”, desde aqueles voltados à manutenção do condicionamento físico, os *personal trainers*, até aqueles que prestam os mais variados serviços pessoais, como pessoas que arrumam a casa, organizam festas, orientam as finanças pessoais, ensinam novas técnicas sexuais, etc.

Eduardo talvez seja um exemplo típico do que vem ocorrendo nas classes médias e altas da sociedade brasileira, em relação à busca de serviços especializados. Faz fisioterapia regularmente para amenizar problemas articulares crônicos, e avaliações médicas periódicas. Além disso tem *personal trainer* para ajudá-lo a manter o condicionamento físico.

Lúcia menciona a utilização regular de serviços profissionais quando ainda estava casada:

[Se] eu vou dar um jantar lá em casa pra cem pessoas, [...] então, eu vou atrás de uma pessoa especializada. Limpo a minha casa; contacto as cem pessoas [e] alugo tudo. Vou fazer a festa, de acordo com o que essa pessoa me orientar. Eu acho que agora está havendo uma coisa, que as pessoas estão se especializando cada vez mais, em coisas, até, que a gente acha que é frívola. Mas, não resta dúvidas que eu vou atrás.

O *conhecimento perito* é um dos elementos chaves dos processos de desencaixe. A confiança, nesse caso, pode ser definida como a credibilidade depositada numa pessoa – ou sistema – e baseada num conjunto de resultados ou eventos, e no conhecimento prático implícito nesses resultados.

Nas sociedades pré-modernas a confiança estava ancorada na tradição, que era “o modo de integrar a monitorização da ação com a organização tempo-espacial da comunidade” (Giddens, 1991, p. 44). Na contemporaneidade as práticas não são sancionadas com base na tradição, senão que apenas à luz do conhecimento renovado continuamente. A reflexividade da vida social está associada ao fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas à luz de novas informações. O mundo está permanentemente sendo revisado, e a reflexividade estende-se a todos os domínios da vida, o que “inclui a reflexão sobre a natureza da própria reflexão” (p. 46). Como afirma Giddens, o conhecimento especializado estrutura, reflexivamente, o próprio objeto. Por exemplo, as estatísticas sobre o casamento modelam as expectativas e as decisões sobre casamento e divórcio das novas gerações.²

Tomemos o caso de Bruno, que, espontaneamente, referiu-se a vários dos aspectos aqui mencionados como parte da modernidade reflexiva. Transcrevo as considerações que se seguiram à pergunta sobre por que permaneceu em terapia, mesmo não sendo esta a sua intenção inicial ao buscar ajuda profissional:

Olha, um pouco é confiança. Eu tenho o hábito de confiar naqueles... confiar sem entender, sabe? Quando vai um electricista na minha em casa, eu: “faz o que tu achares melhor aí!” Tipo, eu passo a bola pra ele. Quando vai um encanador, também: “oh, você arruma o cano que eu não entendo nada!” Por mais que eu tenha lido sobre cano na Internet, eu deixo na mão [dele]. E aqui foi mais ou menos parecido... Eu não acho que você tenha estudado, e a psiquiatria tenha chegado como ciência... enfim, à toa... Então eu confiei; falei: “oh, eu não sei o que é, não sei se eu acredito, mas eu confio! Me deixei, né? Deixei as coisas acontecerem; deixei na mão do profissional. Sabe aquela velha frase: “deixe na mão de um profissional!” [...] Tipo, deixa quem sabe fazer. [...] Então, foi basicamente por isso: *confiança*. E tu fostes um profissional que me inspirou confiança...

² O mesmo se pode dizer sobre a forma cambiante como os transtornos psiquiátricos se apresentam ao longo da história. Na medida em que se difunde o conhecimento sobre a “doença de pânico”, por exemplo, mais pessoas identificam seu mal-estar com este diagnóstico, o que poderia explicar também a atual epidemia de “depressão” que se assiste nas sociedades desenvolvidas (Soar Filho, 2003).

E lhe ocorre outros profissionais, além desses que você citou, nos quais você confia?

Eu geralmente confio em médico, de uma maneira geral. [...] De uma maneira geral, um médico não tem um consultório e não tem um nome à toa [...]. Não é um cara que acorda de manhã e fala: “vou abrir uma detetização”, e abre. [...] E algumas profissões me inspiram confiança, natural. [...] O cara fala: “sou formado em Física”; contas de matemática eu sei que ele sabe fazer, né? Então, é basicamente isso, uma questão de referência.

Durante a entrevista, Cláudia traz à tona suas angústias relacionadas à atividade profissional. Uma das dificuldades que vem tentando tratar ao longo dos anos é o que os psiquiatras denominam de “ansiedade social”, ou seja, o medo associado a se apresentar diante de outras pessoas. Para uma professora, este sintoma pode ser devastador e causar enorme prejuízo funcional. No seu caso, este sintoma está associado a uma insegurança ontológica difusa, que aparece em muitas esferas de sua vida. Ela já afirmou acima o quanto vivencia o “paradoxo” da maior quantidade de informação disponível: ao mesmo tempo como um problema e como um avanço. Como professora universitária, por vezes encontra dificuldades no manejo de suas turmas:

por exemplo, um aluno está colando. Tiro a prova? Não tiro a prova? Chamo a atenção primeiro; ou não chamo? Às vezes eu procuro discutir isso com outras pessoas, mas em determinadas situações [...] eu tenho dúvidas em relação a como deveria ser o meu comportamento.

Da mesma forma, Graça queixa-se do volume de informações novas com o qual tem de lidar no seu dia-a-dia, e da confusão que isso lhe causa, associando essas dúvidas aos riscos inerentes à sociedade contemporânea:

Porque tem muita informação hoje em dia! Então, tem muita coisa nova, tem muita doença, às vezes tem coisas que você sempre achou que lhe fazia bem e depois você vem descobrir que aquilo lhe fez mal. Isso lhe dá uma insegurança. Você vai comer um alface e não sabe se aquilo está cheio de química. E antigamente era tudo mais natural, por isso não tinha tanta preocupação com isso. Era o arroz e o feijão. Não sei, vamos dizer assim, que as coisas eram mais

saudáveis... Agora, teve a conscientização, tipo, de dar bala pra criança. O meu marido mesmo, foi criado chupando bala, tinha balas desde pequenininho. Hoje em dia, todos os dentes [estão] obturados. É uma coisa que a gente não fez com os nossos filhos, de jeito nenhum. A gente sentiu a consequência...

E sobre a necessidade de recorrer a especialistas em saúde e educação:

É, [...] você tenta; quando você vê que a coisa não está dando mais, você tem que partir pra uma ajuda também. [...] Tipo, a alimentação: você quer que tenha uma alimentação saudável, aí, de repente, a criança começa a engordar, engordar, e você tem que levar num nutricionista pra fazer um regime, um não sei o que, pra passar aquela alimentação...

Você se vê, hoje, dependendo mais da opinião dos especialistas do que, por exemplo, seus pais?

Mas isso é lógico! Até por que tem mais informação [...], cada vez inventam mais coisas... [...] É a mesma coisa, você pega a tecnologia toda, os exames, quer dizer, hoje em dia um médico, ele não tem segurança de dar um diagnóstico sem pedir aquele monte de exames [...]. E, antigamente, ele tinha que dar ali, na bucha mesmo...

A religião mantém um lugar, ao lado das soluções especializadas, no conjunto de alternativas para a resolução de problemas da vida diária. Pergunto à Denise se ela considera mais difícil, hoje, saber-se o que é certo e errado, com o que ela concorda. Quero então saber se a proliferação de “especialistas” é um sintoma dessa dificuldade:

Com certeza. [...] Não sei, o mundo está muito complicado. A vida da gente é muito atribulada. Muitas opiniões divergentes. As pessoas estão vivendo num ritmo... [...] A gente não tem mais um padrão. Eu encontro esse padrão dentro do espiritismo. Sigo aquilo que a gente estuda. [Guio-me] pela doutrina, dentro do mundo, [que eu] acho que está muito sem rumo.

A religião, de fato, ainda que tenha perdido a força normatizadora e a capacidade de fornecer conforto emocional de que gozava nas sociedades tradicionais, ainda aparece como

um caminho que ora se contrapõe, ora se sobrepõe aos sistemas peritos. É o que revela Ana, quando abordo o papel da religiosidade.

É bem legal essa pergunta, porque, quando eu perco alguma coisa, ou quando estou absolutamente angustiada, eu ainda me vejo olhando pra cima, assim, “ah meu Deus!” Daí eu olho assim: “Ana, tu não acreditas nisso!...” Totalmente hábito!

Fernando é o autor da única menção feita a Jesus Cristo em todas as entrevistas. O trecho transcrito abaixo é a seqüência de suas declarações sobre a importância de manter valores éticos baseados numa “conduta de respeito mútuo com as pessoas”. Pergunto-lhe, então, se a religião exerce algum papel em sua vida pessoal:

Jesus Cristo. [O que] sempre me chamou a atenção é procurar fazer sempre bem ao próximo. Isso é uma coisa muito presente em mim, mas eu não sou praticante católico, tenho algumas coisas extremamente contrárias à Igreja católica. Mas acredito piamente na figura de um Deus supremo. Só isso!

De volta a Bruno, ele enxerga uma inequívoca associação entre a proliferação de informações e a dependência dos sistemas peritos. Entre tais sistemas, como assinala, as psicoterapias ocupam um espaço privilegiado e crescente. Retomo aqui, para seguir o fio de sua reflexão, uma passagem da entrevista já transcrita parcialmente no capítulo 4, em que nos conta que trabalha com informação, que nisso é *expert*, e que “somos flechados por milhões de flechas informativas...”

[...] E as pessoas não estão preparadas pra isso, sabe? É difícil você lidar com muita informação. Isso causa uma confusão muito grande. [...] Essa coisa de *Reality Show*; de gostar de ver a briga... então, [...] quando a pessoa vai dormir, à noite, querendo ou não, ela processa a informação do dia, quase como um computador que “rebuta” no final do dia. [...] E muitas dessas informações são negativas; as pessoas não filtram o que captam, entendeu? E muitas vezes acaba ficando o aspecto negativo, a confusão. [...] Bom, eu vim pra cá basicamente por uma ansiedade absurda, que eu tenho. E o principal fator de eu ter medo de um problema é eu

não conhecer; [é assim] no meu caso específico, eu nem sei se isso é regra. Então, às vezes eu tenho um problema: “p.q.p., um problema, eu estou f..., eu não vou conseguir resolver!” E fica aquela angústia.... Um exercício que eu fiz ultimamente foi: “pô, peraí! Eu vou escrever, vou botar no papel [...]. Eu preciso fazer isso, isso, isso...” Quando você visualiza o problema de uma maneira sistemática você vê que não é um bicho de sete cabeças. Você fica relaxado. O que acontece com as pessoas hoje em dia, eu acho que é basicamente isso: *elas não entendem o porque...*

Você acha que as pessoas precisam cada vez mais de especialistas, experts, pra se localizar nessa confusão?

Eu acho que essa angústia generalizada, a quantidade de terapias que existe hoje, é um sintoma. Quer dizer, você vai à banca de revistas, [e tem] de *Yoga*, aquela *Vida Simples*, a *Superinteressante* faz matérias especiais. Você abre o jornal, é tarô... Quer dizer, aí se mistura tudo; isso é um sintoma, é um mercado que se abriu e as pessoas estão aproveitando.

Essa multiplicação de revistas especializadas, essa segmentação, você associa a necessidade maior das pessoas se localizarem num mundo que oferece muita informação?

Sim, sim! Não tenho a menor dúvida em relação a isso. [...] E cada vez que você busca uma segmentação, isto é quase infinito, existe segmentação dentro da segmentação, dentro da segmentação... Então, eu acho que a pessoa vive pela busca... [...] Quando eu fiz o MBA no Rio, [...] era um MBA difícilíssimo de entrar, quer dizer, eu tive que ralar pra estudar, pra fazer a prova, foram dois anos... E os meus companheiros de sala eram gente que... tirando eu e mais dois, ali eu estava falando de vinte paus pra cima [de salário mensal], vinte, trinta paus... [...] Era gente de alto cargo, [...] que vivia pro trabalho, gente que ganhava muito bem, tinha cargo [...], que geralmente era a empresa que pagava o MBA; que, afinal de contas, era três paus por mês... E gente que trabalhava o dia inteiro, e alguns deles que já estavam... Como essas pessoas buscavam essas terapias mais caras: todos jogavam golfe no final de semana, [...] uns tomavam banho com chocolate com rosas, o outro fazia... sabe? Sempre buscando um equilíbrio... Em contrapartida, quando você fala com universitário, pessoal que tem menos grana, mas [tem] informação, pessoal que tem formação acadêmica, eles também buscam, o que muda é o preço.... É curioso isso: por que tem tanto paulista vindo pra Floripa? [...] Eles vêm pra cá pra buscar paz. [...] Eles acreditaram naquela velha história de que o trabalho enobrece, e só acreditaram nisso. Agora eles estão vendo que foram enganados durante vinte anos. Eu vejo a geração do meu pai. Gente que está em torno dos 50, 60 anos, que trabalhou a vida inteira. Sim, conseguiram um patrimônio, mas estão assim... com 60 anos, mas sem um *hobby* [...]. Eu acho

que um pouco dessa popularização das terapias [...] vem daí; está caindo a ficha, pra muita gente. Talvez até, como eu falei, pelo acesso à informação, as pessoas estão vendo possibilidades diferentes.

Não são apenas os livros de auto-ajuda que se multiplicaram e continuam a se multiplicar em tempos de cultura pós-moderna. A segmentação da informação, com seus reflexos na mídia, ocorre em virtualmente todos os campos de interesse. Não é apenas o *como ser* que as pessoas buscam, mas também o *como fazer* no mundo pós-tradicional: como se vestir, como se alimentar, como manter os relacionamentos amorosos, como fazer sexo melhor, como se comportar em cada situação, como...

Não seria de se esperar, entretanto, que entre os meus entrevistados aparecesse uma forte apreciação dessa “literatura”, uma vez que a psicoterapia concorre pelo mesmo espaço que os livros de auto-ajuda querem ocupar. Ana já leu vários livros de auto-ajuda, e hoje apresenta uma atitude mais crítica em relação a eles: “o último que eu li, porque daí eu já estava no meio da faculdade, porque eu achei muito bonitinho, foi aquele dos ratinhos. [...] Quando eu li aqueles: mulheres são de um planeta, homens são de outro planeta, [...] hoje eu [acho que é] uma formulazinha muito da inútil...”

Cláudia já leu não apenas livros de auto-ajuda como vários outros de orientação em diversos campos do comportamento. Para outros problemas, buscou ajuda de conselheiros espirituais:

Eu já busquei livros de auto-ajuda. Eu já busquei livros sobre sexo; revistas. [...] Como você sabe, eu sempre tive medo da morte. Então, eu já recorri, pra conversar sobre isso, a padres. Já conversei com dois padres, há muito tempo atrás, quando eu não fazia terapia ainda. Em relação a recorrer a astrólogo, eu já fiz o meu mapa astral [...]; eu fiquei impressionada com o tanto que ele correspondia à realidade, mas como guia, ele não me ajudou muito. [...] Leio [horóscopo], de vez em quando. Às vezes, dá certo, [mas tampouco me guio por ele].

Lúcia já leu livros de auto-ajuda...

Quando eu estava melhorando, saindo daquele buraco, que já dava pra eu me mexer, eu comprei alguns. Em forma de romance, e eu gostei. Porque só diz coisa boa, numa hora que tu estás muito ruim. Mas não faço disso uma bíblia. Naquela hora que eu precisava de um empurrão, e só podia vir aqui duas vezes na semana. Então, eu lia muito.

... assim como outros livros de orientação comportamental:

Ah, hoje eu leio tudo! Hoje eu leio tudo sobre dieta. Hoje até tinha no jornal um encarte sobre exercícios, pra todas as idades. Eu fui lá, procurar fazer os exercícios para minha idade, que tenho que começar a fazer. Então, isso eu vou atrás. Hoje eu vou a um médico e ele vai ver o que eu posso fazer. Só faço as coisas com muita segurança, também porque morro de medo de fazer...

Pergunto a Eduardo se recorre aos livros de auto-ajuda:

Não muito [propriamente] de auto-ajuda. Eu tenho um livro de cabeceira [que é sobre] sabedoria e felicidade. É um livro que eu não sei se se caracteriza [como] de auto-ajuda, mas é um livro sábio [...]. Então, [...] sempre quando eu estou com algum problema, também dou uma lida, e ele é adaptado às circunstâncias atuais, assim, ele é maravilhoso. Sempre tiro alguma coisa dali.

Além disso, ele é curioso sobre astrologia e, embora não tenha feito seu mapa astral, freqüentemente refere-se às diferentes características dos signos zodiacais.

Os recursos utilizados para se guiar na selva de informações em que o sujeito contemporâneo se vê perdido podem incluir práticas e saberes “alternativos”, ou “holísticos” – para usar um termo da moda –, como inúmeras formas de medicina e de terapia ditas “naturais” (através dos cristais, das cores, dos aromas, de florais...), orientações dietéticas naturalistas, exercícios de meditação, práticas religiosas orientais, ioga, etc. Fernando exemplifica bem esta tendência:

Tive algumas pessoas em quem eu me baseei, e tive algumas consultas, mas bem empíricas, assim. Gente que trabalhava, por exemplo, com terapia das pedras... Fora isso, a acupuntura, que na verdade pra mim não é nada de alternativo. Ela é ciência e ela me ajudou a curar uma dor que eu me queixava muito na época, que era na minha coluna, muito possivelmente derivada do estresse que eu estava passando. Aquilo me ajudou muito.

Como descrita por Giddens (1991), a segurança ontológica requer uma crença na continuidade da auto-identidade e dos ambientes nos quais ela se organiza. O desenvolvimento da segurança ontológica assenta-se nas relações primordiais da criança com seus cuidadores. As terapias (sobretudo as baseadas nos pressupostos psicanalíticos) operam com a reedição de um ambiente de constância e de aceitação, que propicia a construção ou a reparação dos vínculos internos de confiança.

O contrário da confiança básica (tanto no infante quanto no adulto) é a ansiedade existencial, que caracteriza o que no campo da saúde mental é denominado de “patologias narcísicas”. Se vivemos em ambientes onde a nossa experiência de confiança está abalada, quer pela falta de consistência e proximidade nos vínculos humanos, quer pela complexidade do mundo, e que requer cada vez mais sistemas peritos nos quais somos obrigados a confiar, cabe saber: seriam nossas experiências primitivas de ansiedade existencial reativadas neste contexto, ou nele ganhar expressão ainda mais dramática?

Vimos também, nos depoimentos, emergir o tema da *confiança*, ao qual Giddens (1991) se dedica demoradamente. Confiança e perícia andam de mãos dadas, na medida em que existe um “currículo oculto” no ensino das crianças que as leva a aprender, ao lado do conhecimento propriamente dito, uma atitude de respeito para com esse conhecimento. A confiança nos sistemas peritos é resultante da ignorância (no sentido de que a pessoa não domina determinada área específica do conhecimento), gerando sentimentos ambivalentes de respeito e hostilidade, alívio e medo.

As terapias aparecem como um instrumento privilegiado da reflexividade. Ao mesmo tempo em que apresentam características dos sistemas peritos, neste caso, voltado à auto-reflexividade, se constituem numa forma particular de vínculo de confiança pessoal, e, neste sentido, oposta aos sistemas abstratos. Tal paradoxo contribui ainda mais para a emergência dos sentimentos ambivalentes mencionados acima.

Jorge, cuja participação neste trabalho ficou prejudicada por problemas ocorridos na gravação, fez comentários muito significativos a este respeito, cuja riqueza está na forma espontânea como expressa suas idéias e sentimentos. Quando lhe peço que comente sobre as motivações que o trouxeram ao tratamento, e pelas quais permaneceu (questões que fiz para todos os entrevistados, e que serão reportadas no próximo capítulo), responde que veio porque foi “obrigado”, para poder fazer uma cirurgia de redução do estômago. Ao mesmo tempo em que fala de forma afetuosa comigo, e a meu respeito, mostra-se incomodado com o fato de ter sido encaminhado por vários médicos, “ter de tomar medicação”, e “ter de fazer terapia”.

7.2. AUTO-REFLEXIVIDADE

Emprego toda a minha inteligência para observar minha vida de tão longe e de tão alto, que ela me parece como a vida de um outro e não a minha própria. Mas esses processos de conhecimento são difíceis e requerem um mergulho dentro de nós mesmos e uma saída totalmente para fora de nós. Por comodismo, inclino-me, como todo mundo, a substituir esses processos por um sistema de pura rotina, ou seja, uma concepção de minha vida parcialmente modificada pela imagem que o público tem dela através dos julgamentos pré-fabricados.

Margerite Yourcenar (1974).

A consciência de si próprio, ou seja, a consciência reflexiva, é uma qualidade inerente ao ser humano.³ Virtualmente todas as pessoas, em condições normais, são capazes de realizar algum tipo de reflexão a respeito de suas ações, motivações e sentimentos, e de fornecer algum tipo de interpretação sobre suas ações cotidianas, se questionados a este respeito. Tais interpretações, ou seja, as justificativas para as ações cotidianas, estão amplamente ancoradas

³ O idioma inglês permite uma melhor caracterização dos vários sentidos de “consciência”: *wakefulness* refere-se mais propriamente a estar em vigília, ou seja, acordado (um sentido mais neurológico do termo); *conscience* significa a consciência moral (como em “estar com a consciência pesada”); e *consciousness* denota a sensação de existir e estar experienciando o mundo e a passagem do tempo presente (Silva e cols., 2003). Este último é, portanto, o sentido mais próximo ao de auto-consciência reflexiva.

no conhecimento compartilhado socialmente, e são fundamentais para a manutenção de um senso seguro de identidade; para a manutenção, portanto, da segurança ontológica.

Em *Modernidade e identidade* Giddens (2002) dá forma mais acabada à sua brilhante integração interdisciplinar de recursos explicativos sociológicos e psicológicos. Ele denomina de “consciência prática” a “âncora cognitiva e emocional da sensação de segurança ontológica característica de amplos segmentos da atividade humana em todas as culturas” (p. 40). Essa consciência prática liga-se ao que Erik Erikson denominou de “confiança básica”, seguindo as idéias de Winnicott (Levin, 1992). A confiança básica desenvolvida pela criança baseia-se na fé de que os pais, quando se separam dela, voltarão em outro momento próximo, não partirão para sempre. A confiança que uma criança tem em seus cuidadores primários será a base para um sentimento de segurança ontológica que a acompanhará, ou não, ao longo da vida. Ela é a matriz de um “casulo protetor” que, nos indivíduos normais protege contra as ansiedades existenciais: ansiedades de perda, de aniquilamento e de morte. Esse casulo funciona como uns parênteses na realidade da vida cotidiana, e está fortemente vinculado à organização do tempo-espaço nas relações interpessoais.

Através da consciência prática (intrinsecamente vinculada à confiança na tradição, que vem sendo substituída pelos sistemas peritos) as pessoas podem viver cotidianamente sem levar em conta aspectos muito pouco seguros da realidade, que a tradição filosófica e a ciência são capazes de apontar sem muito esforço: questões de tempo, espaço, continuidade e identidade. São questões que devem ser “respondidas” nos contextos da vida cotidiana, e que Giddens (2002) organiza na forma de quatro diferentes âmbitos:

a) *Existência e ser*: ser “humano” é ter consciência ontológica, afirmou Kierkegaard, e a tarefa primordial do ser humano é a luta contra o “não-ser”, o que significa não apenas aceitar a “realidade” mas criar referências para o “seguir em frente”. A tradição, neste sentido, oferece meios de organização da vida social, especialmente através da ordenação do tempo, e cria um sentido de firmeza em relação à realidade.

b) *Finitude e vida humana*: a contradição existencial por meio da qual os seres humanos são parte da natureza, mas postos à parte como criaturas que sentem e refletem. Há uma impossibilidade de entendermos a morte, que se traduz na fantasia inconsciente de eternidade, conforme teorizou Freud.

c) *A experiência dos outros*: a autoconsciência, afirma Giddens, não tem primazia sobre a consciência dos outros, uma vez que a linguagem é o meio de acesso a ambas.

A intersubjetividade não deriva da subjetividade, mas o contrário.⁴ [...] O mundo social, afinal, não deve ser entendido como uma multiplicidade de situações em que ‘ego’ enfrenta ‘alter’, mas como um mundo em que cada pessoa está igualmente implicada no processo ativo de organizar uma interação social previsível” (Giddens, 2002, p. 52 e 53).

d) *A continuidade da auto-identidade*: retomando as teorias sócio-interacionistas de George Mead, Giddens afirma que a identidade pessoal deve ser rotineiramente e continuamente reconstruída, através das atividades reflexivas do indivíduo:

‘Eu’ é um comutador lingüístico, que toma seu significado das redes de termos através dos quais um sistema discursivo da subjetividade é adquirido [...] A auto-identidade não é um traço distintivo, ou mesmo uma pluralidade de traços, possuído pelo indivíduo. *É o eu compreendido reflexivamente pela pessoa em termos de sua biografia*. A identidade ainda supõe a continuidade o tempo e no espaço: mas auto-identidade é essa continuidade reflexivamente interpretada pelo agente (Giddens, 2002, p.54, grifos no original).⁵

Um senso de identidade normal implica numa experiência de continuidade biográfica que a pessoa é capaz de captar reflexivamente e transmitir a outras pessoas. O senso de identidade não se encontra nem no comportamento da pessoa nem na reação dos outros, ainda que estes sejam importantes, mas sim “na capacidade *de manter em andamento uma narrativa particular*” (Giddens, 2002, p. 56, grifos no original). É neste sentido que a identidade pessoal pode ser ao mesmo tempo frágil e robusta, pois a biografia do indivíduo é apenas uma entre tantas “estórias” que ele pode contar a seu próprio respeito, mas ao mesmo tempo é suficientemente consistente para lhe proporcionar o sentido de continuidade no tempo.

⁴ Em meu ponto de vista, ambas as afirmativas estão corretas, não havendo um sentido único de causalidade.

⁵ Neste aspecto Giddens atinge sua maior proximidade com as contribuições do construcionismo social, no sentido da ruptura com as reificações e de uma concepção narrativa, que o caracterizam. O mesmo pode ser dito a respeito do item anterior, conforme o leitor poderá constatar ao ler a introdução ao construcionismo social feita por Gergen (1999) em *An invitation to social construction*.

Eduardo expressa bem esse aspecto – da coerência da narrativa biográfica – quando lhe pergunto o que considera fundamental para seu senso de identidade:

Bom, o fundamental é ser justo, ser honesto, ser coerente. Tenho uma história, eu sou coerente com ela; eu tento ser justo todas as vezes, sempre pondero os lados, tanto com pessoas que eu gosto quanto com pessoas que eu não gosto; tento sempre fazer isto, e às vezes, quando eu não consigo, me irrita profundamente por causa disto. Mesmo quando alguém me ataca, digamos, na condição de professor, eu tento ser justo com aquela pessoa [...], até com o inimigo. [Tenho essa qualidade] e solidariedade... Eu sou bastante solidário, [embora] não tanto como eu queria...

Assim, a construção da identidade é um projeto reflexivo, que consiste em sustentar uma narrativa consistente, ainda que continuamente revista, uma vez o indivíduo circula numa pluralidade de contextos e atende a uma multiplicidade de modelos. Giddens afirma que na ordem pós-tradicional a identidade do eu, ou auto-identidade [*self-identity*], torna-se um projeto reflexivo no sentido de que temos que manter e refazer continuamente a história de quem somos e como nos tornamos o que somos.

7.2.1. UMA PERGUNTA DIFÍCIL

Propus a meus entrevistados que me fornecessem uma auto-definição, a partir do que considerassem aspectos importantes de suas identidades. Tive em mente dois objetivos para esse item da entrevista: (1) saber quais os referentes que estruturam a identidade, ou seja, em torno de que atributos externos ou internos meus entrevistados constroem suas narrativas de vida; e (2) observar traços de insegurança ontológica, de inconsistência, de fragmentação da identidade.

A proposta que fiz invariavelmente aos entrevistados foi formulada nos seguintes termos: *dê-me uma descrição de si mesmo (mesma)*, e, quando necessário, acrescentei: *uma auto-definição, faça de conta que eu não o (a) conheço, apresente-se a mim, a partir daquilo que você considera importante para definir sua identidade...*

Essa questão trouxe muito desconforto para a maioria dos participantes e, como veremos, suas respostas permitem fazer inferências importantes sobre temas como aceitação, reconhecimento, e segurança ontológica, que serão retomados no capítulo final. A maioria dos entrevistados apresentou dificuldades, vacilações, até mesmo bloqueios diante da tarefa sugerida. Ana, por exemplo, disse “odiar” esse tipo de questão, e me pede outras chaves: “Geralmente quando as pessoas querem uma definição, elas fazem umas perguntinhas...” Quando lhe pergunto diretamente o quanto considera importante ser natural de Florianópolis, ela afirma finalmente:

Isto geralmente eu só digo quando a pessoa pergunta. [...] É engraçado que geralmente as pessoas que falam de onde vieram não estão no lugar onde elas nasceram. Quem é daqui não diz: eu sou daqui.

Isso significa que você não acha muito importante o lugar onde você nasceu?

Não, muito pelo contrário! [...] Eu gosto bastante de ser daqui, de ter nascido aqui; [...] a maneira de falar... Eu tenho bastante orgulho da cidade, mas é estranho falar disso aqui. Eu falo muito mais disso quando eu não estou aqui.

Bruno responde provocativamente, como é de seu estilo pessoal, à minha proposta de fornecer uma auto-definição, e diz, entre risos: “olha, se eu soubesse não estava fazendo psicoterapia”. Diz estar parecendo um “malufista”, pela forma evasiva como se desvencilha da questão para, em seguida, retomar o tom sério:

Olha, a resposta que eu vou te dar hoje, eu acho que ela está em constante mutação; ela já foi diferente há uns anos atrás e, se esta entrevista fosse feita em 2006, ela seria diferente. Então, antes de responder eu queria deixar isso bem claro, assim. Mas eu acho que hoje eu sou um cara [...] entrando na casa dos 30; [...] um cara de 30 anos que só agora está tomando consciência de que ele pode ser do jeito que ele sempre quis ser, sem culpa. [...] Eu vou dar uma de Pelé: eu vou falar do “Bruno” na terceira pessoa... Eu acho que o Bruno, hoje, sabe que os gostos dele são genuínos e não são passageiros; o Bruno, que sempre duvidou se realmente gostava, e muito, de cultura *trash*, de contra-cultura; o Bruno está descobrindo que isso não é uma febre adolescente. [...] O Bruno, [...] ele foi muitas vezes acusado e se acusou de uma adolescência

tardia, de ter uma adolescência até os 30. Como?! [...] Eu aprendi isto: hoje em dia você tem “adultos”, entre aspas, que andam de *skate*, você tem adultos que são tatuadores, adultos que pegam onda, você tem... sabe? Tem uma geração, hoje, crescendo – e eu me incluo nela, não tenho a menor dúvida – de gente que não precisa largar a faculdade pra casar – as meninas–, gente que não precisa deixar de fazer alguma coisa porque teve um filho, porque entrou na vida adulta. Essa geração de jovens que estão crescendo e estão cultivando os prazeres que tinham, e não estão abrindo mão deles... É aquela coisa dos novos adultos...

Temos aí uma rica ilustração do conceito de *multifrenia*, dos múltiplos investimentos do *self*, da ampliação das possibilidades existenciais para além dos modelos rigidamente estruturados das sociedades tradicionais. Como um exemplo do sujeito contemporâneo, entretanto, Bruno ainda está carregado de imagos internalizadas (pais, professores, ídolos, etc.) com as respectivas cargas de exigências quanto à eterna reprodução dos modelos, contra a qual ele se rebela!

Cláudia, por sua vez, aponta tanto elementos exteriores, contextuais, quanto atributos pessoais que considera importantes em si mesma. Além disso, enfatiza a importância da família, tema abordado no capítulo quarto.

Eu nasci em X, uma cidade do interior. Depois de um tempo vim pra Florianópolis, vim pra cá fazer a minha faculdade e continuo aqui. Estou aqui desde os 18 anos. Hoje eu sou professora. Apesar de ser uma pessoa tímida, eu sou professora. Sou uma pessoa esforçada; tenho força de vontade. [...] Ah! Eu acho que é isso: consigo me relacionar com as pessoas quando eu já as conheço, tenho um contato maior com elas. A princípio fico um pouco, assim, distante. Não sei se “distante” seria a palavra certa... Acho que é isso. [...] Sou casada, tenho um filho, que era um sonho meu. E, atualmente, estou fazendo doutorado em Curitiba.

Assinalo a importância que atribuí à sua cidade natal, a sua origem geográfica, o que ela confirma, dizendo que “foi toda a cultura, vamos dizer, das pessoas. A convivência com as pessoas foi [...] a base da minha vida [...] valores, crenças, educação, forma de se comportar diante das pessoas. O amor, a questão do amor, esse tipo de coisa, da honestidade...” Como se vê, a cidade natal não é um dado abstrato, descontextualizado, mas está ligada a toda a cultura

e ao conjunto de valores morais que Cláudia cultivava em si mesma, inclusive a sua condição de mãe e o sentimento de amor.

Denise também se sente confusa diante da tarefa de auto-descrição, mas não apresenta maiores dificuldades uma vez tendo iniciado...

Isto é muito complicado. [...] Ah! E agora? O que eu vou falar de mim? [...] Vamos ver: eu sou um a pessoa tranqüila. Vivo atualmente sozinha, mas perto dos meus pais. [...] Cresci num ambiente familiar, a mãe sempre cultivou isso... Eu sempre convivi com os meus avós; sempre os respeitei. O que mais? [...] Sempre fui muito caseira, nunca fui muito de sair, de... Tive sempre colegas; mas amigos, poucos. Converso com todo mundo, mais coisas do dia-a-dia, não coisas da minha vida. [...] Me formei em medicina. Trabalho; gosto do meu trabalho. Sou uma pessoa sincera, não gosto de mentiras. [...] Tive dois casamentos. Isso também [se] inclui no meu *eu*, no *ser*, né?

Sim, concordo com Denise que seus casamentos e separações estão incluídos no seu “eu”, no seu “ser”... Assim como as várias outras dimensões aqui mencionadas: a origem familiar, os ambientes da infância, o seu trabalho, as suas demais relações interpessoais, sua religiosidade, suas características de personalidade e, dentre estas, seus valores morais. Apesar de Denise não mencionar espontaneamente, nesse momento, as suas origens familiares, ela deixa evidente ao longo da entrevista (e em momentos que já foram transcritos), o quanto considera importante a família e os valores morais e a religiosidade dela provindos. Sobre sua religião, volta a afirmar que

pra mim é o norteador da minha vida. Eu cresci dentro do espiritismo. Eu acho que ali eu encontro [o] por quê das dificuldades da minha vida. Me faz entender melhor essas dificuldades, e a superar melhor as dificuldades. E, pra mim, é o que me mostra o caminho. É o espiritismo, assim, onde eu encontro todas as respostas.

A identidade religiosa é sobretudo uma forma de identidade grupal; um elo de identificação com uma comunidade maior, e fonte de segurança ontológica.

Não vou dizer que isso é o mais importante, mas que ajuda a estreitar os laços, sim. [...] É conversando que a gente vê essa identificação. Não vou dizer que o meu relacionamento vai ser melhor com uma pessoa porque ela é espírita. Não, só que quando eu conheço uma pessoa que é espírita, surgem novos horizontes pra conversar. [...] Dentro do espiritismo tem muitas divergências de pensamento, mas sempre abre mais leques pra se conversar.

Fernando, por seu turno, não hesita em dizer o que considera o mais importante elemento de identificação pessoal e, sugestivamente, atém-se a um aspecto menos “público”, ou menos conectado com a atividade profissional: é sua condição de “artista” que ele elege como aquilo com que mais se identifica.

Um artista de mão cheia, procurando um caminho pra desaguar um pouco as suas habilidades artísticas. É... um artista CDF, na verdade, um artista que se deu bem nos estudos e acabou optando pelo caminho, teoricamente “racional”: [...] colégio, uma boa faculdade, uma boa profissão e uma boa família. Numa cidade onde certamente eu não teria nenhuma possibilidade como pianista, em termos de realização. Então, o que eu faço hoje é exatamente isso, tentar conciliar essas duas coisas da maneira mais agradável. A docência me ajudou nesse contexto, mas eu sinto claramente que eu sou um artista!

Quando lhe peço para expandir sua auto-definição, Fernando enfatiza sobretudo os aspectos relacionados a sua sociabilidade.

Uma pessoa muito aberta a qualquer forma de relacionamento. É, uma não-predisposição a classificar cor, raça, classe social, basicamente em função de um grande pensamento que eu tenho: nessa terra se vem peladinho e vamos embora peladinhos, sem roupa e sem nada no bolso. Então, eu acho que tudo aqui é igual... só os caminhos são diferentes, nada vai me distinguir, os corações estão batendo todos ao mesmo tempo. E eu estou interessado em pessoas interessantes. [...] Este é um traço muito característico da minha personalidade: eu sou uma pessoa bastante aberta a relacionamentos. [...] Trocar idéias com as pessoas. Não gosto de ficar dentro de casa, por exemplo, trancado assistindo a televisão. [...] Falei duas boas características. [Tenho] uma forte veia artística [e] sou bastante social, se é que a gente pode utilizar esse termo. [...] *É, a tua pergunta é cruel, cara!*

A identidade, sendo a uma só vez individual e social (termos que, apesar da validade heurística, não podem ser pensados separadamente), remete-se também ao grupo de identificação e de pertencência, como uma instância intermediária. No caso de Fernando, trata-se de

gente que prefere uma boa leitura a uma boa noitada aí [...]. Prefiro os mais alternativos aos “maurícios” e às “patrícias”. Eu sempre gostei da onda mais alternativa, de uma forma mais relaxada de se vestir; de uma forma um pouco mais desprendida dos conceitos.

Ao mesmo tempo, ele enfatiza a importância da sua família de origem, das raízes que tem em Florianópolis; diz-se muito “territorial”. Retorna também à identidade de “músico”, à qual atribui muito maior importância que à sua atividade profissional regular, de professor.

Então a gente vai ter que voltar um pouquinho à identidade territorial, na província onde todo mundo conhece a vida de todo mundo; [...] território de pescadores, todo mundo sabe da vida de todo mundo: Florianópolis há 20 anos atrás. [...] A província tem um pouco disso, aquela onda de “tenho que me comportar... Eu não posso deixar transparecer as minhas mazelas, ou as minhas...” [Ser músico é] mais problema do que vantagem [...] porque estou numa cidade altamente conservadora. Hoje já está um pouquinho melhor...

Graça não apresenta nenhuma hesitação quando lhe peço uma auto-definição, incluindo nesta tanto papéis sociais quanto atributos pessoais.

[Descrevo-me] como uma mãe; mulher casada; sou uma pessoa muito correta, muito honesta. É isto. [...] Eu sou mais extrovertida, gosto de conversar com as pessoas; eu brinco muito. [...] Gosto de gente, gosto de falar.

Heloisa tampouco parece ter dificuldade em responder. Aqui nos defrontamos com o paradoxo da identidade contemporânea: faz parte de sua identidade estar sempre “procurando” esta identidade, se construindo, o que caracteriza a reflexividade moderna.

Quem sou eu? Olha, eu acho que eu sou uma pessoa do meu tempo [...], porque eu me conecto com as coisas que estão acontecendo, eu não me alieno dos problemas que estão acontecendo; e procuro cada vez mais fazer com que eu me compreenda, compreenda as minhas limitações, pra poder enfrentar com interesse a vida. Não descartando todas as coisas que estão fora, não descartando minha missão de mundo enquanto mulher, mãe, profissional, amiga, cidadã... [...] Eu sempre me guio por aquilo que acho que foi um... [...] aquele: *Escuta, Zé Ninguém*.⁶ [...] O Reich fala que tem três pontos, eu sempre me ative a isso, que é o *saber*, o *amor* e o *trabalho*. Eu acho que isso pra mim é uma procura, eu tenho que estar sempre com o equilíbrio dessas coisas...

Como já foi mostrado acima, Eduardo se define a partir de atributos como coerência e solidariedade. Lúcia, por sua vez, assim pinta o seu auto-retrato:

Quem eu sou? É muito difícil eu saber. Mas as coisas que fazem parte de mim, que eu gosto; que às vezes eu não gosto... Então, eu sou uma pessoa que me considero culta, e estou sempre procurando saber mais. Sou uma pessoa que noto muito em qualquer lugar, pode ser uma coisa pobre, como numa coisa rica, eu noto; é uma coisa que me chama muito a atenção: é a estética da casa das pessoas, o modo das pessoas viverem, tanto aqui quanto em qualquer outro lugar. Outra? Não tenho preconceito nenhum, nenhum, eu não tenho preconceito contra pessoas de cores, diferentes nacionalidades, não tenho preconceito quanto à parte sexual. [...] É, eu sei que eu sou uma pessoa boa, com certeza; que gosta muito de música, livros... Sou vaidosa, muito! E sou muito curiosa, em todos os sentidos. O aprendizado pra mim é um brinquedo de criança...

Sua afirmação de liberalidade em relação aos preconceitos, semelhantemente a outros entrevistados, parece ser uma defesa – a exigência de ser “politicamente correta” – contra uma cultura local, influenciada fortemente pela colonização européia, que está carregada de manifestações veladas de preconceito racial nos discursos cotidianos, tais como “fazer um trabalho de branco”, ou “é um preto de alma branca”. Pergunto-lhe se não cresceu dentro desse ambiente, o que lhe propicia falar da representação de si mesma como uma “protetora dos pretos”:

⁶ Menção ao livro publicado pelo psicanalista dissidente Wilhelm Reich em 1948, no qual, ainda sob o impacto do fascismo e do nazismo, critica a mentalidade do cidadão comum.

Não! [...] Eu acho que [...] eu vim pra esse mundo, é umas das coisas que eu penso, pra proteger os pretos. Porque, na rua onde nós morávamos tinha umas quatro famílias pretas, e tinha duas transportadoras e os carregadores eram pretos. Então, nós convivíamos muito bem, porque a minha mãe trabalhava o dia inteiro, então, qualquer socorro que precisasse, por incrível que pareça, era na casa dos pretos que a gente procurava. Então, eu sou um pouco preta, eu tenho uma alma um pouco de preto. E eu, quando eu trabalhei muito tempo em [determinada empresa] eu consegui [ajudar muitos funcionários], e mais da metade dessas pessoas eram pretas, então eu acho que alguma coisa me leva a eles.

Os atributos de que se valeram os entrevistados para compor a própria narrativa de *self* foram os mais variados. Alguns valorizam onde nasceram, outros apontam traços de personalidade, outros mencionam aspectos profissionais ou ocupacionais, ou ainda os papéis e as origens familiares...

A dificuldade para responder à minha pergunta não surpreende, e é muito ilustrativa para os fins deste trabalho. Tal como foi formulada a questão, deixa inicialmente o entrevistado sem saber claramente qual o *contexto* em que deve se apresentar, o que torna a tarefa realmente mais difícil. Nós todos sabemos, com maior ou menor segurança, quem somos *em cada situação relacional específica, aos olhos de determinadas pessoas, no desempenho de diferentes papéis sociais, enfim, em cada contexto*. Tire-se o contexto, e já não sabemos bem o que dizer... É neste sentido que ocorre o que Gergen (1991) chama de “passagem do *self* às *relações*”.

7.2.2. COESÃO DO SELF

Procurei também pesquisar, ainda que não sistematicamente, a consistência da auto-identidade, pelo menos no nível da percepção consciente dos entrevistados. Assim, perguntei para alguns deles se “viam a si mesmos” mais ou menos do mesmo jeito em várias situações de interação social, e o quanto acreditavam que as outras pessoas, com quem convivessem em contextos diversos, também tivessem uma imagem mais ou menos uniforme deles.

O material colhido e transcrito abaixo poderia muito bem ter sido apresentado no capítulo 5, sobre a segurança ontológica, no entanto, como as perguntas sobre a consistência das narrativas do *self* foram feitas em associação com a auto-definição, e fazem parte dos processos auto-reflexivos (nos quais se insere própria entrevista), essas respostas serão aqui apresentadas e comentadas.

Ana considera, a partir de sua experiência de vida, de seus aprendizados e de sua observação, que as pessoas têm maior facilidade de se definirem do que “antigamente”, possivelmente referindo-se a gerações imediatamente anteriores à sua. Suas considerações nos remetem diretamente ao tema da coesão do *self* na sociedade contemporânea.

Sim, eu acho que era mais fácil, não sei se dá pra simplesmente dizer isso, [...] parece que era mais fácil antigamente porque tu não tinhas tanto problema assim de te definires. Hoje em dia, pra tu conseguires te definir, tu tens que trabalhar horrores. Assim, o quê tu és? *Tu tens uma gama gigantesca de coisas pra te definires*. E antes não, ou tu eras isso ou tu não eras, e deu!

Conforme sua expressão, ela levou “um tempão” até chegar à sua própria auto-definição (não nos esqueçamos de que Ana tem 21 anos de idade). Pergunto-lhe então se, em sua opinião, consegue manter “o mesmo jeitão de ser”, se se apresenta mais ou menos da mesma forma em todos os lugares por onde circula.

Sim, [mas] acho que tem uma diferença [...] em casa e fora. Mas, fora de casa, [sou] basicamente a mesma pessoa. [...] É, eu venho de uma família bem conservadora e em casa não é permitido falar palavrões. Não que eu fale horrores fora, mas às vezes, sei lá [...] se alguém é grosseiro comigo, sim eu vou falar um palavrão ou outro. E isso, na minha casa, absolutamente não é permitido. São diferenças sutis, mas elas existem...

E tem algo que você não goste nesta pessoa que é você; ou que lhe deixa em dúvida de “quem eu sou”; ou que quisesse muito mudar pra estar mais satisfeita consigo própria?

Eu gostaria de ter um pouco mais de força de vontade, de tomar uma decisão e seguir em frente. Às vezes eu não levo as coisas tão a sério, mais não sei se é porque elas não me interessam realmente tanto, ou [se por] preguiça mesmo...

Bruno apresenta-se de forma bastante diversa em seus principais contextos relacionais. Na cidade de Londrina, onde trabalha durante quatro ou cinco dias da semana, veste-se de maneira mais formal, comporta-se mais sobriamente, fala mais de assuntos profissionais. Em Florianópolis, onde passa o resto do tempo, é completamente informal. Pergunto-lhe se isso lhe traz confusão (a importância deste trecho da entrevista para a presente investigação justifica que eu o transcreva integralmente):

Muita confusão! E acho que até [...] que talvez esse seja um dos motivos pela essa busca pela terapia, [...] essa ansiedade. Quer dizer é muito difícil você estar lidando com esse tipo de coisa, sabe? Essa linha, como eu te falei, entre o que sou eu... quer dizer, eu gosto de usar chinelos, eu gosto de usar isso aqui.

É interessante que, quando eu perguntei a sua definição, você falou na terceira pessoa, você descreveu um Bruno daqui, e não aquele de Londrina.

Eu não sou aquele de Londrina.

Não é?! Não é ambos igualmente?

Não! Eu não sou! Eu, definitivamente, isso descobri graças à psicoterapia... não graças à psicoterapia, mas ajudou. Não, eu não sou aquele Bruno de lá, eu sou esse Bruno daqui, de chinelos. Lá eu sou quase um ator.

A partir de sua experiência, você acha que as pessoas, mesmo que tenham que desempenhar papéis diferentes, em situações diferentes, elas ainda mantêm um núcleo definido do que elas são?

Ah, sim! Não tenho dúvida, mas não conscientemente. [...] Tem pessoas que vivem a vida inteira como atores [e] não sabem. Tem “Brunos” que vivem a vida inteira em Londrina, entendeu? E tentam buscar, em milhões de coisas, o Bruno de Floripa.

E, mais adiante, lhe pergunto se as pessoas com quem trabalha, em Londrina, sabem como ele é aqui, em Florianópolis:

Desconfiam. [...] Sabem, elas sabem, mas [...] não todo mundo, só as pessoas mais próximas, aquele círculo de amigos próximos, quatro ou cinco amigos. [...] Mas, não, porque eu [queira] passar essa imagem; eu não tenho confiança se o Bruno daqui seria bem sucedido lá.

Bem aceito?...

Bem aceito. Talvez não, e aí eu estou falando [da vida] profissional, sabe? Aí, [...] deixa que, de um modo geral, as pessoas lá tenham essa idéia que elas têm de mim, de que eu sou uma pessoa... Quanto menos que elas souberem de mim lá melhor, entendeu?

O tema da aceitação, termo que nos conduz imediatamente à idéia de *reconhecimento*, permeia a resposta e indica o caminho que seguirei até o final deste trabalho: a importância do olhar do outro para a constituição e manutenção de um firme senso de identidade pessoal, e o papel da terapia neste sentido.

Claudia não parece ter problemas para dar uma auto-definição e, embora fale de certo grau de dissociação entre diferentes contextos relacionais, não vê nisto o centro de sua ansiedade. Tal percepção é significativa quando considero o seu longo processo de psicoterapia, suas ansiedades sociais (medo de falar em grupos ou em público), e sua angústia de fragmentação. Pergunto-lhe se as pessoas a conhecem de maneiras distintas nos lugares onde trabalha, na pós-graduação, na família, etc.

Eu acho que não. [...] Talvez agora, em Curitiba, as pessoas me conhecem mais [...] em relação a minha profissão, pelo [...] curso de graduação que eu fiz, o mestrado que eu fiz, o doutorado que eu estou fazendo... Então, essas pessoas são mais distantes e me conhecem mais pela minha trajetória profissional, e não tanto por essas características que eu lhe falei. [...] Em relação a essa descrição, sim [eu me sinto segura]. Eu não me sinto segura em relação a minha profissão; porque eu, na verdade, eu não me identifico muito, eu não me identifico com o fato de ser professora [...].

Denise afirma que o seu jeito, os seus interesses, os seus relacionamentos são bem conhecidos pelas pessoas com quem convive. Sua angústia é mais relacionada àquilo que ela mesma não gosta dentro de si, e que tenta, com dificuldade, mudar.

Eu acho que eu preciso *me* conhecer melhor; [...] mais nos aspectos psicológicos, nessa questão emocional. [...] Tem atitudes, por exemplo, que eu faço de uma forma, ajo daquela forma, e que eu sei que eu preciso modificar! É, tem coisas dentro de mim que impedem essa mudança. Então, eu preciso me conhecer melhor pra tentar conseguir ser diferente nesses pontos. [...] Essas coisas que eu fico brava comigo mesma, por não tomar algumas atitudes, que eu sei que tem que ser diferente, mas eu não consigo; e eu preciso descobrir o por quê que eu não consigo...

Eduardo relata sentir-se “totalmente” identificado com sua profissão, mas não pretende seguir com ela por muito mais tempo.

Não, e eu não vou ser promotor a minha vida toda; [...] eventualmente eu posso vir a não ser mais. E, como profissão, ela é muito desgastante, muito complicada, muito difícil, várias vezes já pensei em fazer outra coisa, [...] eventualmente, fazer outro concurso, pode-se até trabalhar em outro lugar, ou ter uma empresa, [...] de não ver o dia chegar e me aposentar como promotor. Até porque hoje eu não pretendo subir muito na carreira, ao contrário do que todo mundo diz da profissão: “Ah! É bom o salário, vocês têm poder, tem isso, tem aquilo...” Mas não é tudo isso... Talvez o que se ganha não pague aquilo que a gente faz...

Ele reconhece haver diferença na forma como se apresenta profissionalmente e como se relaciona com amigos, mas não a ponto de que seja um problema.

Existe, [sou] bem diferente, bem diferente [com os amigos]. Talvez a minha personalidade continue a mesma, então, às vezes eu seja um pouco mais duro e tal, daí eu não sei como é que eles encaram isso. Mas eu tenho problemas com os meus amigos também, de briga, e aí eles não estão brigando com o promotor, eles estão brigando com o amigo. Eu também, quando brigo com eles, estou brigando porque sou amigo deles, né? [...] Antigamente, com certeza, sete dias por semana eu lembrava que era promotor, tirava férias e só ia esquecer que eu era promotor lá pelo 15º dia, depois das férias. Hoje, sexta feira, a partir do momento que eu fecho a porta do escritório, até segunda, quando eu entro, eu não lembro que sou promotor, com certeza. [...] E tanto é que eu não tenho amigos promotores; amigo mesmo, eu tenho um, e parceiros de festa entre promotores eu não tenho nenhum; [e] não participo de reuniões associativas, não defendo

promotores, não defendo a classe. [...] Daí, é o mesmo jeito; eu sou o mesmo, só [que] fazendo um papel diferente.

Fernando já disse o quanto se vê dividido entre uma identidade local, “manezinha”, de nativo da Ilha, e outra cosmopolita, de quem viajou por muitos países e está conectado com o que acontece “lá fora”. Quando lhe pergunto se considera essa dicotomia uma vantagem ou um problema, é esta segunda opção que escolhe. Conciliar os aspectos artísticos e cosmopolitas com as expectativas familiares e sociais sempre foi, para ele, um problema, embora hoje o faça com mais segurança.

Na sessão que se seguiu à entrevista, Fernando refletiu demoradamente sobre o quanto havia sido difícil fornecer uma auto-definição. Vimos que tal dificuldade não era apenas pela falta de contextualização (para quem? em que circunstâncias? no desempenho de qual papel social?), mas, sobretudo, por ter entrado em ansiedade quanto às *minhas* (do entrevistador/terapeuta) expectativas. Temeu que eu não o considerasse suficientemente seguro de si, ou tão bom paciente, na medida que “ainda não soubesse direito o que era”. Em outras palavras, temeu me decepcionar, por não saber qual a resposta *eu* estava esperando que desse. É claro que, embora eu não tenha me atido a todas as expressões dessa ansiedade, a preocupação com saber o que *eu* esperava que me dissessem estava presente em virtualmente todas as entrevistas.

Graça afirma, entre risos, que o único lugar onde se vê diferente é “aqui, na terapia”.

Eu acho que eu não sou *eu*. [...] Eu brinco um monte e tudo, pra não falar sério; eu não gosto de ter nenhum vínculo sério com as pessoas. Na verdade, é assim, só na brincadeira, no oba-oba... Às vezes causa [angústia]. [...] Eu estou mudando, e isso dá medo, porque você começa ver um monte de coisa errada; você começa a querer poupar menos, fazer outras coisas que você sempre teve vontade de fazer, mas não fazia não sei porque... Fica difícil pra todo mundo... Tem que ter muita firmeza pra fazer as coisas, e não tenho isso. E uma coisa ruim comigo é que eu não tenho trabalho, não tenho uma renda; então, [...] se eu tenho vontade de viajar, eu adoro viajar, mas, como é que eu vou viajar sem dinheiro? Pegar o dinheiro do meu marido, e ir sem ele? Aí é, e é *mesmo*, respeito por ele. Então, é claro, depender financeiramente é ter que baixar a bola um pouco, né?

Heloísa tampouco refere problemas quanto à coesão da identidade, mas expressa o quanto a manutenção de um certo grau de autenticidade pode exigir um esforço permanente.

Eu acho que eu consigo ser autêntica, consigo ser inteira... Acho que eu faço um grande esforço pra isso também, não pra ser autêntica, mas pra cultivar meus valores e pra continuar fazendo com que a referência seja *eu*, a minha vida... Por exemplo, em casa, a nossa relação familiar é muito próxima, então nós cinco lá, nos entendemos, estamos sempre em contato um com outro. Temos amigos e cultivamos muito [as amizades]; só entra em casa quem a gente gosta muito, não vivemos do social. Temos uma proposta, assim, muito clara, que o que impera pra gente é afetividade, simplicidade... [...] Por exemplo, dar preferência pra tudo que não é muito industrializado, então, quando eu faço as compras eu cultivo isso; nas festas das crianças, eu nunca fiz em bufê, essas coisas, sempre faço em casa e dou o maior valor pra gente fazer o bolo em casa, sabe? Coisas que a gente pode fazer, e fazendo isso a gente está reforçando a nossa autenticidade, os valores de coisas que não são simplesmente pagas e pronto [...].

Quando lhe pergunto se as pessoas a conhecem do mesmo jeito, afirma que “não tenho duas personalidade”, ainda que existam diferenças importantes entre os âmbitos público e privado. A propósito, relata o caso de uma pessoa que, ela sim, teria grande dificuldade de manter a coesão do *self*.

Ah, não, [as pessoas não me] conhecem do mesmo jeito! Até porque a minha profissão é muito séria e, é claro, eu falo que eu tenho até dois guarda-roupas, um [da vida privada] e outro do meu trabalho... [...] É, mas você sabe que isso não me afeta tanto, acho que integro os dois mundos bem. [...] Então, acho que são universos muito diferentes, mas eu não me sinto, assim, eu lá de um jeito e aqui de outro, eu não tenho duas personalidades [...], eu mesma transito nos dois, não me pega isso, [...] não me traz confusão. [Entretanto, eu conheço uma pessoa para quem] isso trazia muita confusão, muita. [...] Ela falava assim: “Ai, meu Deus! E se alguém me vê desse jeito, eu aqui de biquíni, não sei o quê...” Ela também era uma pessoa que adorava ir [a] *raves*. E eu achava que ela tinha muito mais conflito. [É] uma questão de credibilidade, né? [...] É que eu também não exagero em nada, sabe? Eu não sou tão formal lá fora como eu deveria ser, sou muito menos formal que os meus colegas e sou também, não sou extremista, não vou a *raves*, e tal...

Por fim, Lúcia afirma, sem titubear, que funciona “deste jeito” com todas as pessoas, embora (ou talvez exatamente por isto) venha enfrentando enormes dificuldades para se adaptar a uma situação nova, de mulher separada. A depressão, esta sim, seria uma condição estranha, que a torna diferente:

Pra mim não existe classe, eu tanto falava com o diretor [da empresa em que trabalhava], conversava de igual pra igual. Eu não tenho essa coisa de falar porque ele é o governador... falar diferente do que com minha empregada, não... É assim! Só que quando eu estou nessa depressão, eu sou outra pessoa. Aquela pessoa está dentro do armário, dentro de uma gaveta; [...] eu sou outra pessoa, completamente diferente. Eu não consigo, nem que eu queira, resgatar alguma coisa daquela outra, eu não consigo resgatar. Por mais esforço que eu faça.

A título de uma síntese provisória, vimos como as angústias de fragmentação do eu são relatadas, em medidas e formas muito distintas, mas não com a dimensão que seria de se esperar. Os depoimentos confirmam a existência de muitos mundos, muitas realidades, muitas maneiras de ser, no interior dessa grande comunidade que é a sociedade contemporânea globalizada. O quanto cada pessoa consegue adaptar-se, sentir-se confortável com as várias expressões da identidade, isto também varia. Partindo da presunção generalizada de que se é *único*, essa multiplicidade pode ser fonte de maior ou menor angústia e dúvida sobre quem “de fato” cada um é...

7.3. EM BUSCA DE SI-MESMO

– Não – disse secamente Daniel. “*Que fossem lambar sabão com aquela mania de catalogar os indivíduos, como guarda-chuvas ou máquinas de costura. Eu não sou... nunca se é nada. Mas eles definem a gente num instante. Este dá gorjetas, aquele tem sempre uma boa para contar, eu gosto de uísques bem dosados...*”

Jean-Paul Sartre (1979).

Porque é necessário ser qualificado. Ninguém pode não ser nada, assim.

Ana, durante sua entrevista.

Um sintoma claro da reflexividade moderna é a difusão de práticas de autocohecimento. *O que fazer? como agir? quem ser?* são questões existenciais que ganham ainda mais contundência no contexto da sociedade contemporânea. Manter uma clara noção de identidade pessoal pode ter um alto custo, uma vez que as narrativas do *self* necessitam ser constantemente reorganizadas e reordenadas frente aos valores e modelos permanentemente cambiantes e às tendências fragmentárias das instituições.

O *boom* da literatura de auto-ajuda ocorrido nos anos 90 é sintomático da busca de respostas para a complexidade dos desafios criados pela sociedade globalizada. A popularização da psicanálise e a apropriação do seu vocabulário pela linguagem cotidiana, como foi demonstrado pela pesquisa seminal de Moscovici (1978) sobre as representações sociais, é outro sintoma do aumento da reflexividade nos contextos da contemporaneidade. Conceitos como *inconsciente*, *repressão*, *neurose*, entre tantos outros, passaram a fazer parte dos discursos cotidianos, e a instrumentar as pessoas nos processos auto-reflexivos.

Giddens (2002) contesta a visão pessimista de Lash (1984) de que há uma crescente dependência das pessoas em relação aos terapeutas (referindo-se, neste caso específico, aos psicanalistas); assim como a hipótese de Philip Rieff (1966), que atribui o desenvolvimento das terapias à secularização e ao enfraquecimento da religião tradicional. Segundo Giddens, não há, na terapia, a reprodução de uma “autoridade” que caracteriza as práticas religiosas. A terapia, tal como a entendemos hoje, é um fenômeno específico do nosso tempo, sem

paralelos com as sociedades tradicionais; um sistema especializado que faz parte do projeto reflexivo do eu, e é típico da reflexividade moderna. Além disso, como bem o assinala Osório (1996), “a noção de mudança [é] o elemento axial em torno do qual se estruturou o paradigma científico, em contraposição ao paradigma religioso que o antecedeu na história do pensamento” (p. 110).

A terapia, portanto, não é simplesmente um meio de lidar com novas ansiedades, mas uma expressão da reflexividade do eu, “um fenômeno que, no nível do indivíduo, como as instituições maiores da modernidade, *equilibra oportunidade e catástrofe potencial em medidas iguais*” (Giddens, 2002, p. 38, grifos meus). Assim sendo, ela participa do conjunto de oportunidades e riscos que a vida contemporânea oferece: “pode provocar dependência e passividade, mas também pode permitir o envolvimento e a reapropriação” (p. 167). Lembremos os projetos de Graça, a dona de casa que quer reconquistar sua independência financeira (capítulo 4), e que, há pouco, nos dizia quanto medo isso lhe causa.

Lúcia não tinha sequer uma idéia clara das finalidades de uma terapia até havê-la experimentado. Hoje, chega à conclusão de que nunca tinha parado para pensar em si mesma. Sempre levou a vida “como aquela música: deixa a vida me levar, vida leva eu...”

Em sua resposta a respeito da necessidade de terapia no mundo atual, Bruno menciona, como vimos, ao lado das psicoterapias, a proliferação de outras formas de ajuda pessoal. A busca de várias formas de “terapias”, através de mudanças de hábitos e de ambientes, dos *hobbies*, assim como da busca de ajuda profissional, diz respeito aos riscos à sobrevivência psíquica, mais até do que àqueles riscos à integridade física (ou mesmo de sobrevivência da espécie)...

Fernando já revelou o quanto viver num mundo ao mesmo tempo local e global pode ser fonte de ansiedade. No entanto, nesta passagem da entrevista, ele enfatiza mais os ganhos que as perdas:

Pra mim é mais fácil [saber como ser professor], talvez por essa maior liberdade de expressão: tu te sentes mais confortável [para] procurar ser mais você mesmo, não tão preocupado, por exemplo, em corresponder a esses modelos [...]. É claro que há uma profusão maior de valores, mas, à medida que há essa maior produção de valores pra tu refletires a respeito, antes de tomar uma decisão, ao mesmo tempo que fica mais difícil em função dessas várias alternativas, até

porque essa variedade dá essa possibilidade... “Pô, deixa eu ser eu mesmo!” [...] Hoje, para mim, esta é a grande sacada. Foi necessário ser *mais eu mesmo*, porque eu percebi que ficar tentando corresponder sempre esses modelos, pra mim só trouxe...

“Deixa eu ser eu mesmo!”, clama Fernando. Ser *eu-mesmo* não significa olhar apenas para o próprio umbigo, não “dar bola” pra ninguém, poder ir contra todas as convenções, ser um alienígena... Ser eu-mesmo é poder escolher, dentre as possibilidades que temos, e do quanto de fato somos capazes de exercitar nosso arbítrio, quais os modelos nos servem melhor, em cada contexto interacional. É não precisar, por outro lado, buscar o reconhecimento *de todos ao mesmo tempo*, querendo agradar a todo mundo, transformando-se numa personalidade pastiche, num falso-*self*, num Zelig da vida.

* * *

Em resumo, neste capítulo foi discutido o conceito de reflexividade moderna e as suas manifestações sobre a coesão do *self*. Na medida que se multiplicam as informações e os modelos, mais difícil fica fazer opções (que já não estão dadas *a priori* pela tradição), saber como pensar, como agir, o que ser... Neste contexto, o *conhecimento expert* assume uma centralidade na vida do indivíduo, e se expressa retroativamente, diriam os ciberneticistas, na maior segmentação da mídia e na profusão de publicações especializadas; na oferta de serviços especializados e personalizados; no *boom* dos livros de auto-ajuda; na demanda por todo tipo de “terapias”...

É importante notar, entretanto, que as formas tradicionais de construção das identidades sociais não foi totalmente varrida do universo dos participantes. Ao contrário, subsiste lado-a-lado com esses processos. A herança familiar, a religiosidade, e a identidade cultural local persistem, neste universo, pelo menos, como importantes referências identificatórias para os entrevistados.

Os âmbitos em torno dos quais Giddens afirma se construírem as narrativas da auto-identidade, foram, indiretamente, observados nesta parte do trabalho: (a) a persistência da tradição e das rotinas como base para a consciência e a segurança ontológicas; (b) a fantasia de infinitude – contemplada em menor medida nas entrevistas; (c) a experiência dos outros

como substrato para a consciência de si-mesmo; (d) o senso de continuidade da identidade pessoal – este o aspecto mais explorado aqui – que necessita ser continuamente reconstruído, através dos processos auto-reflexivos, mas que encontra igualmente fundamento na manutenção dos alicerces tradicionais da identidade pessoal (a família, a religião, a cultura local).

Procurei avaliar o grau de coesão do *self*, como conscientemente percebido pelos entrevistados, tanto em relação à auto-descrição que cada um faz de si, quanto à persistência ou não dessa descrição frente aos demais. A dupla mão – reflexividade e tradição – de que falei acima, evidenciou-se nos depoimentos. A maioria das respostas conduz a existência de pelo menos uma *duplicidade* de papéis sociais, de *personae*.

Ana diz-se diferente quando *em casa* ou quando *na rua*, com os amigos; Cláudia opõe sua identidade *profissional* à *doméstica* (embora se sinta “ela mesma” em ambas as situações); Lúcia estabelece dois tipos de duplicidade: enquanto *casada* e *separada*, enquanto *deprimida* e *não deprimida*; Graça distingue o jeito como é *em casa* de como é *na terapia*; Eduardo vê-se diferente quando está *com os amigos* e quando está em seu *contexto profissional*, o mesmo acontecendo com Heloísa. Os depoimentos de Cláudia, Graça e Denise aproximam-se bastante no que diz respeito à “insatisfação consigo mesmas”: Cláudia não se identifica com sua profissão, e as outras duas não gostam de aspectos de suas personalidades, traços *egodistônicos* de personalidade, que lutam por mudar (reservando à terapia um importante papel nesse projeto).⁷

Bruno e Fernando são aqueles que mais se aproximam do que Gergen definiu como *multifrenia*, pela clara dissociação entre o mundo profissional e o mundo dos interesses privados. Ainda assim, diferem no sentido de que o primeiro não se identifica com sua parte “profissional”, enquanto o segundo afirma sentir-se confortável em ambos os papéis.

Jorge, embora não tenhamos aqui seu depoimento registrado, não se queixa de qualquer angústia relacionada à sua auto-definição, e sente-se totalmente confortável com sua trajetória profissional, neste caso, vivenciada como um componente *egossintônico* do *self*.

Ainda que, como terapeuta, possa ter uma visão ampliada sobre a “estrutura” e o “processo” de identidade de cada um dos entrevistados, sobretudo de suas ansiedades de

⁷ As palavras *egossintônico* e *egodistônico* significam, respectivamente, aquilo que está em sintonia com a própria representação de *self*, ou não.

natureza narcísica (de fragmentação, de simbiose, de aceitação...), o que podemos observar aqui é um senso suficientemente estruturado de si-mesmo, de coesão do *self*. Não obstante, verifica-se também a busca e a permanente reconstrução auto-reflexiva deste “si-mesmo”, típica da sociedade globalizada. Lembro o leitor de que, na seleção da “amostra”, excluí deliberadamente pacientes que tivessem como diagnóstico principal um transtorno de personalidade, ou outras patologias mais graves. O objetivo disto foi o de evitar os elementos mais “clínicos”, das patologias do *self*, para poder realçar os componentes mais propriamente “culturais”, objeto deste trabalho.

8. TERAPIA É PARA *SER RECONHECIDO*¹

O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo mundo....

João Guimarães Rosa (1995).

8.1. PARA QUE PROCURAR UM PSQUIATRA?

Como se pode facilmente depreender dos perfis dos entrevistados, apresentados ao final do capítulo terceiro, são várias as motivações que os levaram a buscar ajuda profissional. Apenas quatro deles tinham inicialmente uma intenção explícita de iniciar uma psicoterapia (Ana, Cláudia, Eduardo e Heloísa); duas delas (Ana e Cláudia) sabiam necessitar também de tratamento médico associado; outras duas pessoas vieram inicialmente em busca de terapia conjugal (Denise e Graça); Jorge veio por encaminhamento de seu médico para fazer psicoterapia, ainda que não tivesse motivação pessoal ou clareza a respeito do que se tratava tal procedimento; por fim, três deles tinham em mente inicialmente apenas a ajuda psiquiátrica (Bruno, Fernando e Lúcia).

Estes dados colocam em tela o tema das expectativas conscientes relacionadas à ajuda profissional, e as associações entre estas e as possíveis motivações inconscientes, a natureza do mal-estar, e os riscos para a segurança ontológica. Podem nos dar ainda outras indicações sobre a reflexividade e a confiança no conhecimento perito. De fato, as motivações para a busca de ajuda profissional – sobretudo quando se trata de um psiquiatra e psicoterapeuta – podem ser díspares, e em muitos casos mudam ao longo do tempo.

¹ A expressão “ser reconhecido” pode ser lida de, pelo menos, duas maneiras: a primeira delas é com o sentido de “obter reconhecimento”; a segunda com o sentido de “ser grato”. Embora desenvolver um sentimento de gratidão (especialmente em relação aos pais) possa ser um objetivo terapêutico, *não* é este o sentido que está sendo empregado neste caso.

Iniciarei pelo depoimento de Jorge que, como já mencionei, melhor representa a ambivalência que Giddens diz ser usual em relação aos sistemas peritos: os sentimentos simultâneos de respeito e de hostilidade. Nesta passagem inicial da entrevista, que transcrevo integralmente, pela importância do material, Jorge relata como chegou a mim e porque permaneceu até então em tratamento:

Eu tive a indicação do Dr. X, [que] pediu pra mim que eu fizesse terapia. A Dra. Y e mais um amigo meu que é cirurgião, o Dr. Z, que é meu amigo e meu cliente também. [...] Todos eles sugeriram porque senão não teria sucesso [na] cirurgia [...] de estômago². [...] E todos eles sugeriram que eu fizesse pra ter uma... que faria parte da... [...] que teria que ter um acompanhamento. [...] Uma terapia, porque era obrigado...

Mas, se você veio porque era obrigado, permaneceu por quê?

Ah, porque diz que tem que fazer... A [Dra.] Y diz que tem que fazer, né? Já estava exigindo, já estava me dando outros remédios há tempo, que era aquele *Ansitec*³, que eu tomava...

Você fez a sua cirurgia há mais de um ano. Por que continua em terapia?

Não sei, a alta é dada pelo médico, não sou eu que dou alta. [...] O médico é o senhor; eu cumpro ordens. [...] Cumpro ordens. Eu não me levantei lá, quando eu fiz a cirurgia, e disse: eu vou embora. O médico que me deu alta.

Então você está esperando que eu lhe dê a alta?

Claro! O dia que o senhor disser que não precisa mais fazer, eu não faço mais. [...] É, eu entendo assim, [...] com médico, dentista... eu sou disciplinado.

Você particularmente não sente necessidade?

Eu nunca, eu vou ser franco com o senhor, não querendo lhe ofender, a gente... [...] tem coisas que a gente não se enxerga, né? Eu sinto que tem algumas coisas mudadas comigo... Como aquela coisa, a gente não se achava nem tão gordo. Ontem eu dei de presente um terno meu. Quando eu botei o terno pra ver: “pô, será que eu era tão gordo?” Quer dizer a gente...

² Referência à cirurgia bariátrica, indicada para o tratamento de obesidade mórbida, conhecida como a cirurgia de “redução do estômago”, mas que não se resume a este procedimento.

³ Marca de um tranqüilizante a base de buspirona.

Supondo que eu lhe dissesse: daqui pra adiante faça terapia somente se você quiser! Você tem motivação pra continuar fazendo ou acha que já foi suficiente?

Se não precisasse mais, eu acho que não vejo... [necessidade]. Não. Eu acho que deu uma melhorada muito grande no negócio de avião, negócio do dentista, não sei se é efeito do remédio, o que é da terapia⁴. [...] De emagrecer, eu estou me sentindo melhor... Eu me habituei a procurar ajuda, quando a gente precisa. Então, tem [uma] pessoa que entende mais do que eu, por isso que *eu acho que eu tenho que fazer*. A hora que o senhor disser: “olha, não precisa mais”, não faço mais. É como um dentista. Não sei se o senhor está me entendendo... [...] Eu ando correndo de médico como o diabo da cruz (risos); de médico e de remédio...

Então, se puder correr deste...

Não sei, o senhor que está dizendo (risos). Ando doído pra parar de tomar remédio, pelo menos um tempo.

Há, de fato, uma boa carga de ambivalência em sua comunicação. Por um lado tem de se submeter a todos os médicos, inclusive a mim, assim como o faz com os dentistas, porque esses estão investidos de autoridade suficiente para determiná-lo. Por outro lado, e fala isto em tom de brincadeira, reconhece os ganhos que tem com o tratamento, e acha que “tem de fazer”. Este, entretanto, é um caso atípico, não apenas entre os entrevistados, como entre os demais pacientes regulares, e pode ser entendido também sob o ângulo das características pessoais do meu cliente. Voltarei a abordar a questão da permanência em tratamento na seção seguinte deste capítulo, e me absterei de comentar em maiores detalhes os motivos pelos quais não havia dado alta ao paciente.

Também Lúcia afirma não ter previamente uma idéia clara a respeito do que era psicoterapia, para, em seguida, esclarecer que já imaginava precisar de tratamento psiquiátrico há mais tempo:

Na hora, que eu te procurei, eu não pensava em nada. [...] Nem em procurar um médico... Com um psicólogo eu sabia que eu não iria de jeito nenhum, por que eu não tive uma boa experiência [anterior] [...]. Então, teria de ser um psiquiatra. Fazer terapia eu não imaginava; imaginava que

⁴ Referência a seus sintomas fóbicos.

eu viria pra cá, até eu sair do fundo do poço, e “agora estás boa, vai embora!” [...] Eu deveria ter feito psicoterapia antes de ter acontecido... Mas eu estava tão perdida que não consegui fazer isso. Para mim teria sido muito mais fácil e eu não teria caído tanto. Se não fosse essa minha prima [que me encaminhou], eu acho que eu teria morrido, ou me internariam, alguma coisa alguém iria fazer, porque eu não tinha nenhuma idéia de fazer nada.

Fernando tampouco tinha qualquer intenção inicial de fazer psicoterapia. Ele, que denota ter um perfil bastante intelectualizado, uma vez tendo ingressado no processo terapêutico mostrou-se muito motivado e capaz de um exercício de introspecção que permitiu a elaboração de muitos de seus problemas pessoais. Sua trajetória é mais ou menos comum em meu consultório: após um período inicial de melhora, interrompeu o tratamento, só retornando quando os sintomas recidivaram⁵. Sua resistência a manter o uso continuado da medicação contribuiu bastante para que se engajasse no processo de terapia no qual se encontra até o presente momento:

Eu estava querendo saber o que estava acontecendo comigo. Não tinha idéia do princípio da terapia [...], eu achava que eu ia ser tratado de uma forma contingencial, circunstancial, e dali [a] um mês, um mês e meio depois, retira-se o “curativo”, tchau, e todos vão viver felizes para sempre. [Eu procurei um] atendimento médico. Embora eu já tivesse alguma noção sobre terapia, [...] eu não tinha a menor intenção, nunca tinha passado pela minha cabeça um dia fazer terapia. [...] Bom, faz exatamente quatro anos e dez dias...

Respostas muito semelhantes encontramos nesse trecho da entrevista de Bruno, um dos mais entusiasmados com seus ganhos pessoais:

Assim, eu não tinha muito a idéia do que eu vim fazer aqui até o primeiro momento. Primeiro porque eu não sabia o que eu tinha, eu não sabia que o que eu tinha era uma síndrome de pânico com quadro depressivo. [...] E segundo, que eu também não fazia idéia do que um psiquiatra

⁵ Existe hoje um consenso a respeito da duração mínima do tratamento medicamentoso de quadros como depressão e pânico, que deve ser de pelo menos um ano, a partir da melhora clínica, sob o risco bastante grande de que os sintomas reapareçam. Tais transtornos mentais apresentam uma forte tendência à recorrência, e estão associados a alterações neuroquímicas e neurofisiológicas que necessitam desse tempo para serem corrigidas,

fazia. [...] Então, a coisa foi tomando forma a partir dos primeiros encontros, eu fui sendo medicado, quer dizer, controlando [...] os sintomas que eu tinha. E fui conhecendo mais a respeito. Daí veio à possibilidade de eu estar fazendo uma psicoterapia. Psicoterapia, eu fui sabendo o que é, o que não é... Eu sempre fui muito de uma música dos Ramones, que era *Psychotherapy*, que é uma música..., bom, Ramones é uma banda punk, e eles dizem meio que ironizando “*psychotherapy, psychotherapy, não é o que eu preciso*”. Então, a idéia que eu tinha da *psychotherapy* era da música dos Ramones.

Mudou de idéia?

Mudou, mudou bastante. Mudou com o passar do tempo. Eu fui aprendendo mais sobre a *psychotherapy*, fui questionando, não acho que eu tenha feito uma *psychotherapy* de maneira plena, até pelo tempo, eu acho que a gente está há pouco tempo fazendo, né?

Houve algumas interrupções aí...

Bastantes interrupções. E eu acho que é o tipo da coisa que leva tempo pra você sentir os efeitos. Eu tive um gostinho pelo tempo que a gente passou...

Graça, para mencionar apenas outro exemplo, veio inicialmente com o marido, “para ajudar o filho” (em tratamento com outro profissional), e após algum tempo decidiu aceitar minha indicação para fazer uma terapia individual, até que...

quando eu comecei a ver mesmo que tinha um monte de coisas pra mexer, revirar, pra melhorar, pra clarear mais... eu tomei coragem e comecei. [...] A própria terapia [é] uma coisa que eu tive que bater muito pé... E eu faço, hoje em dia, porque eu tenho um dinheiro que a minha mãe me dá. Isso me deu um pouco de segurança, entendeu? Quer dizer, “vai ser com esse dinheiro, e acabou!” Porque, também, o dinheiro entrava e nada pra mim... quer dizer, tudo pra mim, mas nada pessoal.

Fica evidente que, após um período de resistência, de dificuldade para decidir se queria mesmo iniciar a terapia individual, Graça faz dela um projeto pessoal de crescimento e independização. Já no caso de Heloísa, não havia dúvidas sobre o que buscava:

com o que se estabelece um novo estado de equilíbrio que pode manter-se, ou não, sem o uso continuado da

Eu faço psicoterapia desde os 19 anos. E sempre fiz terapia, com paradas, mas sempre procurando terapeutas. E, eu sei hoje o porque; eu acho [que há] muitas questões a serem resolvidas dentro de mim: minha relação com o mundo, com as pessoas, que eu gostaria de compreender melhor. E eu acho sempre *um ato de coragem* quando eu procuro a terapia. É uma forma de eu me colocar frente-a-frente comigo, e melhorar. São desafios que de tempos em tempos eu me coloco.

A que você atribui essas dificuldades, em termos gerais?

Eu atribuo primeiro à minha sensibilidade – eu sei que eu sou uma pessoa muito sensível e sou capaz de perceber as diferenças que existem entre o mundo, lá fora, e a forma como eu fui criada, os princípios que eu cultivei; [...] eu acho que tem um contraste muito grande... Então, isso me dá sempre uma sensação de, ao mesmo tempo, de inadequação... é, inadequação em geral...

* * *

Para que o leitor entenda este capítulo podem ser necessários alguns esclarecimentos sobre o meu jeito de trabalhar. Sendo médico psiquiatra e psicoterapeuta, sou procurado por pacientes que têm objetivos diversos. Dentre os entrevistados, como já mencionei, vários tinham apenas a intenção inicial de controlar os sintomas. A maioria deles, após a melhora ou a remissão dos sintomas, poderia manter apenas um contato esporádico comigo, para o controle da medicação. No entanto, congruentemente com minhas convicções teóricas e com minha experiência clínica, sempre que possível e indicado, proponho (explícita ou implicitamente) que o paciente faça um acompanhamento psicoterápico.⁶ Assim, faz sentido a seguinte pergunta...

medicação.

8.2. POR QUE CONTINUAR EM TERAPIA?

Busquei, principalmente naqueles casos em que não havia o projeto prévio de psicoterapia, investigar os motivos pelos quais meus pacientes continuaram em terapia; o que os fez “comprar a idéia” de embarcarem nessa viagem interminável para dentro de si mesmos, que inevitavelmente continuará, mesmo sem mim.

Nem sempre é fácil separar as motivações iniciais daquelas que levam o cliente a permanecer por mais tempo. Geralmente esta permanência está associada a sensações de melhora, de ganhos pessoais, de aprendizado.... Aos bons resultados, enfim. (Mesmo porque, aqueles com os quais temos maus resultados nos abandonam!..) Os resultados obtidos podem ser de naturezas diversas, desde o controle de um sintoma até algo que poderia ser designado como uma “mudança estrutural”. Ana, por exemplo, diz que

eu me considero bem mais calma. [Alcansei o objetivo] de conseguir lidar bem melhor com várias das situações. Antes, eu não conseguia nem aceitar a existência dessas pessoas que agora... “Ah, tá! Tudo bem!” Ainda tenho bastante coisa pra fazer, mas me vejo tendo atitudes que eu não teria antes de maneira nenhuma. [...] Sem dúvida, me vejo na faculdade outra pessoa, e com os amigos também... É difícil falar muito genericamente.

E sobre o espaço que a terapia ocupa em sua vida:

Hoje em dia [é] bem grande. Não sei se eu posso falar isso, mas fui pra casa pensando no que tu falaste ontem... [...] É que eu não sei, se eu não percebo, mas é verdade que algumas coisas acontecem, e eu vejo que eu não teria lidado bem com isso se não fossem nossas sessões aqui. Ou então, alguma coisa acontece e eu penso na hora: quero que chegue logo [o dia da sessão]

⁶ Para os efeitos deste trabalho, considerei em psicoterapia todos os clientes que comparecem em bases regulares para sessões com duração aproximada de 50 minutos, com um intervalo mínimo de duas semanas. Pacientes que vêm quinzenalmente via de regra já estiveram anteriormente em regime mais intensivo de terapia.

pra poder te contar... [...] É uma coisa que – não sei se é sempre assim – não é tão intenso quanto era no começo, mas de vez em quando eu me pego pensando, anotando num papel, alguma coisa que eu quero trazer, que eu estou ali maquinando, pensando comigo mesma...

Quando lhe pergunto que benefícios tem encontrado no tratamento comigo, Cláudia inicia por onde tudo começou, os sintomas clínicos, mas enfatiza ainda mais o que veio depois:

Ah, tem o meu quadro de depressão, que eu melhorei. Ter uma pessoa que possa te escutar, e participar daquelas coisas que eu trago, se preocupar com aquelas coisas que eu trago. Esse é um benefício. [...] É diferente procurar uma amiga. Ah, tudo bem, mas eu vou poder ficar sempre procurando uma amiga?!... E tem toda a formação do terapeuta?...

Denise sente-se grata e satisfeita com os resultados, e é capaz de fazer a distinção entre o papel de sua crença religiosa e os objetivos da terapia. Quando lhe pergunto se encontrou a ajuda que buscava, responde:

Encontrei. Estou encontrando, né?!

A que buscava, ou outra, que não buscava?

Ah, não! Outra que eu não buscava. Porque eu vim para uma terapia de casal, só que o meu marido não aceitou fazer. Não quis... e, eu acabei buscando um outro tipo de ajuda, pra mim; pro meu crescimento pessoal [...]; pro meu conhecimento.

A sua formação religiosa; ela não preenche as suas necessidades?

Não! [...] Tem coisas que nem eu mesma conheço, que estão guardadas lá dentro, que eu acho que são inconscientes. Acho que nessas sessões que têm aparecido. [...] Eu acho que eu estou aprendendo a me conhecer melhor; e eu estou aprendendo algumas dificuldades que eu tinha e que me incomodavam; e eu estou aprendendo a vencer essas dificuldades, né? Acho que precisa... Eu preciso melhorar ainda, mas eu estou conseguindo aos poucos ir vencendo essas barreiras.

Você pode dizer que tipo de dificuldades são essas?

Eu era uma pessoa muito fechada. Eu acho que eu estou conseguindo ser mais descontraída, um pouco. Eu era muito introvertida. Eu não conseguia dizer um “não” pras pessoas, porque eu achava que estava errado e que tinha que aceitar tudo. Agora eu já estou conseguindo, algumas vezes, colocar a minha vontade. No meu próprio relacionamento de casal... Eu acho que me ajudou a tomar decisões; tomar decisões mais segura. Me ajudou a ver coisas que eu não via; no próprio ambiente familiar...

Fernando enfatiza sua aversão ao uso de medicamentos, assim como sua descoberta de que, “por trás” dos seus sintomas, havia “condicionantes históricas”. Aparentemente, a minha postura clínica no sentido de conectar os sintomas às ansiedades existenciais e às suas fontes no passado permitiu a Fernando ampliar o campo reflexivo sobre o seu mal-estar. Ele parece ter introjetado tal postura, ter se identificado comigo na realização dessa tarefa. Assim, esta foi sua resposta:

Bom, em primeiro lugar a necessidade de eu me sentir à vontade, tendo o acompanhamento em função do medicamento. [...] Particularmente, não gosto de tomar medicamento. O fato inicial foi esse. Eu queria que esse médico tivesse bem perto de mim, dessa coisa nova que estava acontecendo comigo; dessa enxurrada de emoções que eu não conseguia ter domínio. E quando eu estava tomando medicamento, era muito bom, constantemente visitando ele no consultório. Essa embalagem começa a mudar um pouco com o andar da carruagem, quando através das conversas, passo sistematicamente a identificar possíveis causas daquele transtorno de ansiedade que eu estava passando. “Opa! Isso aqui não é só medicamento, tem alguma coisa por trás e que, na minha opinião” – eu desenvolvi essa convicção – “é muito mais forte que o medicamento”. O medicamento é apenas um coadjuvante, aí. A coisa mais importante foi a partir da identificação dessas... posso chamar de condicionantes de ordem histórica, eu passei a dar valor a terapia, ao encontro com a terapia. Não o monitoramento do que estava acontecendo. [Essas condicionantes eram] fatos marcantes no passado, que talvez em função de uma repetição ou uma interação dentro o ambiente familiar... notadamente a figura do pai, num segundo plano a figura da mãe e dos meus irmãos. É, o colégio e o tipo de colégio que eu estudei... e o meio, inconsciente coletivo, que existia por trás desse colégio. Diria que estes seriam os fatos condicionantes que me trouxeram alegrias, e me trouxeram tristezas...

Graça durante anos protelou a busca de ajuda psiquiátrica ou psicoterápica por medo de que viesse a se desorganizar e/ou a receber um diagnóstico ou tratamento semelhante a algum de seus familiares (há vários casos de transtornos mentais graves entre seus parentes de primeiro grau). Ela só veio, juntamente com o marido, em função dos problemas do filho menor. Hoje, mostra-se uma das mais vinculadas à terapia, descobrindo “ser uma pessoa”. Pergunto-lhe se encontrou a ajuda que estava procurando:

Com o meu filho estou encontrando... [...] Eu vim por causa dele. [...] O que eu encontrei aqui foi isso, de *eu ser uma pessoa*. De eu não ser só mãe, a mulher. E foi uma descoberta pra mim, por incrível que pareça, com 41 nos, porque eu só fazia parte do “bando”, não me dava o direito... Culpa, culpa, culpa, mas isso ainda está em processo... [Além disso,] teve uma ajuda no meu casamento. No começo estava numa crise [...]. No momento que você começa a se conhecer mais, você começa a ficar mais feliz, mais relaxada.

Isso muda a sua opinião sobre terapeutas, terapias, psiquiatras, todos os “psicos”?

É isso: eu tenho um pouco de medo, da individualidade, eu continuo com medo. Agora eu estou com mais medo, ainda. Porque eu acho, eu sempre achei isso, e acontece mesmo, [que] você fica mais individualista! Então, pra um casal que já está... é super perigoso. [...] E, tu não sabes o que vai dá isso... Porque se os dois estão fazendo [terapia] a gente vai, se entende. Agora eu estou começando a perder o medo. Antes eu tinha medo do meu marido, então, era muito fácil pra ele, entendeu? Imagina, eu viver sem medo dele, como é que ele...? Ele vai ficar perdido; ele está ficando perdido. E eu, aí começo a me sentir um pouco culpada, tem que pegar devagar, pegar leve. [...] E isso foi a terapia que... me deu coragem de fazer. Porque, antes eu não queria brigar [...] porque eu vi modelos... as minhas irmãs, que são casadas há muito tempo, mas que são muito infelizes, porque nunca conseguiram se achar. Então, eu não quero ficar como elas. Mesmo que isso cause uma separação, uma coisa que eu não queria de jeito nenhum.... Mas, se tiver que ser...

Jorge diz aqui quais os ganhos que teve com a terapia, e os motivos pelos quais vem permanecendo – para além da obrigação de “ter de” fazer terapia:

Eu acho que me ajudou, assim, de uns anos pra cá... [...] A primeira vez que me falaram em terapia não foi agora, a primeira vez que falaram em terapia foi em 93, quando eu fui atendido

pelo W. E, eu sempre digo que a minha vida foi uma antes de eu ser atendido pelo W, e outra depois. E, realmente, depois que eu fiz terapia pela primeira vez na vida, eu notei que mudou, mudou muita coisa na minha vida. Não sei se foi da terapia ou se eu que mudei... [...] Eu sinto que as coisas estão me afetando menos, eu estou conseguindo trabalhar melhor. Eu estou parando pra pensar. Então..., eu não sei se eu estou sendo claro na resposta pra ti [...]. E eu acredito que isso deva ser fruto de todo tratamento que eu tenha feito ao longo desses anos todos. [...] Eu estou conseguindo me articular. Por quê? Porque eu acho que a minha cabeça está tranqüila. O meu cunhado fala uma frase que toca muito, muito, em mim, que eu acho engraçado [...]. Então, diz que no primeiro casamento dele, ele teve problemas, que ele tinha que matar um leão na rua e quando chegava em casa tinha que matar outro leão. Hoje eu noto que eu tenho que matar um leão na rua, mas quando eu vou pra casa, eu vou de bem com a vida. Então, as coisas não me afetam, muita coisa não me afeta.

Isso é um benefício que você atribui inclusive a terapia?

Inclusive à terapia. Inclusive à terapia, à Y, ao X, ao Ercy, a todo esse conjunto. A todos esses profissionais que [...] eu procurei, que eu não medi esforços pra isso. Mas também que, em contrapartida, eu investi nisso aí, foi um investimento bom. Por exemplo, eu tenho uma qualidade de vida. Eu era um cara que eu chegava às seis e meia da manhã no escritório, sete horas da manhã. Tinha que ser o primeiro a chegar. Eu cheguei à conclusão que isso não resolve o meu problema. Eu posso chegar às nove da manhã e trabalhar muito mais do que chegando às sete da manhã.

Lúcia, a respeito de sua permanência em terapia, afirma que, apesar de ter me achado “meio antipático”, sou também “muito capaz e generoso, preocupado”. Procuro expandir sua resposta perguntando-lhe se encontrou a ajuda que procurava.

Apesar de ter uma parede de vidro [entre nós], eu acho que encontrei a pessoa certa pra mim. [...] Mas eu realmente me adaptei bem ao teu [método]. [...] Eu não sei como isso funciona, tu deves saber melhor do que eu porque tu és médico. [...] Então, o por quê tu és importante pra mim? Porque tu me escutas, tu pensas. E, às vezes eu ainda reclamo: tu não vais falar nada? “Não! Estou te escutando...” Na outra semana eu volto, aí tu voltas ao assunto. Isto é de uma grande valia pra mim, porque tu pensaste nesse assunto meu, e achastes que tu deverias me orientar, porque a gente fica desorientada. É uma coisa que eu não sei te explicar. A gente não consegue ver coisas minúsculas, e tu estás aqui exatamente assim, como se fosse um “olhão”

bem grande, que olha, parece, dentro da gente, e me diz assim: “sua boba, é isso!”. E aí, a gente pensa: é mesmo! Ai que coisa boa, que maravilha! É assim que eu vejo.

É claro que esta é a sua forma de descrever o que se passa aqui. [...] Eu não me lembro de nunca ter lhe dito: “é isso, sua boba!” Esse é o jeito como você se sente... (risos). [...] A minha pergunta é a seguinte: o que essa experiência, de encontros regulares aqui comigo, vem acrescentando a você?

Primeiro, eu sou uma pessoa extremamente envergonhada [...] Eu brinco, eu danço, eu canto, mas eu, lá dentro, eu sou muito discreta. E, o que me ajudou aqui? Eu nunca falei da minha vida pra ninguém, então, pra mim, falar pra ti, já foi um sofrimento, ainda mais numa hora que eu estava, praticamente, quase morta. [...] Tu podes ter certeza e dizer: “eu sou a única pessoa que conhece a Lúcia”. Porque és a única pessoa que eu falo e não tenho vergonha de falar, e gosto de falar. Como eu não falo com ninguém, eu gosto... me ajuda.

Eu poderia supor, então, que a terapia serve pra você ter uma companhia que não tem lá fora... Pelo que você está me dizendo, eu poderia chegar a essa conclusão...

Não! Porque as outras pessoas não me ajudariam na forma que tu me ajudas. Porque tu és especializado nesse assunto. Então, tu sabes o que me dizer, a coisa certa, na hora certa. [Elas] podem me ajudar como amigos: “Ai, deixa isso pra lá! Não, nem liga!” E tu não, tu escutas com atenção a gente sempre. Às vezes até reclamo, que eu entro falando e tu ficas mudo e continuas calado. Mas, mesmo nesse teu silêncio, *tu ficas fazendo parte de mim...* [...] porque dali eu consigo ver uma outra coisa, que eu não tinha visto antes.

A maneira espontânea de Lúcia falar, menos intelectualizada, dá uma tonalidade muito íntima às suas afirmativas. Há um certo componente dramático no estilo comunicacional, que é congruente com a sua psicodinâmica. Há também, qualquer leigo pode identificá-lo, um forte vínculo, carregado de elementos transferenciais que a fazem me ver sob um prisma fortemente idealizado. A “parede de vidro”, cuja percepção possivelmente corresponda à reativação de um isolamento afetivo primário, em sua vida infantil, corresponde muito bem ao que Kohut (1988) descreve como “um muro de defesas” erguido pelo medo de uma nova rejeição:

Geneticamente, devemos perceber que a frustração traumática do desejo ou da necessidade de aceitação parental adequados à fase [de desenvolvimento] leva de imediato a sua forte intensificação [e] em seguida se constrói um muro de defesas que protege a psique contra a reativação do desejo infantil [...] em virtude do medo da renovada rejeição traumática (p. 168).⁷

Os depoimentos de Lúcia e dos demais entrevistados fornecem a chave para a resposta à pergunta que orienta este trabalho:

8.3. PARA QUE, AFINAL, TERAPIA?

Quando duas pessoas dialogam, o que acontece na alma de cada uma, o que acontece enquanto uma escuta a outra, e o que acontece quando ela mesma deseja se expressar, [os significados disso tudo] não estão numa ou na outra pessoa, mas somente podem ser encontrados entre as duas, no Entre.

Martin Buber (1982).

A pergunta que fiz a todos os entrevistados, e cujas respostas apresento nas páginas seguintes, é: *para que terapia?* As respostas, em muitos casos, já estavam dadas nas questões anteriores, às vezes já no início da entrevista, mas repeti a pergunta ainda assim, na maior parte das vezes ao final da entrevista, com o que foram introduzidas dimensões complementares àquelas já mencionadas anteriormente. O meu objetivo foi o de obter uma reflexão à luz dos temas abordados anteriormente; propor uma integração ou síntese daquilo que havia sido conversado; oferecer uma oportunidade para que o entrevistado associasse as motivações pessoais aos fenômenos da contemporaneidade, sem, no entanto, que eu explicitasse estas intenções.

⁷ Infelizmente, Lúcia não suportou a revivência transferencial dessas experiências e abandonou logo depois o tratamento, de forma súbita, o que impediu a sua elaboração. Ainda que tais abandonos não sejam raros nesses casos, e ainda que não caiba aqui uma discussão maior sobre aspectos técnicos da terapia, não estão afastados os possíveis equívocos na condução do seu tratamento, sobretudo a minha opção de tê-la incluído neste estudo. A propósito – e digo isto tanto em defesa da ética que procurei manter neste trabalho quanto do meu próprio narcisismo – nenhum dos demais clientes rompeu seu contato comigo após as entrevistas.

Ana introduz, em sua resposta, a noção de *prevenção*:

Eu sempre gostei muito do termo “saúde mental”, no sentido de higiene [...]. Tem médicos que [só se preocupam] quando se está morrendo, só doente, assim, terminal. Pra se manter bem, saudável, se manter em ordem, [...] tem vários médicos que se vai periodicamente, [para] consultas de rotina. [...] Eu enquadrei a terapia nisso, sei lá, foi a melhor forma que eu achei pra definir, porque eu não considero que tu precisas ter alguma coisa, estar apresentando um sintoma, estar mal, pra ir, mas sempre vai fazer bem no sentido de [se] organizar melhor.

Bruno inicia sua resposta pelos aspectos mais pessoais, mais autobiográficos, com o que ilustra a idéia de que terapia serve para se obter um *autoconhecimento*, conceito no qual inclui a idéia de construção de uma narrativa de vida, de integração de experiências num relato consistente:

Eu acho que a palavra chave pra terapia, e psicoterapia, enfim, é *autoconhecimento*. Se eu tivesse que definir em uma palavra, a função e o objetivo, seria “autoconhecimento”. [...] A palavra “terapia”, pra mim, é você estar estimulando a melhora do problema, ou se conhecer. [...] Quer dizer, é uma coisa que eu preciso estimular, eu preciso conhecer, preciso *exercitar*. [...] Eu acho que a vida passa, a gente vai vivendo e esquece de observar; esquece de guardar referências; esquece de anotar os lugares por onde passou – claro que eu não estou falando geograficamente – pra serem usados como referência. Quer dizer, esquece o que comeu. Se eu estou sentindo uma dor, hoje, no peito, coração, eu vou ver o que eu comi nos últimos cinco anos. P...! Eu estou comendo gordura, estou comendo *bacon*, essas coisas que são a “nóia” dos cardíacos, como eu... Então a psicoterapia ajuda basicamente – pra mim, ajudou basicamente nisso – a estar olhando pra trás e revendo onde eu passei; o que eu sou hoje, porque eu passei por um caminho, [...] dessa coisa de quando a gente é criança; de quando você tem sete, oito anos, [e] as coisas tomam proporções gigantescas nas nossas vidas. [...] E eu acho que isso fica, isso faz parte da nossa formação... A psicoterapia, no meu caso, me ajudou a estar identificando esse tipo de coisa, identificando coisas remotas, coisas que aconteceram ontem... Uma coisa que a gente sempre exercitou, eu acho, aqui, [foi] essa coisa de analisar reação. Eu tive uma reação *x* em relação a um certo acontecimento... Por quê? Então vamos analisar essa reação, né? Eu sempre tenho *uma reação diante de reações x*. Por que eu tenho essa reação? Então, esse tipo de coisa, assim: *autoconhecimento*.

Voltarei aos desdobramentos dessa resposta mais adiante. Por ora, lembremos que Cláudia é a minha entrevistada “veterana” (ainda que não entre todos os meus pacientes), com quase onze anos ininterruptos de acompanhamento. A idéia do autoconhecimento novamente emerge em seu depoimento. No primeiro momento, quando lhe pergunto por que permanece em terapia:

Ah, porque eu acho que ajuda bastante a lidar com as questões do dia-a-dia. Com toda essa problemática aí, que a gente conversou: da competição estar cada vez maior; de cada vez [haver] mais informações; do relacionamento, da dificuldade de relacionamento com as pessoas... Então, eu acho que seria bom que toda pessoa – se pudesse – fizesse uma terapia; que, independente dela ter tido um caso de depressão, eu acho que ajuda bastante a se conhecer, principalmente, a se conhecer.

E, quando lhe pergunto especificamente para que serve, Cláudia responde que a terapia serve “pra pessoa se conhecer; pra lidar melhor com as questões e pressões do dia-a-dia. [...] Se agente for analisar, o número de pessoas procurando terapia é cada vez maior. Em função, eu acredito, do que acontece no mundo”.

Denise faz coro aos demais, quando afirma (já transcrito acima), que “eu estou aprendendo a me conhecer melhor”. Novamente, quando lhe pergunto especificamente, ela afirma que terapia serve “pro autoconhecimento da gente, e crescimento, enquanto indivíduo, enquanto pessoa”. Com isto, Denise introduz uma nova e importante dimensão: o *crescimento pessoal*.

Eduardo também concorda que, hoje, fazer terapia é uma necessidade maior do que em outros tempos, especialmente diante da aceleração do tempo. Ele aponta o sentido de “adaptação” às exigências do mundo atual, e o sentido profilático, de preparação para enfrentar os riscos inerentes a este mundo.

Eu acho que, hoje em dia, terapia é uma profissão, até em massa. Ela é nova. Também surgiu em razão da necessidade, da demanda. Mas [...] antigamente um século demorava 200 anos, hoje em dia um século passa em dez anos. Então, claro que hoje em dia há uma necessidade muito maior, porque hoje é uma coisa, daqui a cinco anos o mundo é outro, totalmente

diferente. As pessoas também têm que mudar, tem que evoluir, têm que se adaptar, têm que procurar dentro dessa loucura uma forma de sobreviver, tanto no trabalho quanto nas relações pessoais. O divórcio [por exemplo] é uma coisa nova no Brasil; antigamente não existia, [passou a existir] nos últimos 20 anos. [...] É porque antigamente o modelo parecia mais aquele: você vai trabalhar, você vai casar, você vai ter filho. Isso era uma coisa mais ou menos estável, mais tranqüila, e hoje em dia a vida, lá aos 60 anos, pode dar uma guinada... Veja só, o meu emprego, eu posso perdê-lo amanhã ou depois. Bom, e daí? E daí eu tenho que estar preocupado para isso, eu tenho que estar preocupado em não perdê-lo, eu tenho que estar preocupado em me aperfeiçoar nele e tenho que estar preocupado em, se eu perder, [com] o que vai acontecer... Eu acho que é por aí. A pessoa tem que estar mais preocupada.

Graça segue ampliando o repertório de finalidades, com a idéia de *aumentar a segurança*. Para ela, terapia serve para poder confiar mais em si mesma: “como é que eu digo: te dá uma segurança [a] mais; você acredita mais em você; você fica mais individualista; você fica *mais você*, lógico!” E prossegue afirmando que terapia se faz mais necessária no mundo atual porque...

as pessoas são muito mais estressadas, são muito mais cobradas. [...] O problema da terapia é o valor [...] pela questão que leva muito [tempo], mas eu acho [que] se fosse mais acessível... [...] As pessoas, como tem muita coisa, não param pra falar de si... [A pessoa] corre no trabalho, corre em casa, e aí... A terapia é um momento [em] que você pára e começa a pensar em si. [...] Eu era assim; eu até falava: “*se eu paro eu penso, se eu penso eu choro*”. É melhor não parar!” E aqui você pára, mas você tem o apoio do seu terapeuta.

“Se eu paro eu penso!” ou “se eu paro, eu caio num vazio interior, me desintegro, enlouqueço...” Na terapia, Graça pode parar para pensar sem tanto medo de enlouquecer (como seus irmãos). A terapia, assim, serve também para *ajudar a pensar*, idéia presente igualmente nas reflexões de Lúcia, que associa o autoconhecimento à possibilidade de “parar pra pensar” como objetivo principal da terapia. Aproveito também para lhe propor que pense sobre o papel na terapia na sociedade contemporânea, o que lhe dá ensejo de refletir sobre a condição feminina.

Pois é! Eu acho que serve, exatamente, pra eu saber mais de mim. Porque eu levei uma vida assim, como aquela música: “deixa a vida me levar, vida leva eu...” E muito sem parar pra pensar. Eu acho que agora é uma idade que todo mundo, normalmente, pára pra pensar. Eu tive a felicidade de poder ter, te ter como uma pessoa que me ajuda.

Não ter parado pra pensar antes, tem a ver com a sua personalidade, o seu jeito, ou tem a ver com a sociedade atual, com o mundo atual? Será que hoje as pessoas têm menos tempo pra pensar, pra parar pra pensar, e por isso precisam de mais terapia?

Eu, antes, não parava pra pensar porque eu não tinha tempo, eu tinha outras obrigações. [...] Casa, comida, limpeza, então, eu não tinha uma vida minha. Eu tinha aquela vida, voltada para aquelas pessoas. Eu tinha que ser a melhor, pra poder ensinar isso a eles. Se eu tivesse tido desde o início... talvez eu tivesse feito a coisa da maneira certa. E eu fiz assim, rolando, eu fui sem saber, batendo com a cara na parede, fui aprendendo...

O fato de você ter trabalhado fora, além de ser mãe, dona de casa, tornou mais difícil ter parado pra pensar antes?

Também. Foi bem mais difícil, porque a mulher, não tem só o horário de trabalho. Ela tem a casa, ela tem o marido, ela tem os filhos, tem as compras, ela tem tudo, né? E tu não paras pra pensar em ti.

As idéias de prevenção e de autoconhecimento se repetem na fala de Heloísa, associadas à de *reflexão*:

Ah, eu acho [que a terapia] é pra ficar imune a essas influências, ou filtrar essas influências de uma forma mais... “Imune” eu acho errado a gente falar, mas filtrar, de uma forma que isso te acrescente, e *acrescente aos outros através de você*. Então, saber filtrar isso, a gente só sabe se conhecendo, sabendo pra onde quer ir, o que quer na vida...

Serve pra ter um espaço de reflexão, é isso?

De reflexão sobre, afinal, o que que você quer? Afinal o que você é? Você vai viver reproduzindo coisas e vai passar pela vida sem deixar uma marca, ou você vai ser você inteiro, e vai sofrer, é claro, mas vai ter a sensação de que acrescentou pra sua vida, acrescentou alguma coisa?

Quando pergunto a Fernando se encontrou na terapia o que estava buscando, sua resposta foi positiva e imediata, introduzindo aquele que considero o elemento mais importante, e que conduz à conclusão deste trabalho: a *aceitação*.

Sim! Aquilo que eu considero como principal: a *aceitação*. [...] A aceitação de que o ser humano é um projeto em evolução, sujeito a desequilíbrios, sujeito a perdas e danos. E que nem sempre você vai dormir bem. Tem dia que passa a noite inteira acordado, doido, procurando o que está acontecendo.

O título provisório, e possivelmente definitivo, da minha tese é uma pergunta: “pra que terapia?”. Pra que terapia, Fernando?

Aceitar-se. [...] Ou seja, aceitar [...] as mazelas da vida. Eu não aceitava, não aceitava fraquejar. Eu passei a aceitar as minhas fraquezas. Eu achava que eu não tinha fraqueza, que era um cara pronto, formado pra ir até o último dia da minha vida. E eu comecei a perceber que até o último dia da minha vida eu vou ter que estar melhorando. Aprendo cada dia a lidar com as mazelas da vida. Terapia pra mim é aceitar-se.

Há, nas respostas dos participantes desta pesquisa, dois componentes indis-sociáveis da experiência psicoterapêutica: o primeiro deles é *cognitivo*, no sentido de refletir e obter um conhecimento novo sobre si mesmo; o segundo é *emocional*, e refere-se às vivências que ocorrem na relação com o terapeuta – o que, em psicanálise, chama-se “transferência” –, tanto no sentido de repetição de experiências passadas, quanto de construção de uma nova matriz de segurança ontológica, de um núcleo básico de confiança.

A terapia tem, para meus entrevistados, portanto, uma série de significados complementares: o autoconhecimento, o espaço para refletir, a busca de aceitação, a adaptação às demandas do meio, o apoio, o crescimento pessoal...

8.3.1. UMA PERGUNTA COM MUITAS RESPOSTAS

A natureza deste capítulo propõe que os depoimentos acima sejam comentados com uma atenção especial. As motivações – e estarei falando aqui apenas daquelas *conscientes* – para se manter em terapia são múltiplas, variadas e sobrepostas. Assim, tentarei, na medida do possível, sistematizá-las a seguir.

Terapia é para...

1. *...se conhecer melhor*

O autoconhecimento, como motor primeiro da busca de ajuda psicoterápica, esteve presente em praticamente todas as respostas, como não é de se estranhar. Conhecer-se a si mesmo, ou a si mesma, é ter maior controle sobre a própria narrativa do *self*; é superar as “condicionantes históricas” (pessoais); é poder fazer opções diante da saturação social e das múltiplas possibilidades que ela traz para o sujeito contemporâneo; é fundamental para realizar mudanças; é a base para a independização...

A terapia ajuda a descobrir os próprios entraves, aquilo que está na raiz das dificuldades atuais; aquilo que impede a mudança; o que limita a tomada de decisões; a terapia é para se descobrir “uma pessoa”!

O autoconhecimento é o projeto central da modernidade, fundamental para a construção de um sujeito com um grau necessário de independência e autarquia, e de responsabilidade pessoal sobre o próprio destino. Um projeto que continua sendo um desafio para as gerações presentes.

2. *...fazer mudanças*

Mudar, além de difícil, gera uma enorme angústia. Todos conhecemos bem o medo do desconhecido. “Tornar-se uma pessoa” é igualmente fonte de temor, quando se acredita que

aqueles que nos rodeiam não possam suportá-lo. Neste sentido, a terapia é também um “ato de coragem”.

Tornar-se uma pessoa não significa vir a ser um “egoísta” ou, muito menos, “um narcisista”... É necessário individualizar-se (o que não quer dizer se tornar “individualista”, mas apenas tornar-se um “indivíduo”). O processo de desenvolvimento de todas as pessoas culmina com a individualização plena e, em muitos casos, por vicissitudes que lhe são particulares, esse processo não é cumprido com sucesso.

É disso que se trata uma terapia: é para se modificar, é para o “crescimento pessoal”. Além disso, ao se conhecer melhor, a pessoa “acrescenta a si mesma, e acrescenta aos outros...”

Já vimos como Osorio (1996) valoriza a noção de mudança como um elemento central para o paradigma científico. Ele descreve uma longa seqüência de objetivos (de mudanças) que o processo psicanalítico teria tido, a partir da influência de sucessivos autores (e podemos transpô-la para o âmbito maior das psicoterapias de orientação analítica):

a superação das fixações libidinais, a reestruturação do caráter, as modificações adaptativas do ego, a elaboração através dos mecanismos reparativos das culpas pelos danos causados aos objetos internos, a consolidação do sentimento de identidade, a resolução do processo de separação-indivuação, o amadurecimento do *self* pela dissolução dos resíduos narcísicos patológicos, e assim por diante.⁸

As mudanças ocupam igualmente um lugar de importância nas concepções de Fiorini (1978) que, por sua vez, ocupa um lugar de grande importância nos meus próprios esquemas referenciais. Ele chama a atenção para o fato de que Marx e Freud “têm acentuado parentesco” no sentido da valoração “da tomada de consciência, da reflexão crítica, como fator de mudança” (p. 145).

Este autor menciona um repertório de efeitos e dinamismos de mudança, entre os quais: (a) modificações no nível dos *sintomas*, com sua supressão ou alívio; (b) variações correlatas

⁸ Ao leitor não versado peço que me perdoe por esta breve incursão nos meandros tortuosos das disputas teóricas do campo psicanalítico. Ela se justifica, inclusive, para deixar claro por que não seguirei muito adiante nesse caminho.

no emprego do *repertório defensivo* (referindo-se aqui aos mecanismos de defesa do ego); (c) conquista de um maior ajustamento e gratificação nas *relações interpessoais*; (d) aquisição de uma *auto-estima* mais realista, vinculada a uma maior compreensão de suas dificuldades e possibilidades, e à emergência de uma *relação do sujeito consigo mesmo*; (e) modificações no comportamento dos *outros*; (f) maior eficiência em outras tarefas adaptativas, produtividade, criatividade, recreação, planificação...; e (g) ampliação da *consciência* de possibilidades e entraves pessoais (Fiorini, 1978, p. 144 e 145).

Vários destes objetivos – que são sobrepostos e interconectados – estão contemplados neste e nos demais itens que venho relacionando. Por exemplo já se falou de provocar mudanças também nos outros (letra “e”), e a seguir se fala de reflexão, que inclui a idéia de uma relação do sujeito consigo mesmo (letra “d”).

3. ...poder refletir

Retomamos aqui o tema da reflexividade moderna, associado ao da reflexividade terapêutica. O processo terapêutico permite “parar pra pensar”, num mundo em que o tempo está acelerado, em que tudo ocorre a uma velocidade vertiginosa, em que tudo é muito volátil...

Re-fletir é, como a etimologia da palavra sugere, “dobrar-se sobre si mesmo”, perguntar-se, auscultar-se, manter um diálogo interior (um diálogo que muitas vezes se iniciou na sessão anterior, e que pede por continuação...) que nunca mais vai cessar, mesmo quando já não se esteja mais “em terapia”.

4. ...ajudar a pensar

Dizer que a terapia ajuda a pensar não é o mesmo que dizer que ela serve para refletir, embora os sentidos sejam próximos... Ajudar a pensar tem muito mais o significado da aquisição de uma capacidade de dar nome aos sentimentos (o que pressupõe poder conscientizá-los).

Peter Sifneos (1989), um psicanalista que formulou uma das técnicas de psicoterapia dinâmica breve, cunhou o termo *alexitimia*, cujo significado é importante neste contexto. Alexitimia significa, etimologicamente (a partir de seus étimos gregos), a incapacidade (*a*) de colocar em palavras (*lexikón*) os sentimentos (*thymos*). Numa recente publicação que tem a alexitimia como assunto de capa, Berthoz (2004) a descreve como uma falta de mentalização das emoções, relacionando-a com o papel fundamental dos pais na evolução da capacidade de associar as sensações corporais aos estados de espírito, nas fases mais primitivas do desenvolvimento infantil.

Por meio de palavras, a mãe guia a criança no caminho da mentalização. Ela lhe pergunta: “Você está com fome?”, “Está triste?”, e essas questões de certo modo canalizam as sensações físicas, colocando-lhes etiquetas que servirão para identificá-las e serem comunicadas (Berthoz, 2004, p. 56).

Aprender a tornar os sentimentos conscientes, e ser capaz de dar-lhes nomes, de traduzi-los em palavras é, portanto, uma capacidade que a criança adquire a partir do contato empático com a mãe (ou cuidador primário). Quando isso não acontece, ela fica com sérias dificuldades de fazê-lo, sendo esta uma fonte de sofrimento psíquico. Assim, “ajudar a pensar” tem o sentido básico de ajudar a pensar os sentimentos; ajudar a percebê-los, a nomeá-los e ajudar a elaborá-los de tal forma que não sejam empecilhos ao crescimento pessoal.

5. ...se adequar

Adequar-se *não* significa tornar-se um membro acrítico da sociedade, e muito menos um *false-self*. O termo tem, aqui, o sentido positivo de “adaptação”, aquele que Fiorini (1978) descreve no item “c”, e aquele a que Osorio (1996) se refere quando fala em “modificações adaptativas do ego”. Adequar-se é também “estar preparado para as exigências e os riscos do mundo atual”.

6. ...ter segurança

É importante a segurança de “ter o médico por perto”, mas, muito mais que isto, a segurança de poder “parar pra pensar” sem tanto medo de se desintegrar, de cair no vazio, de não conseguir parar de chorar nunca mais... Ter a segurança de que nos falam Winnicott e Erikson, no sentido de “confiança básica”, aquela que o infante necessita para poder afastar-se gradualmente dos cuidadores primários, sabendo que “eles estarão ali”.

A experiência de confiar no terapeuta tem um profundo sentido reparador, uma vez que reedita as experiências infantis, quer seja para reforçá-las, quer seja para corrigi-las. A este respeito, é importante que se retorne ao depoimento de Bruno:

Confiança! Eu acho que uma palavra chave pro bom psicoterapeuta. É confiança, sabe? É muito fácil eu ter confiança em alguém quando eu estou f... Eu estou com síndrome de pânico, eu entrei aqui apavorado, então é muito fácil eu estabelecer uma confiança, é muito fácil a pessoa estabelecer uma confiança com uma moça que lê cartas. [...] Mas a confiança, ao longo do tempo, essa confiança que você busca depois de ter passado a crise... [...] Eu tinha confiança em você, por isso que eu voltava aqui sempre, mas eu não estava tendo confiança na terapia. [...] A partir do momento que a pessoa procura uma terapia dessas [...] você só estabelece a confiança porque sabe que o Ercy, ou outro terapeuta, vai te aceitar.

Vai ter tolerância ou...

É uma neutralidade em relação ao que você é, entendeu? Quer dizer, eu sei que você não vai questionar o que eu sou. Eu posso falar: Ercy, eu gosto mesmo de fazer uma loucura, assim... Eu só estabeleço confiança a partir do momento que eu sei que o terapeuta, a figura do terapeuta vai ser neutra. Neutra moralmente, sabe? Quer dizer, eu sei que o que eu falar aqui você *não vai julgar como certo ou errado*, apenas como [...] uma característica minha.

A confiança está, portanto, inextricavelmente ligada ao sentimento de ser aceito.

7. ...se aceitar

A terapia serve “pra gente se aceitar”, e para se aceitar é preciso a aceitação do outro. Aceitar-se como um “projeto em evolução, sujeito a desequilíbrios, a perdas e danos”. Aceitar “as mazelas da vida”; aceitar “fraquejar”...

8. ...ser reconhecido (obter o reconhecimento de um “outro significativo”)

Reconhecer é olhar o outro com respeito e aceitação para com suas limitações e suas capacidades; é olhar o outro em sua *diversidade* tanto quanto na sua *universalidade*, o que significa dizer “em sua dignidade humana intrínseca”.

Reconhecer-se é *se conhecer de novo!*

8.4. SOBRE O RECONHECIMENTO

8.4.1. AS POLÍTICAS DO RECONHECIMENTO

O filósofo e historiador canadense Charles Taylor e o sociólogo alemão Axel Honneth podem ser considerados herdeiros do ponto de vista hegeliano sobre o caráter intersubjetivo das relações de reconhecimento social (Souza, 2000).

Taylor (1993) discute a política do reconhecimento em duas vertentes: o reconhecimento *individual* e o reconhecimento *dos povos*, dos grupos sociais, das minorias. Ele aponta os nexos importantes entre o reconhecimento e a identidade, e afirma que “o reconhecimento devido [às pessoas e aos povos] não só é uma cortesia aos demais: *é uma necessidade humana vital*” (p. 45, grifos meus). Se nas sociedades pré-modernas era o

conceito de “honra” – devida a poucos, pois relacionada à desigualdade – que garantia o reconhecimento, na sociedade democrática somente se pode aceitar o conceito de “dignidade”, em sua universalidade intrínseca: a *dignidade humana*.

Segundo Taylor (1992), Rousseau foi o primeiro pensador a entender a questão moral em termos de “uma voz interior”, que a pessoa deve aprender a ouvir através de um autêntico contato *consigo mesmo*. Ele teria ido adiante dos discursos estóico e cristão, para recomendar a total superação da nossa preocupação com a opinião alheia. Esta idéia teria tomado um caminho independente na obra de Johann Gottlob Herder, que, traduzindo o espírito romântico da era moderna, propõe o entendimento de que a verdadeira autenticidade deve ser encontrada na introspecção, e *não pode derivar-se da sociedade, mas gerar-se internamente*.

O tema do reconhecimento tem em Hegel a sua primeira importante formulação. Como afirma Honneth (1995), Hegel projeta no processo *intersubjetivo* de reconhecimento mútuo as relações éticas sociais. O reconhecimento mútuo garante o acordo complementar necessário ao contrato social, e as bases para o progresso individual e coletivo: na medida em que o sujeito sabe-se reconhecido por outro sujeito em relação às suas habilidades e qualidades e, portanto, se reconcilia com o outro, o sujeito também passa a reconhecer sua identidade distintiva, com o que se opõe ao outro como algo particular. É nesta espiral dialética que reconhecimento e luta se determinam mutuamente. Na filosofia hegeliana, abraçada por Honneth, a construção da vida ética é concebida como a interpenetração da socialização e da individuação, de tal sorte que a coerência orgânica da sociedade se baseia no reconhecimento intersubjetivo da particularidade dos indivíduos.

Honneth (1995) discute também o reconhecimento à luz das contribuições de George Mead e de Donald Winnicott, cujas obras já foram mencionadas neste trabalho. O primeiro introduziu uma noção de indivíduo que rompe com a concepção monológica até então vigente – de uma pessoa em contínuo solilóquio interior –, mostrando que a nossa mente, que a vida humana, tem um caráter fundamentalmente *dialógico*; que nos constituímos em permanente diálogo com os “outros significantes”. Por outro lado, Honneth (1995) recorre a Winnicott com o intuito de integrar a categoria do reconhecimento numa teoria sociológica sistemática, na qual dá espaço para elementos afetivos da ação social. Ele define três fases da luta por reconhecimento:

(1) A demanda por *amor*, que confirma a existência dos sentimentos e necessidades do indivíduo, criando as bases da *auto-confiança* [*self-confidence*]. Esta demanda é aquela que se realiza no campo das relações afetivas, cuja matriz é a relação entre mãe e seu bebê.

(2) A demanda por *direitos*, através dos quais a pessoa reconhece outros como seres humanos independentes, com direitos iguais aos seus, criando as bases para o *respeito próprio* [*self-respect*]. Esta corresponde às relações jurídicas que permitem coordenar ações individuais por sobre os contextos emotivos particulares, de afeição ou simpatia pessoais.

(3) A demanda por *reconhecimento* como uma pessoa única, base da *auto-estima* [*self-esteem*] e de uma vida social tolerante. É nesta esfera que ocorre a valoração social do indivíduo. Enquanto na dimensão jurídica ocorre o reconhecimento de sua universalidade, aqui ocorre o reconhecimento de sua particularidade, associada a aquisição de méritos por determinadas formas de desempenho e de realização pessoal.⁹

Taylor (1993) afirma que a história da idéia de reconhecimento encontra-se, no atual momento, na aceitação universal de sua importância, tanto no nível íntimo como no plano social: no primeiro, o reconhecimento tem relevância maior nas relações afetivas, porque são cruciais para a geração da identidade pessoal; no plano social, delineiam-se duas vertentes políticas na contemporaneidade: (1) a *política da dignidade igualitária*, que se baseia na idéia de que “todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito”, e reforça as capacidades que são compartilhadas por todos os seres humanos, ou seja, um *potencial humano universal*; e (2) a *política da diferença*, que se fundamenta também num potencial universal, “o potencial de moldar e definir nossa própria identidade, como indivíduos e como cultura” (Taylor, 1992, p. 65 e seguintes).

Assim, esses dois modos de política que compartilham o conceito básico de igualdade de respeito entram em conflito. Para um, o princípio de respeito igualitário exige que tratemos as pessoas de uma forma cega à diferença. A intuição fundamental de que os seres humanos merecem este respeito centra-se no que é igual a todos. Para o outro, temos de reconhecer e fomentar a particularidade. A crítica que o primeiro faz ao segundo é, justamente, que viola o

⁹ A partir do final do século XX, as lutas por reconhecimento estiveram na raiz de conflitos nacionalistas, étnicos, raciais, de identidade de gênero e sexuais. Não obstante as desigualdades econômicas não deixaram de ser um problema. As lutas por reconhecimento e por redistribuição caminham quase sempre juntas, ainda que suas

princípio da não discriminação. A crítica que o segundo faz ao primeiro é que nega a identidade quando constringe as pessoas para introduzi-las num molde homogêneo que não lhes é próprio (Taylor, 1993, p. 67).

Foge ao escopo deste trabalho que adentremos demasiado nesta discussão. No plano político ela se traduz no embate entre *liberais* (partidários da política da dignidade igualitária) e *comunitaristas* (partidários da política da diferença). Grosso modo, os primeiros acreditam que basta que a sociedade proporcione “iguais condições” para que cada indivíduo e cada grupo social se desenvolva de acordo com suas próprias capacidades. Os comunitaristas, ao contrário, propõem políticas diferenciadas que compensem determinados grupos ou camadas sociais que estejam numa situação historicamente determinada de menor vantagem (como, por exemplo, as políticas de quotas para negros nas universidades).

Souza (2000) considera Taylor e Honneth como representantes de uma corrente que se localiza a meio caminho entre liberais e comunitaristas. O mesmo dizem Costa e Werle (1997) a respeito de Jürgen Habermas, que propõe como solução para esse embate uma “inclusão sensível às diferenças”. Nesta perspectiva política as pessoas só podem ser protegidas *juntamente* com os contextos nos quais ocorre a construção de suas identidades, juntamente com o acesso às redes sociais e às formas culturais que lhes são específicas (Habermas, 1996, citado por Costa & Werle, 1997).

O que é fundamental e comum a liberais e comunitaristas, a universalistas e multiculturalistas, é a importância do *reconhecimento da dignidade humana como um fundamento civilizatório e como base da democracia*. Portanto, como propõe Ciurana (1999), a solução desse dilema requer que se ultrapasse a idéia de uma universalidade *monológica* em favor de uma universalidade *democrática, dialógica e pluralista*. Um universalismo que não se esqueça que todos os homens e mulheres partilham do mesmo genoma *humano*, nem tampouco que faz parte da herança nele contida a diversidade na qual se manifesta a condição humana. A história da humanidade deve ser entendida como uma “evolução complexizadora” em direção à unidade na diversidade, tanto em nível dos indivíduos como dos povos.¹⁰

dinâmicas possam ser distintas e, em alguns casos, até contraditórias (Fraser e cols., 1998, citada por Souza, 2000).

¹⁰ Leis (2000a) chama a atenção para o fato de que a emergência da técnica moderna gera a necessidade de uma nova *ética* para cuidar da natureza, assim como a emergência da globalização exige uma nova *política* para cuidar os direitos humanos. Leis fala da necessidade de que se estabeleçam outros fundamentos para a

É nesse sentido que Ciurana faz a distinção entre *indivíduo* e *indivíduo individualista*, sendo o primeiro a herdeiro do Iluminismo, aquele responsável e livre para a participação na criação do social; e o segundo a expressão típica da indiferença democrática. Esta diferença já foi antecipada na distinção feita entre tornar-se indivíduo e tornar-se individualista, e ajuda a vislumbrar os esmaecidos limites entre o sujeito que desenvolveu um saudável grau de autonomia e o narcisista.

Outro importante pensador do tema do reconhecimento na atualidade é o crítico e ensaísta búlgaro, radicado na França, Tzvetan Todorov (1996), que faz uma apreciação do papel Jean-Jacques Rousseau na história do conceito da identidade *individualizada* – que se consubstancia a partir da Revolução Francesa – diferente daquela de Taylor. Todorov reputa Rousseau como o primeiro formulador de uma concepção de homem como um ser que tem necessidade dos outros. Rousseau formulou as noções de “amor de si” (com conotação positiva, de instinto de conservação) e de “amor próprio” (com conotação negativa, de superioridade aos demais), e acrescentou a elas um terceiro sentimento, intermediário, que é a “idéia de consideração”. Além disto,

a sociabilidade não é um acaso nem uma contingência: é a própria definição da condição humana. Compreende-se agora o tom solene que Rousseau escolheu no *Ensaio sobre a origem das línguas*: “Aquele que pretendeu que o homem fosse sociável tocou com o dedo o eixo do globo e inclinou-o sobre o eixo do universo. Com este leve movimento vejo mudar a face da terra e decidir a vocação do gênero humano.” Mas essa vocação significa que temos uma necessidade imperiosa dos outros, não para satisfazer nossa vaidade, mas porque, marcados pela incompletude original, devemos-lhes nossa própria existência (Todorov, 1996, p. 26).

Todorov (1996) revisa a história da concepção moderna do homem e da mulher como sujeitos moralmente autônomos, que devem buscar dentro de si as respostas para os dilemas cotidianos, assim como as fontes amor-próprio. Essas *tradições associadas* têm em Montaigne um de seus primeiros porta-vozes, na medida que exorta seus contemporâneos a fazer “com que nosso contentamento dependa de nós mesmos”, obtendo o poder de viver conscientemente e, assim, “viver à vontade”. Pascal faz coro, criticando os seus

universalidade dos direitos humanos, que já não estejam baseados apenas nas garantias fornecidas pelo estado-nação, herdadas do Iluminismo, mas em instâncias transnacionais.

contemporâneos porque “não nos contentamos com a vida que temos em nós e em nosso ser...”. La Rochefoucauld vê todos os bons sentimentos como nada mais que máscara e disfarce, já que “não podemos amar nada que não se relacione a nós mesmos... É somente o interesse que gera nossa amizade”. E, segundo Kant, o antagonismo fundamental reside na “insociável sociabilidade” do ser humano: ele quer “dirigir tudo apenas segundo seu ponto de vista; por conseguinte, espera resistências de todos os lados, da mesma forma como sabe estar propenso, por sua vez, a resistir aos outros”, de tal sorte que, do ponto de vista do indivíduo, os outros não passam de rivais ou obstáculos a sua própria ascensão (Todorov, 1996, p. 13-21).

Todorov vê no edifício psicanalítico muitas pedras recolhidas dessa tradição moderna de pensar o indivíduo como “naturalmente” egoísta e anti-social, reverberando as idéias de La Rochefoucauld e Kant, de tal sorte que, desde esse ponto de vista, “o homem é egoísta e profundamente solitário, pensa apenas na satisfação de seus desejos, é a vida em sociedade que lhe ensina o altruísmo e a generosidade: estes são um ideal, não uma realidade” (Todorov, 1996, p. 40). De fato, na teoria freudiana da cultura, há um permanente conflito entre civilização e barbárie. Freud (1971), em *O mal-estar na civilização*, expressa com clareza esse ponto de vista:

Homo hominis lupus: quem teria coragem, diante de todos os ensinamentos da vida e da história, de negar esse adágio? [...] Quando as forças morais que se opunham a suas manifestações [as da agressividade] e até então as inibiam são postas fora de ação, a agressividade manifesta-se também de modo espontâneo, desmarcara no homem o animal selvagem que perde então todo o respeito por sua própria espécie” (Freud, 1971, citado em Todorov, 1996, p. 41).

Todorov (1996) dedica-se em seu livro, *A vida em comum*, a afirmar a idéia de que nada podemos usufruir sozinhos, pois, “se nego o valor ao outro, dominá-lo não traz prazer. É por isso que a negação radical dos outros nos anula a soberania em vez de reforçá-la: esse é o paradoxo que Hegel se comprazia em explorar” (p. 50).

8.4.2. UMA SOCIOBIOLOGIA DO RECONHECIMENTO

Robert Wright (1995), numa consistente reportagem de capa da revista *Time*, argumenta extensivamente contra o pressuposto freudiano acima transcrito, com base na psicologia evolucionista (neo-darwiniana): após desenhar o dramático quadro de uma sociedade norte-americana na qual os índices de depressão sobem em escalada, e onde o suicídio é a terceira principal causa de morte entre adultos jovens, Wright afirma que, ao contrário do que poderia pensar Freud, mais do que a repressão das forças agressivas, a civilização vem reprimindo, sim, “o lado mais gentil da natureza humana”.

Porque a cooperação social aumenta as chances de sobrevivência, a seleção natural imbuiu nossas mentes com uma infra-estrutura de amizade, incluindo afeição, gratidão e honestidade. (Em termos técnicos, esta é a maquinaria para o “altruísmo recíproco”.) E o fato de que a reprodução carrega nossos genes para a posteridade conta para a existência da imensa alegria do amor parental”. Ainda assim, há sempre um outro lado. As pessoas têm inimigos – rivais sociais – assim como amigos, sentem-se ressentidas assim como agradecidas, sentem-se nervosamente suspeitosas assim como confiantes. Seus filhos, sendo condutos genéticos, podem fazê-las extraordinariamente orgulhosas, mas também excepcionalmente desapontadas, bravas ou ansiosas. As pessoas sentem a comoção da vitória mas também a agonia da derrota, para não mencionar a excitação da competição. De acordo com a psicologia evolucionista, tais sentimentos desagradáveis estão conosco hoje porque eles ajudaram nossos ancestrais a passar genes para as próximas gerações. A ansiedade os conduziu a manter as crianças fora de perigo, ou a acrescentar estoques de comida mesmo quando já havia bastante. Tristeza e desânimo – diz-se que depois de uma grande derrota – conduzem a alma a uma reflexão que pode vir a desencorajar a repetição do comportamento que conduziu à derrota. (“Talvez flertar com mulheres de homens maiores do que eu possa não ser uma boa idéia.”) A utilidade passada dos sentimentos desagradáveis é a razão porque a infelicidade periódica é a condição natural, encontrada em toda cultura, da qual é impossível se escapar (Wright, 1995, p.35, grifos meus).

Quer se goste ou não da “psicologia evolucionista”, não há como não gostar dessa narrativa, que coloca a solidariedade social no centro da “natureza humana”. Natureza que, por sua vez, é a de “ser cultural” e, nesta condição, um ser fundamentalmente cooperativo. O que *não é* “natural”, diz Wright, é enlouquecer, é a tristeza evoluir até a depressão debilitante, a ansiedade crescente e paralisante das sociedades modernas. As pressões civilizatórias, paradoxalmente, seriam aquelas que levam às implicações “mais irônicas” da psicologia evolucionista. Prossegue o autor:

Muitos impulsos, criados pela seleção natural dos imperativos impiedosos do auto-interesse, não são egoístas de nenhuma forma direta. *Amor, piedade, generosidade, remorso, afeição amistosa e confiança duradoura, por exemplo, são partes de nossa herança genética. E, estranhamente, alguns dos impulsos daí derivados são frustrados pela estrutura da sociedade moderna, pelo menos os mais óbvios impulsos “animais”. O problema da vida moderna é, de forma crescente, menos o de sermos “supersocializados” e mais o de sermos “subsociaizados” – ou, que muito pouco de nosso contato “social” é social no sentido natural, íntimo da palavra. (Wright, 1995, p.37, grifos meus).*

Esses pontos de vista podem acrescentar um elemento a mais ao debate que se trava entre Todorov (1996) e Charles Taylor (1997), em torno da afirmação deste último de que é sobre as opções morais que, basicamente, se constrói a identidade. Para Todorov, é necessário distinguir as opções morais das disposições psicológicas. “Não devemos ver na sociabilidade nem uma qualidade a cultivar nem um vício a extirpar, ou tampouco reduzi-la à generosidade ou à vaidade”. O comportamento altruísta é, sim, preferível do ponto de vista moral, mas isso não é o mesmo que dizer que é “desinteressado”. Portanto, em termos de valor descritivo, para a psicologia a distinção entre “egoísmo” e “altruísmo” seria próximo a zero. Uma atitude cooperativa e solidária é moralmente preferível ao seu oposto, e a autonomia de cada indivíduo é um valor; “mas a sociabilidade humana, uma vez mais, simplesmente não tem oposto” (Todorov, 1996, p. 161).

8.4.3. O VÍNCULO DO RECONHECIMENTO

O reconhecimento, do ponto de vista de sua importância para a constituição do sujeito, já foi abordado nos capítulos 2 e 5 tal como aparece nas obras de James, Mead, Freud, Kohut, Winnicott e Erikson. Acima falamos dele do ponto de vista da filosofia do direito e da sociologia. Falta, portanto, que seja compreendido também do ponto de vista da relação terapêutica.

David Zimmerman (1994), em seu esforço muito bem sucedido de tornar claros e sistemáticos os fundamentos da teoria e da prática psicanalíticas, cita quatro tipos de vínculos entre o paciente e o analista: de *amor*, de *ódio*, de *conhecimento*, e de *reconhecimento*. Os três primeiros foram propostos originalmente por Bion (e não serão descritos aqui), aos quais Zimmerman acrescenta este quarto, que é o que mais nos interessa.

O autor emprega o termo *reconhecer* com quatro significados psicanalíticos: (1) o reconhecimento de si próprio, de vivências passadas que já foram conhecidas do paciente; (2) reconhecimento *do* outro, como alguém diferente; (3) ser reconhecido *ao* outro, no sentido de gratidão; e (4) ser reconhecido *pelo* outro. Embora os quatro significados façam parte do processo terapêutico, é este último que caracteriza o “vínculo do reconhecimento”.

Zimmerman (1994) comenta as vicissitudes do *self* relacionadas à falta e à busca por reconhecimento: a construção de um *falso-self* e a sujeição de uma pessoa a outra, em troca de amor. A falta de reconhecimento por parte dos grupos sociais (família, escola, amigos, etc.) pode também levar o indivíduo a protestar, especialmente com atitudes anti-sociais ou sintomas “hiperbólicos” (drogadição, conduta agressiva e de provocação de riscos, etc.).

Na relação terapêutica, o paciente pode reviver a falta de um “olhar reconhecedor” da mãe, que se manifesta na ansiedade de separação do terapeuta. Outra expressão transferencial desta falta (ou *déficit*, para repetir uma expressão já utilizada) está na apresentação pelo cliente de um “*self* grandioso” – que tem como contrapartida a idealização excessiva do terapeuta – que deve ser tolerado como parte do processo de construção de um núcleo sadio de auto-estima.

* * *

Já no capítulo quinto Bruno discorreu sobre a necessidade de aceitação pela “sociedade”, pensada como o grupo de trinta ou quarenta pessoas que nos rodeiam... Dando seqüência a esse raciocínio, pergunto-lhe: será que a possibilidade de uma pessoa “se encontrar mais consigo mesma” está na garantia de que ela possa continuar sendo aceita por aqueles que lhe são importantes?

Muito! É difícil você assumir quem você é entrando em conflito com aqueles que você gosta. [...] Talvez eu tenha uma visão de que aqueles que me cercam só me aceitam “assim”, porque eu sou “assado” no dia de semana...¹¹

Mas há um preço, de qualquer forma...

Eu pago! Pra poder ser o Bruno três dias por semana...

Agora, se ninguém aceitasse você, mesmo pagando esse preço, talvez você sucumbisse...

Talvez, talvez. Eu sucumbi, eu estou *aqui*... Esta entrevista, hoje, é uma consequência de uma sucumbida que eu tive ainda em 2000, 2001, não lembro quando é que foi. Esta entrevista, essa busca pra mim, foi em decorrência da sucumbida; [mas] nem toda sucumbida tem que ser traumática como a minha.

É através da aceitação do outro que se obtém a própria aceitação; e é através do reconhecimento do outro que cada um *se reconhece*. Esta idéia é compartilhada por Heloisa, que assim se refere à necessidade de reconhecimento,

de reconhecimento pela sua especificidade... Eu acho que isso está muito voltado à tua origem. E eu, o que mais sinto no mundo de hoje [é que] isso está seriamente comprometido por causa da fragmentação da própria família; [pela falta de] emprego, [por] toda a desgraça que cerca a violência, a falta de acesso à educação, e tal... Então, por isso hoje está muito comprometida a tua identidade. [...] O reconhecimento enquanto cidadão, enquanto alguém daquela localidade. Acho que por isso até que eu estou estudando o multiculturalismo [...]. Não tem como você

desenvolver nenhuma sociedade se você não [...] dá espaço pra diversidade. [...] Acho que a grande reação a essa falta de localização no mundo é isso: é você saber que tem uma origem, que você é diferente, você tem especificidades...

Ouvimos aqui os ecos dos defensores do multiculturalismo, da *política da diferença*, amplamente discutida na filosofia do direito por autores que possivelmente Heloísa conheça de suas próprias leituras.

São outras as vozes que ecoam na fala de Fernando. Ele mostra estar contaminado pela visão moderna do sujeito autônomo e independente, quando afirma querer ser “o grande *eu*... um sucesso pra mim mesmo... estar de bem com a vida, que é o que importa!”. Não nos apressemos a tirar conclusões, entretanto. Esta é uma posição repleta de ambivalências, que traz embutida igualmente uma boa dose de narcisismo saudável, quando se leva em conta sua história de coragem ao romper com os modelos idealizados pelos seus pais e lançar-se, abrindo mão da segurança financeira de que já dispunha, em uma nova carreira, mais afim aos seus interesses e ao que vivenciava como sua vocação.

A mídia te acessa esses modelos identificatórios que *te afastam de alguma forma do teu eu*. [...] A terapia foi fator fundamental pra eu perceber isto [...], que esse distanciamento às vezes se torna perigoso. [...] Eu posso me afastar [do verdadeiro eu], como eu falei, é inevitável determinado nível de afastamento. O que importa é tu monitorares esse afastamento. Hoje eu estou muito mais à vontade... podes ter certeza que boa parte desse meu conforto emocional está associado a eu ser “eu mesmo”. [...] Quero ser um bom profissional! Prefiro ser o grande eu, cara! [...] Eu quero ser um sucesso pra mim, eu não quero ser um sucesso pros outros. [...] Dane-se o resto do mundo, ninguém é melhor do que eu. Porque eu estou de bem com a vida, fundamentalmente é isso que importa...

“Os outros”, neste caso, não são *todos* os outros, ou *qualquer* outro... São alguns dos seus objetos internos, imagos parentais com as quais ele abriu um diálogo profícuo, rompendo com a submissão cega de até então. É claro que ele se importa com o que os outros, inclusive eu, vão pensar. Lembremos de sua preocupação de que eu o considerasse preconceituoso (a

¹¹ Referência ao fato de apresentar-se muito mais informalmente (“assim”) quando está em Florianópolis, usando

propósito da “desonestidade dos pobres”), e do quanto se mostrou incomodado, na sessão que sucedeu a sua entrevista, com a possibilidade de não ter atendido às minhas expectativas.¹² Nessa sessão, Fernando refaz sua descrição de sucesso pessoal: “é um momento novo, de valorização das decisões que tomei nos últimos dois anos; vibro a cada momento por ter dado a virada...”

Diferentemente disso, o sucesso é a *única* razão de ser do indivíduo narcisista. Não só o sucesso, mas a aparência de sucesso, o “aplausos da platéia”. Esse narcisista, de que nos fala Lasch (1984) não é, em minha opinião, o ser humano “comum” da sociedade contemporânea. É a expressão de *uma forma patológica de identidade, para cujo desenvolvimento esta sociedade pode, sim, servir de um contexto propiciatório.*

O narcisismo patológico caracteriza-se pela dependência aos outros, ao reconhecimento e ao sucesso, para a manutenção, a cada momento, do amor próprio. Apesar das fantasias de onipotência, o narcisista depende, mais do que qualquer um, da apreciação contínua dos outros para manter sua auto-estima. Ele necessita permanentemente de “platéia”. Suas defesas, seu temor às frustrações (justificados, pois não pode tolerá-las) faz com que se isole afetivamente, e tal isolamento só contribui para aumentar sua insegurança.

Ao longo deste relatório vimos *principalmente* as manifestações do narcisismo em sua dimensão adaptativa e saudável, do narcisismo sobre o qual se assenta a segurança ontológica de que todos necessitamos (ainda que possa haver igualmente elementos de narcisismo “patológico” nos depoimentos colhidos).

Vivemos numa sociedade marcada pelo enfraquecimento dos laços familiares e de vizinhança, pela crescente solidão dos aglomerados urbanos, pela escalada da competição e da busca por sucesso, pela mercantilização das relações humanas, pela relativização dos valores morais, pelo borramento das identidades culturais, pela aceleração do tempo... Mais do que nunca, o ser humano necessita de espaços de reflexão, de relações de confiança, e de um olhar de reconhecimento que lhe propicie a segurança de que não está só na busca pelo seu próprio caminho. É disso que se trata a terapia.

bermudas, camiseta, chinelos, do que quando está (“assado”) em Londrina, trabalhando.

¹² Manifestações da necessidade de preservar um *self* grandioso, no contexto de uma transferência idealizada, necessários à superação de seus conflitos originais com as figuras parentais.

8.5. TERAPIA & INTERDISCIPLINARIDADE

8.5.1. O FOCO TERAPÊUTICO

Os vários objetivos do processo terapêutico nos colocam diante do problema da organização de diferentes demandas, diferentes situações, diferentes estratégias. Devo muito de minha experiência clínica e de minha compreensão sobre os diversos níveis de atuação no encontro terapêutico a Héctor Fiorini (1978, 1984). No centro dessa compreensão está a idéia de “foco”.

Segundo Fiorini (1978), o termo *foco* apresenta significados imprecisos nos trabalhos técnicos, nos quais se opõem e se justapõem aspectos sintomáticos, interacionais, caracterológicos, próprios da díade paciente-terapeuta, e propriamente técnicos. Essa pluralidade de significados sugere que cada diferente conceito contemple uma fração de uma organização complexa maior. Fiorini se propõe, então, a encontrar uma “ordem unificadora que organize um campo comum diagnóstico e terapêutico” (p. 89).

A focalização dos problemas geralmente ocorre de forma espontânea, e é feita pelo próprio paciente, “guiada pela dominância de uma motivação que hierarquiza tarefas, com vista a resolver certos problemas vividos como prioritários” (Fiorini, 1978, p. 90). Por outro lado, o terapeuta, ao participar da eleição do foco terapêutico, faz com que as associações sigam uma certa intencionalidade que (ao contrário da psicanálise clássica) conduz à compreensão e resolução de núcleos específicos de problemas. Nas psicoterapias, geralmente o foco é dado inicialmente pelo *motivo da consulta*.

Motivo da consulta, conflito central subjacente, situação grupal são aspectos fundamentais de uma *situação* que condensa um conjunto de determinações. Nosso trabalho analítico sobre a situação procurará identificar zonas desse conjunto de determinantes. O essencial é respeitar o caráter de estrutura da situação tal como existe totalizada, na experiência humana, de modo a que todo o trabalho analítico se faça a partir da delimitação dessa totalidade da situação, em toda a sua amplitude. O estudo de diversos componentes da situação deverá ser feito no sentido de destacar “níveis de análises”, entendidos como estratos funcionais enraizados na situação, atualizados e totalizados por esta (Fiorini, 1978, p. 92).¹³

Entre os vários componentes da situação, que constituem os diversos níveis de compreensão, estão relacionados por Fiorini os seguintes:

(a) *Aspectos caracteriológicos do paciente*, que incluem as modalidades defensivas e os dinamismos inconscientes. Tomemos o caso de Lúcia como exemplo: ela apresenta projeções maciças dos objetos internos persecutórios sobre as figuras do ex-marido e dos filhos (e, transferencialmente, também sobre mim); e uma marcada tendência a se colocar numa posição vitimizada;

(b) *aspectos histórico-genéticos individuais e grupais reativados* na situação de crise. No caso de Lúcia encontraremos, em sua infância, o relacionamento insuficiente com uma mãe pouco empática, e os abusos de que foi vítima;

(c) *o momento evolutivo individual e grupal*, aqui incluídas as diversas fases do ciclo vital e a reativação de fases pregressas pela situação de crise. Neste o caso, estamos diante de uma separação conjugal, ocorrida já na fase de “ninho vazio” – os filhos crescidos –, reativando os abandonos reais ou imaginários sofridos na infância;

(d) *determinantes do contexto social mais amplo* (o que em psiquiatria chamamos de “desencadeantes”), que incluem condições econômicas, culturais, de trabalho, de violência, etc. No caso que tomamos como exemplo, entram aqui as vicissitudes financeiras e o relativo isolamento ao qual Lúcia tem de se adaptar.

Para o conceito de *situação* concorrem várias perspectivas teóricas, no sentido da construção de “um modelo adequado capaz de nos aproximar de uma totalização concreta,

¹³ O contexto do qual foi retirada a presente citação não deixa dúvidas de que o autor está se referindo ao trabalho “terapêutico” (lato senso), quando usa o termo “analítico”.

singular e em movimento, do indivíduo ou do grupo em estudo” (Fiorini, 1978, p. 95). Com isto em mente, o *foco* é definido como a “delimitação de uma totalidade concreta”; uma totalidade que alude a uma organização *complexa*, na qual se podem discernir vários níveis análise.¹⁴

Os diferentes níveis de compreensão da situação terapêutica, assim como os tipos de intervenção do terapeuta, tentam dar conta das camadas superpostas e interconectadas de compreensão da condição humana; da apreensão desse objeto *interdisciplinar* por excelência, dessa *totalidade complexa* que é o *self*, no contexto da tarefa terapêutica.

8.5.2. O *SETTING* TERAPÊUTICO

O *setting* terapêutico, também chamado na literatura especializada em língua portuguesa e espanhola de “enquadre”, é o conjunto de condições que definem o espaço da terapia. Trata-se de um “contrato” que regula a relação terapeuta-cliente, determinando os aspectos *físicos*, nos quais se incluem lugar, hora, disposição das poltronas, etc.; *operacionais*, que incluem os combinados sobre honorários, faltas, férias, etc.; e, sobretudo, os aspectos *técnicos e relacionais*, nos quais estão incluídos os papéis sociais na relação, as funções de cada um no encontro, as atitudes básicas que devem ser mantidas por terapeuta e cliente. Em outras palavras, o *setting* organiza e define um tipo de relação interpessoal que não tem paralelo com qualquer outra do cotidiano das pessoas: o vínculo terapêutico é um espaço de encontro – um *lugar*, portanto – único naquilo que o caracteriza genericamente, e ainda mais único na medida que se constitui singularmente, no encontro de cada terapeuta com cada cliente.

Como propõe Zimmerman (1992), valendo-se de contribuições originais de Bion, para o processo terapêutico tenha sucesso é importante que se estabeleçam vínculos entre cliente e terapeuta, que ele classifica em quatro categorias: de amor, de ódio, de conhecimento e de reconhecimento. Para isto, é necessário que o terapeuta tenha não apenas um conjunto de habilidades técnicas, mas sobretudo de atributos, de características pessoais, que o propiciem.

¹⁴ O autor não esconde, neste trabalho, a constante presença do Sartre (1984) de *Questão de método*, que propõe uma “totalização” dos saberes sobre o ser humano. Esta concepção, por sua vez, antecipava a noção de “paradigma da complexidade”, como viria a ser formulada por outro francês, Edgar Morin (1997), trinta anos depois.

A manutenção do *setting* já é, por si só, um elemento imprescindível para o sucesso dessa tarefa. Vivemos num mundo marcado pela aceleração do tempo e encolhimento do espaço, em que influências globais atravessam e modificam as localidades, e no qual as relações humanas sofrem as conseqüências de isolamento afetivo, competitividade e incremento do narcisismo. Assim, mais do que nunca se torna importante dispor de um *espaço de identidade e de reconhecimento*, de um tempo para si, de uma relação significativa e confiável, na qual o indivíduo possa expor-se completamente com confiança de não ser humilhado, retaliado ou sujeitado.

As duas atitudes terapêuticas mais importantes nas terapias orientadas psicanaliticamente, e tradicionalmente mencionadas na literatura, são a *empatia* e a *continência*. A elas acrescento outras duas que tenho incorporado a partir de minha própria experiência clínica, e das incursões no campo da terapia familiar sistêmica e das terapias narrativas pós-modernas: *capacidade de promover a conversação* e *atitude reflexiva*. Elas são complementares e fazem parte de uma “postura filosófica” [*philosophical stance*] do terapeuta, no sentido da manutenção de uma prática dialógica e reflexiva (Anderson, 1997).

1. *Empatia*: como diz a etimologia do termo (do grego *empátheia*), significa a capacidade de colocar-se no lugar do outro, de compreender o seu sofrimento, suas angústias e dúvidas, *sem no entanto confundir-se com o outro*. A empatia é fundamental para o estabelecimento de uma boa aliança terapêutica, ou seja, de um contrato – tacitamente estabelecido – de trabalho entre o terapeuta e o paciente (e/ou familiares) no sentido de buscarem juntos a solução dos problemas. Que o terapeuta mostre-se capaz de entender e tolerar os sentimentos do paciente, é o primeiro passo.

2. *Continência*: este atributo diz respeito à capacidade de *conter*, ou seja, tolerar dentro de si, toda a carga de pensamentos e sentimentos (alguns culturalmente encarados como “negativos”) que o cliente possa expressar durante o atendimento, o que inclui seu choro, sua raiva, suas dúvidas, suas fantasias, seus ataques e boicotes ao tratamento, etc., *sem ser levado a revides e retaliações*. A continência requer também a habilidade de entender a origem desses sentimentos e ajudar o paciente a elaborá-los e expressá-los da melhor forma. Ou seja, o terapeuta deve aprender a lidar com a “contratransferência” (o conjunto de sentimentos suscitados nele pelas reações emocionais do paciente e da família).

3. *Capacidade de promover a conversação*: no contexto das terapias narrativas, o terapeuta é mais visto como um *expert* em conversação, do que em teorias. Não precisamos chegar a tanto, entretanto, todo processo psicoterápico deve ser, por definição, reflexivo e dialógico. Promover a troca de idéias, a expressão de sentimentos, e a construção de narrativas é uma capacidade imprescindível a *todo* terapeuta, o que *não* significa impedir ou desestimular o silêncio – salvo quando associado a uma regressão transferencial indesejável –, necessário à associação de idéias, ao *insight* e à elaboração.

4. *Atitude reflexiva*: a reflexividade, de que tanto se tem falado ao longo deste trabalho, está presente igualmente nas relações terapêuticas e na atitude básica do terapeuta. Além da “postura filosófica” (Anderson, 1998), cabe lembrar o conceito de “postura reflexiva” [*reflexive stance*], de Lynn Hoffman (1992), utilizado para caracterizar uma permanente atitude de auto-observação por parte de terapeuta, ou seja, de auto-reflexividade, no contexto terapêutico. Cecchin, Lane e Ray (1993) propõem uma atitude de “irreverência” do terapeuta, em relação aos seus próprios esquemas explicativos, no sentido de não perder a espontaneidade e criatividade no encontro terapêutico. Ter uma *atitude reflexiva* significa estar permanentemente aberto ao questionamento dos próprios valores e crenças, assim como das próprias hipóteses diagnósticas. O que há de comum nas suas várias formulações é a ruptura com a noção de que as teorias são reflexos especulares de uma realidade dada em si, e de que o terapeuta ocupa o lugar privilegiado desde onde pode “objetivamente” vislumbrar tal realidade.

Um último conjunto de elementos é necessário para completar o delineamento do campo das psicoterapias psicodinâmicas, que constituem o ECRO¹⁵ proposto por Fiorini e por mim adotado em suas linhas mais importantes, sempre levando em conta a adoção de uma atitude *reflexiva* subjacente, quanto à pertinência teórica, técnica e pragmática das intervenções. São os tipos de intervenção verbal do terapeuta (Fiorini, 1978), os quais apenas mencionarei, deixando ao leitor a tarefa de buscar na fonte original a sua descrição detalhada. São elas:

1. *Interrogar* o paciente, pedir-lhe dados precisos, ampliações e aclarações do relato. Explorar em detalhe suas respostas.

2. *Proporcionar informação.*
3. *Confirmar* ou *retificar* os conceitos do paciente sobre sua situação.
4. *Clarificar*, reformular o relato do paciente, de modo a que certos conteúdos e relações do mesmo adquiram maior relevo.
5. *Recapitular*, resumir pontos essenciais surgidos no processo exploratório de cada sessão e do conjunto do tratamento.
6. *Assinalar* relações entre dados, seqüências, constelações significativas, capacidades manifestas e latentes do paciente.
7. *Interpretar* o significado dos comportamentos, motivações e finalidades latentes, em particular os conflituosos.
8. *Sugerir* atitudes determinadas, mudanças a título de experiência.
9. *Indicar* especificamente a realização de certos comportamentos com caráter de prescrição (intervenções diretivas).
10. *Dar enquadramento* à tarefa.
11. *Meta-intervenções*: comentar ou aclarar o significado de haver recorrido a qualquer das intervenções anteriores.
12. *Outras intervenções* (cumprimentar, anunciar interrupções, variações ocasionais nos horários, etc.) (Fiorini, 1978, p. 153 e 154)

Um amplo repertório de intervenções verbais, associado à capacidade de se expressar para-verbalmente e corporalmente, é parte imprescindível dos recursos reflexivos de um terapeuta; de sua capacidade de promover conversações capazes de conduzir a novos *insights* e de promover mudanças.

8.5.3. A INTEGRAÇÃO INTERDISCIPLINAR

¹⁵ ECRO é a sigla para “esquema conceitual e referencial operativo”, conceito proposto por Pichon Rivière (1982).

Fiorini (1984, p. 83-91) retoma os conceitos apresentados acima (seção 8.5.1) em outro trabalho, no qual formula um *enfoque multidimensional do diagnóstico da situação terapêutica*. São os seguintes os diagnósticos a serem feitos (com alguns dos respectivos exemplos, colhidos na “casuística” desta pesquisa), e que servem de guias para as estratégias de tratamento.

(a) *Diagnóstico clínico*: depressão, crises de pânico, ansiedade social...

(b) *Diagnóstico psicopatológico psicodinâmico*: personalidade narcisista, traços histriônicos, sublimação e formação reativa da agressividade...

(c) *Diagnóstico evolutivo*: o estancamento do desenvolvimento pela incapacidade de individuação, os déficits na formação de um núcleo básico de confiança, os conflitos não resolvidos com os pais internalizados...

(d) *Diagnóstico adaptativo e prospectivo*: a capacidade de lidar com situações novas (tais como mudança de emprego ou separação conjugal), os projetos pessoais (como o de se tornar financeiramente independente)...

(e) *Diagnóstico grupal*: as interações entre os dinamismos intrapsíquicos e grupais, como aquela que se dá entre cada pessoa e seus pares nos ambientes de trabalho, e com seus familiares no contexto doméstico...

(f) *Diagnóstico psicossocial*: a inserção nos contextos ideológicos, a identificação (ou falta dela) com as mentalidades corporativas, a inclusão nos grupos religiosos...

(g) *Diagnóstico comunicacional*: o paciente que tende a dramatizar, o racionalizador, o sedutor...¹⁶

(h) *Diagnóstico de potenciais de saúde*: a capacidade de enfrentamento de situações novas, a formulação de planos de futuro, a capacidade reflexiva e a capacidade de mudança...

(i) *Diagnóstico da problemática do corpo*: as ansiedades narcísicas manifestadas no temor de fragmentação (típico dos ataques de pânico), nas fantasias hipocondríacas, nas somatizações, na crônica insatisfação com o próprio corpo...

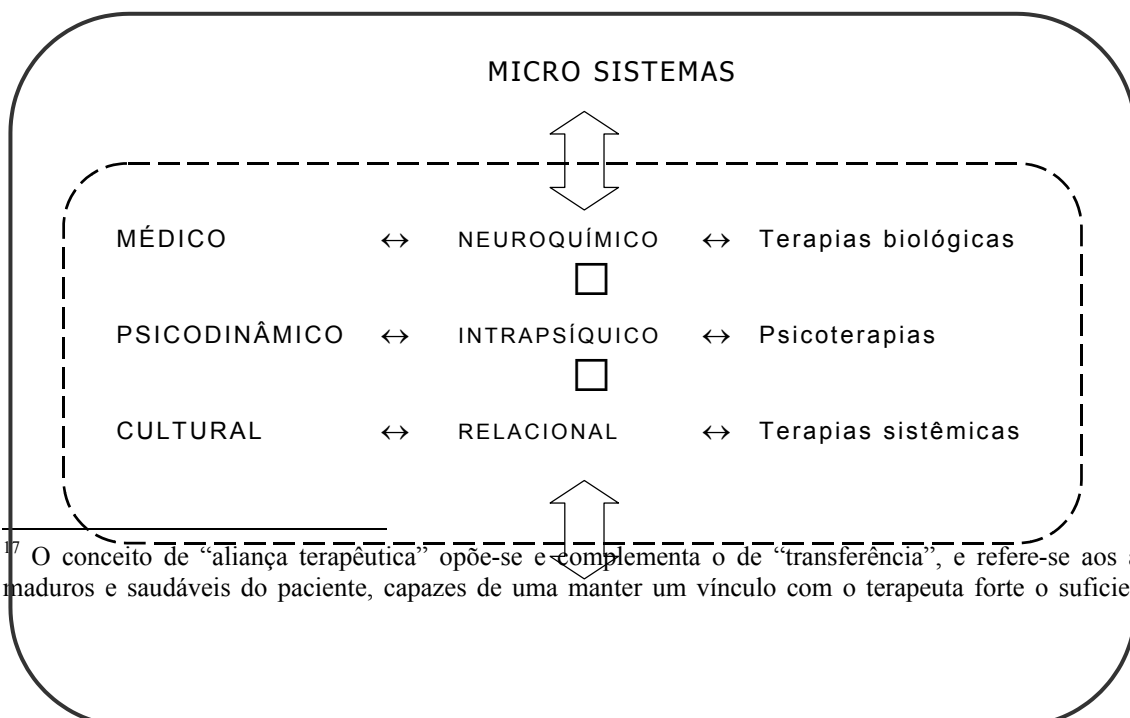
¹⁶ Para uma leitura psicanalítica dos estilos comunicacionais, ver Liberman (1980). Para uma interpretação ciberneticista da comunicação humana, ver Watzlawick e cols. (1988).

(j) *Diagnóstico do vínculo terapêutico*: as transferências amorosas e hostis, com suas várias manifestações (a busca de aprovação, as projeções de objetos persecutórios no terapeuta, etc.), assim como a capacidade de estabelecer uma aliança terapêutica.¹⁷

A integração de diferentes níveis de diagnóstico já é uma tarefa de grande dimensão na prática psicoterápica, tomada isoladamente (como o demonstra Fiorini). Quando se estende esta tarefa ao campo da psiquiatria, e à área da saúde mental como um todo, ela se torna ainda maior. O diálogo entre os diferentes paradigmas explicativos, modelos teóricos, e recursos terapêuticos tem sido um desafio para aqueles que compõem as equipes multidisciplinares de saúde mental. Isto a despeito de que existem evidências profusas de que a combinação de psicoterapias (aí incluídas as abordagens familiares) com os tratamentos biológicos garante melhores resultados que cada um deles separadamente.

Integrar os diversos paradigmas explicativos (níveis diagnósticos), os modelos teóricos do *self* (ou, como alguns podem preferir, os diferentes “paradigmas” explicativos) e as correspondentes estratégias terapêuticas numa totalidade complexa, tem sido um desafio que venho enfrentando ao longo de minha vida profissional. Como um instrumento para esta tarefa, desenvolvi em outro momento um modelo, que aqui apresento numa versão modificada (Soar Filho, 1997).

Figura 1 – Relações recíprocas entre os vários níveis diagnósticos, os modelos teóricos e as respectivas estratégias terapêuticas.



¹⁷ O conceito de “aliança terapêutica” opõe-se e complementa o de “transferência”, e refere-se aos aspectos maduros e saudáveis do paciente, capazes de manter um vínculo com o terapeuta forte o suficiente para

MACRO SISTEMAS

Esse modelo (Figura 1) permite a representação não apenas da multicausalidade dos problemas psiquiátricos, como também das várias vias de acesso e de promoção de mudanças no indivíduo. Assim, podemos entender as múltiplas possibilidades de tratamento dos sintomas, e de mudanças comportamentais ou estruturais, com o uso de diferentes modalidades terapêuticas, isoladas ou em combinação.

Parecerá, à primeira vista, mais uma concepção multidisciplinar. A *multidisciplinaridade* está nos nomes, a *interdisciplinaridade* está nas setas, nas relações recíprocas e na compreensão sistêmica do esquema. Os discursos e as práticas de cada nível afetam e são afetados pelos demais, e o conjunto (o sistema humano) se comunica com outros sistemas.

Por outro lado, ressalvo que este esquema serve às *minhas* próprias necessidades, e não se propõe a ter validade universal. Por isso, não me deterei muito sobre ele; apenas o suficiente para facilitar sua compreensão. Neste sentido, pode ser útil cotejar os níveis diagnósticos aqui apresentados com o modelo multidimensional proposto por Fiorini (1984) e resumido acima.

O diagnóstico “médico” corresponde a uma visão ampliada do diagnóstico *clínico* mencionado por Fiorini, uma vez que nele deverão ser incluídos as determinações genéticas e as condições médicas como um todo, associadas aos problemas de natureza “psíquica”. Isto não significa dizer que o modelo médico deva excluir outras dimensões do ser humano, mas apenas que elas não estão incluídas no paradigma médico propriamente dito. Portanto, é fundamental que mesmo o médico clínico tenha capacidade de operar com outros níveis de diagnósticos.

Ao nível do diagnóstico “psicodinâmico” correspondem os diagnósticos *psicopatológico psicodinâmico, evolutivo, adaptativo, comunicacional*, dos *potenciais de saúde*, da *problemática do corpo*, e do *vínculo terapêutico*. Vários deles sobrepõem-se e confundem-se entre si, e com nível seguinte. E o nível “interpessoal” ou “sistêmico” inclui os diagnósticos

tolerar as vicissitudes do processo terapêutico.

grupal e psicossocial, e aspectos importantes dos diagnósticos evolutivo, adaptativo, comunicacional, e dos potenciais de saúde.

Não é a minha intenção sugerir que o médico psiquiatra *deva*, nem necessariamente que *possa*, operar com todos os modelos teóricos e terapêuticos ao mesmo tempo, num mesmo caso. Entretanto, há um “espaço de manobras” no qual cada qual deverá se movimentar, *valendo-se dos recursos para os quais tenha habilitação e com os quais se sinta confortável.* Além disto, a utilização de recursos que atuem em sinergismo é uma das vantagens do trabalho em equipes interdisciplinares e multiprofissionais.

Para isto é necessário que o terapeuta desenvolva uma capacidade de situar-se epistemologicamente em relação a esses modelos, que significa compreendê-los como diferentes recortes da realidade, perceber suas virtualidades e limitações, e operá-los segundo os seus conhecimentos e treinamentos. Significa, também, reconhecer a unidade e a complexidade do ser humano, ao mesmo tempo físico, biológico, psíquico, cultural, social e histórico. Como afirma Morin (1996), um ser caracterizado por sua condição tripartite de um *indivíduo* que se situa entre a *espécie* e a *sociedade*.

* * *

Em resumo, a terapia serve para se obter reconhecimento e, através dele, poder reconhecer-se naquilo que cada um tem de limitações e dificuldades, o que significa, em última instância, ser capaz de lidar com “a realidade”. Serve, principalmente, para cada um se reconhecer no tem de virtudes e atributos positivos: *capacidade de amar, criatividade, parcimônia, perseverança, curiosidade, generosidade, inteligência, resiliência, flexibilidade, organização, habilidade esportiva, beleza física* (sim, isto também!), *força, sucesso...*

A categoria “reconhecimento”, pela importância que lhe atribuo, é revista em seu sentido sociológico e político (o sentido psicológico foi amplamente revisto no capítulo segundo), tanto do ponto de vista da igualdade universal dos seres humanos como do respeito à sua diversidade, uma vez que é fundamental na construção das identidades pessoal e grupal.

O conceito de “foco” da terapia, tal como é descrito por Fiorini, é utilizado como modelo para a integração multidimensional e interdisciplinar de recursos analíticos e de modos de intervenção do terapeuta. Por fim, os vários níveis diagnósticos propostos por

Fiorini são associados ao meu próprio modelo de integração interdisciplinar dos vários âmbitos da práxis no campo da saúde mental.

* * *

Se, como tenho dito e reiterado ao longo deste trabalho, o reconhecimento é um elemento crucial para a construção das identidades, *então*, há de se perguntar se ele existe; se ele pode existir na sociedade contemporânea. A este respeito, Leis (2000b) afirma que, se na sociedade pré-moderna não ocorria reconhecimento dos verdadeiros méritos de cada pessoa por culpa de uma hierarquia rígida; assim também, cada vez é mais difícil se reconhecer e aproveitar os méritos pessoais na sociedade contemporânea, “por culpa de uma igualdade imposta artificialmente”.

O ser humano contemporâneo busca o reconhecimento na *inclusão*, o que pode significar uma adesão automática aos padrões de beleza e de comportamento veiculados hegemonicamente pela mídia. Assim, ele tem de usar as roupas e os adereços da moda, para que seja visto como uma pessoa conectada com seu tempo, incluída na sociedade globalizada de consumo e nas redes da reprodução do capital.

Por outro lado, esse homem e essa mulher acreditam só serem reconhecidos na *exclusão*; em sua autonomia, independência, originalidade e, para poucos, sua genialidade. A auto-exclusão pode ser uma opção pessoal, ou grupal, em favor da sobre-vivência psíquica do indivíduo ou da preservação das culturas locais. Os auto-excluídos buscam sempre se incluírem em outras camadas... As tribos urbanas são isto: onde o indivíduo pode estar excluído e incluído ao mesmo tempo. Estranho paradoxo da contemporaneidade.

A terapia é também um espaço de reconhecimento carregado de ambivalências, e paradoxos. Ele é compartilhado por milhões de pessoas, em busca de se acharem a si mesmas. Mas cada indivíduo, em sua relação única com o terapeuta, pode percorrer um caminho único até o autoconhecimento, até onde ele possa ver-se, objetivar-se, individualizar-se em meio à multidão planetária. Esse encontro reproduz aquele que se teve – ou *não* se teve – na infância, e que é o pilar sobre o qual se apóia a nossa noção de *ser alguém*. Ser aceito, ser reconhecido... Ser acolhida, ser escutada... São simples e poucas as mais profundas aspirações do ser humano...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema da “identidade” é hoje um problema de vida ou morte. Trata-se de um problema planetário que lança um desafio à mente de cada um de nós. Um desafio sobretudo epistemológico que desemboca no político. Pensar a identidade implica desafiar a lógica do fechamento, da substância e do fragmento. Entrar numa lógica dos processos. Sem dúvida se trata também de uma atitude ética.

Emilio Roger Ciurana (1999).

Esta tese se pretende *interdisciplinar* e, portanto, busca cobrir um amplo leque de campos de saber, de teorias, de hipóteses, de “epistemologias” (que etimologicamente, antes de significar *o estudo do conhecimento verdadeiro*, significa *o ponto mais alto de onde se vê as coisas*). Quem buscou nela uma visão “em profundidade” estará, neste ponto da leitura, decepcionado. Já o havia alertado na Introdução: a abordagem interdisciplinar se propõe a ampliar os horizontes, e não a aprofundar os pontos de vista.

Tentei desafiar as visões dominantes de identidade, tanto as reificadoras quanto as idealistas; tanto as excessivamente naturalizantes quanto as radicalmente culturalistas; tanto as que pensam o ser humano enclausurado num psiquismo autárquico quanto as que negam o que ele tem de singular e apenas o concebem perdido na obscuridade das multidões. Enfim, tentei pensar a identidade contemporânea a partir de uma *epistemologia complexa*.

Sei também que inúmeros temas deixaram de ser tratados, o que foi resultado de opções conscientes, tanto quanto inconscientes, que já não poderão ser refeitas. Não tratei de questões relacionadas ao universo da Internet, ao mundo *virtual*, com a miríade de possibilidades novas que apresenta, e o enorme espaço que vem ocupando na vida dos nossos contemporâneos, sobretudo dos mais jovens. Levei em conta que existe uma enorme profusão de novas pesquisas enfocando este tema. Não me dediquei tampouco a questões de gênero, outro campo que já está bastante explorado no universo das ciências humanas e sociais, sendo objeto inclusive de uma linha de pesquisa específica no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. Não foram discutidas em profundidade questões relacionadas à sexualidade e a AIDS. E, para citar apenas mais um conjunto de temas, não explorei inúmeros aspectos relacionados à violência urbana em suas mais variadas (e desafortunadas) formas: a violência familiar, a violência no trânsito, a violência nas instituições, a violência sobre o cidadão comum, que cotidianamente é humilhado cada vez que necessita dos serviços do Estado ou que busca aquilo que lhe é de direito.

Não obstante, ficam sugeridos esses temas como desdobramentos da presente investigação, para a realização de novas investigações, uma vez que o conhecimento científico é inesgotável, como é inesgotável a capacidade humana de criar novas realidades. Outras pesquisas podem ampliar a compreensão dos temas aqui abordados, complementando ou confrontando esta, cujos resultados ora apresento. Dentre as possibilidades estão o estudo de temas específicos; a investigação da identidade contemporânea em grupos populacionais mais amplos; estudos semelhantes a este no contexto de diferentes abordagens terapêuticas, ou no qual o investigador não tenha o vínculo com os participantes que caracteriza esta pesquisa.

Sei que não faltarão queixas quanto à ausência de autores, de escolas, de disciplinas... Espero que o leitor considere as limitações inerentes ao próprio desenho da pesquisa, assim como aos seus objetivos. Haverá quem critique este trabalho como sendo, ele mesmo, um exemplo acabado da “cultura do ecletismo” descrita por Harvey. Este é mais um risco que corro. Quanto aos resultados, acredito ter respondido às questões mais importantes que me guiaram na pesquisa e que, mais do que tudo, não passaram de um bom pretexto para que eu empreendesse uma viagem fascinante, tendo ao meu lado muito boa companhia...

O método empregado também poderá ser alvo de críticas que coloquem em xeque a “neutralidade”, tanto do entrevistador quanto dos entrevistados. Espero já ter sido

suficientemente claro a este respeito no capítulo que dediquei ao tema. O que posso acrescentar é que, apesar dos vieses inevitáveis – e que existem não apenas nas pesquisas qualitativas –, e conhecendo meus clientes previamente, sei que foram bastante “fiéis a si mesmos”, e que seus depoimentos conformam narrativas de *self* coerentes com aquelas que cada um vem construindo ao longo de sua vida.

Quanto aos resultados desta investigação, aprendi, *em resumo*, que embora exista entre os entrevistados uma percepção quase generalizada dos distanciamentos afetivos nas relações interpessoais e de um certo grau de retração narcísica dos indivíduos contemporâneos, há também uma forte crítica a estas tendências. A perda do poder normativo tradicional das famílias se acompanha da geração de novas formas de vinculação emocional e da persistência dos laços afetivos familiares. Apesar da globalização fomentar o aumento do individualismo e da competitividade, ela traz igualmente a possibilidade de alargamento dos universos culturais e ampliação das possibilidades de realização pessoal. Embora a globalização pressione no sentido da homogeneização das culturas, há sinais de que no contexto pesquisado – a exemplo do que se encontra descrito na literatura – existem movimentos de resistência na forma da recuperação de identidades locais, étnicas e religiosas, além da formação de tribos urbanas, que garantem o sentido de pertencimento necessário à consolidação da identidade pessoal.

Entre os grandes dilemas do *self* na contemporaneidade destaca-se particularmente, nesta pesquisa, o dilema entre experiência *personalizada* e *mercantilizada*. Há uma forte conexão, nos discursos dos participantes, entre individualismo, narcisismo e consumo, acompanhada da crítica da mercantilização das relações humanas. Assim como existem indícios de uma exacerbação do narcisismo em seus aspectos mais regressivos (o excesso das aparências), nota-se um incremento da consciência e dos cuidados para com o corpo. Às fortes pressões midiáticas no sentido da imposição de modelos de consumo e de beleza, por muitos tomadas como ideais absolutos a serem alcançados, opõem-se a diversidade dos estilos pessoais e grupais, e a liberdade de construção de identidades alternativas.

As ameaças à integridade pessoal e à sobrevivência da humanidade se confundem, e são acompanhadas de uma crescente tomada de consciência dos riscos globais e da necessidade de preservação dos recursos naturais. Aos riscos bélicos e ecológicos acrescem-se os riscos típicos do capitalismo flexível, com o incremento da competição, da rotatividade dos empregos, da insegurança quanto aos projetos profissionais de longa evolução. Os

entrevistados associam freqüentemente tais características a uma suposta decadência de valores morais na sociedade contemporânea.

O enfraquecimento da tradição é acompanhada de um incremento da reflexividade. Multiplicam-se as informações e os modelos, tornando mais difícil para o indivíduo saber *o que pensar, como agir e como ser...* O conhecimento perito preenche os espaços deixados pela tradição, repercutindo na oferta de serviços especializados, na segmentação da informação, e nas demandas por “terapias”... Não obstante, persistem paralelamente formas mais tradicionais de transmissão cultural, através da família e das comunidades locais.

Não observei, nesse grupo de pessoas, indícios de uma grande multiplicidade de investimentos do *self*, ou de que esta seja uma importante fonte de confusão para o senso de identidade pessoal. Os participantes parecem poder transitar em contextos relacionais diversos, sem que isso represente um prejuízo significativo para o núcleo básico de identidade e para o sentido de unicidade que caracteriza a coesão do *self*. O que percebi, sim, foi um esforço permanente de construção e reconstrução auto-reflexiva das narrativas do *self*, mais do que nunca necessário na sociedade contemporânea.

As múltiplas motivações para a realização de uma terapia foram sintetizadas nas idéias de autoconhecimento, de mudanças, e de *reconhecimento*, sendo que este último conceito recebe um tratamento especial neste trabalho. Estas diversas motivações têm, como contrapartida, a necessidade de que se construam modelos teóricos e operativos para as psicoterapias e para as ações em saúde mental em geral, que integrem as contribuições interdisciplinares no entendimento do ser humano. *A terapia*, os participantes desta pesquisa deixam isto claro, *é um espaço privilegiado no qual cada pessoa pode livremente expressar suas angústias e experimentar novas soluções, assim como se sentir aceita e reconhecida em sua individualidade.*

No mais, somente me resta agradecer aos meus clientes, pacientes, entrevistados, participantes, colaboradores (estas denominações todas já não fazem diferença agora), por tudo quanto me ensinaram, assim como pelo reconhecimento que *me* proporcionaram.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abib, J.A.D. (1996) Revoluções psicológicas: um retorno a Wilhelm Wundt, William James e outros clássicos. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 6(1):107-143.
- American Psychiatric Association (1994) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – Fourth Edition (DSM-IV)*. Washington, DC.
- Anderson, H. (1997) *Conversation, language, and possibilities: a postmodern approach to therapy*. New York: Basic Books.
- Anderson, P. (1999) *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Andolfi, M. (1996) *A linguagem do encontro terapêutico*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Augé, M. (1996) *Los “no lugares”. Espacios del anonimato: una antropología de la sobrenormalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Baptista Neto, F. & Osório, L.C. (2002) *Aprendendo a conviver com adolescentes*. 2.ed. Florianópolis: Editora Insular.
- Bateson, G. (1972) *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine.
- Bauman, Z. (1999a) *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Bauman, Z. (1999b) *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Beck, U. (1992) *Risk society: towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Beck, U. (1997) A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. Em: U. Beck, A. Giddens & S. Lash. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp.
- Benhabib, S. (1992) *Situating the self: gender, community and postmodernism in contempo-rary ethics*. New York: Routledge.
- Berger, L.B. & Luckmann, T. (1985). *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- Bergeret, J. (1988) *Personalidade normal e patológica*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Berthoz, S. (2004) Os segredos das emoções. *Viver, mente & cérebro – Scientif American*, ano XIII, nº 143, p. 54-9.
- Bleichmar, H. (1985) *O narcisismo: estudo sobre a enunciação e a gramática inconsciente*. 2.ed. Porto Alegre: Artes Médicas.

- Bourdieu, P. (1982) *Ce que parler veut dire*. Fayard.
- Borges, J.L. (1989a) *El Aleph*. Em: J.L. Borges, *Obras completas, vol. I*. Barcelona: Emecé Editores.
- Borges, J.L. (1989b) *Siete noches*. Em: J.L. Borges, *Obras completas, vol. III*. Barcelona: Emecé Editores.
- Boris, G.D.B. (2002) *Falas de homens: a construção da subjetividade masculina*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult.
- Bott, E. (1976) *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Bruner, E.M. (1988) *Text, play and story: the construction and reconstruction of self and society*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Brüseke, F.J. (2001). *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Buber, M. (1982) *Do dialogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva.
- Calvino, I. (1993) *Sei proposte per il prossimo milenio*. Milano: Arnaldo Mondadori Editore.
- Canclini, N.G. (1989) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Editorial Grijalbo.
- Capra, F. (1996) *The web of life: a new scientific understanding of living systems*. New York: Anchor Books.
- Capra, F. (2002) *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*. São Paulo: Editora Cultrix.
- Castells, M. (1999) *A sociedade em rede (A era da informação: economia, sociedade e cultura, vol. 1)* 5.ed. São Paulo: Paz e Terra.
- Cecchin, G.; Lane, G. & Ray, W.A. (1993) *Irriverenza: una strategia di sopravvivenza per i terapeuti*. Milano: FrancoAngeli.
- Chauí, M. (1996) *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática.
- Ciurana, E.R. (1999) Identidad, relativismo cultural e individuo. Complejizar la comprensión humana: temperar relativismo y universalismo. *Complejidad*, año 2, nº 6, p. 4-15.
- Costa, S.C. (2000) *Palavras sem fronteiras*. Rio de Janeiro: Record.
- Costa, S. & Werle, D.L. (1997) Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, , nº 49, p. 159-178.
- Damasio, A. R. (1994) *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*. New York: Grosset/ Putnam.
- DaMatta, R. (1986) *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco.

- DeLillo, D. (1985) *White noise*. New York: Penguin Books.
- Dilthey, W. (1974) *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*. Firenze: La Nuova Itàlia. Publicado originalmente em 1883.
- Domingues, J.M. (2001) *Teorias sociológicas no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Dubar, C. (1998) Socialisation et construction identitaire. Em: J-C. Ruano-Borbalan (org.) *L'identité: l'individu, le groupe, la société*. Auxerre Cedex, France: Éditions Sciences Humaines.
- Durkheim, É. (1984) *O suicídio*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. Publicado originalmente em 1897.
- Eco, U. (2004) A beleza da mídia. Em: U. Eco (org.) *História da beleza*. Rio de Janeiro: Ed. Record.
- Eizirik, C.L., Aguiar, R. & Schestatsky, S. (1989) *Psicoterapia de orientação analítica: teoria e prática*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Elias, N. (1994) *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Publicado originalmente em 1987.
- Erikson, E.H. (1963) *Childhood and society*. 2nd ed. New York: W.W. Norton & Company.
- Fiorini, H.J. (1978) *Teoria e técnica de psicoterapias*. 2.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Fiorini, H.J. (1984) *Estructuras y abordajes en psicoterapias*. Buenos Aires: Editorial Mairena.
- Fonagy, P. (2003) Psychoanalysis today. *World Psychiatry*, 2(2):73-80.
- Fouts, R. (1998) *O parente mais próximo: o que os chimpanzés me ensinaram sobre quem somos*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Fraser, N. e cols. (1998) *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Freud, S. (1971) *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF. Publicado originalmente em 1930.
- Freud, S. (1981a) *Psicologia de las masas y analisis del yo*. Em: S. Freud, *Obras completas, vol. III*. 4.ed. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva. Publicado originalmente em 1921.
- Freud, S. (1981b) *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. Em: S. Freud, *Obras completas, vol. III*. 4.ed. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva. Publicado originalmente em 1933.
- Fróis, K.P. (2004). Globalização e cultura: a identidade no mundo de iguais. *Cadernos de Pesquisa do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas*, nº 62, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Geertz, C. (1983) Blurred genres: the refiguration of social thought . Em: *Local knowledge*. New York: Basic Books.

- Gergen, K.J. (1991) *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books.
- Gergen, K.J. (1992) Toward a postmodern psychology. Em: S. Kvale (ed.) *Psychology and postmodernism*. London: Sage.
- Gergen K.J. (1994). *Realities and relationships: soundings in social construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gergen, K.J. (1999) *An invitation to social construction*. London: Sage.
- Giddens, A. (1991) *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.
- Giddens, A. (1992) *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora UNESP.
- Giddens, A. (2002) *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Habermas, J. (1996) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hall, S. (2000) *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4.ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hartke, R. (1989) Psicoterapia de orientação analítica – resumo histórico de contribuições importantes. Em: C. Eizirik, R. Aguiar, S. Schestatsky (org.). *Psicoterapia de orientação analítica: teoria e prática*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Harvey, D. (1989) *Condição pós-moderna*. 7.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- Hoffman, L. (1992) A reflexive stance for family therapy. Em: S. McNamee & K.J. Gergen (eds.) *Therapy as social construction*. London: Sage.
- Holanda, S.B. (1995) *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1936.
- Honneth, A. (1995) *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge, UK : Polity Press.
- Horkheimer, M. (1976) Ascensão e declínio do indivíduo. Em: *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil.
- Ingold, T. (1995) Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28:39-53.
- James, W. (1952) *The principles of psychology* (Col. Great Books of the Western World). Chigago: Encyclopaedia Britannica. Publicado originalmente em 1891.
- Jameson, F. (1993) *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. Durham, NC: Duke University Press,

- Kiev, A. (1974) *Magic, faith, and healing: studies in primitive Psychiatry today*. New York: The Free Press.
- Killingmo, B. (1989) Conflict and deficit: implications for technique. *International Journal of Psychoanalysis*, 70: 65-79.
- Kleinman, A. (1988) *Rethinking psychiatry: from cultural category to personal experience*. New York: The Free Press.
- Kohut, H. (1988) *Análise do self*. Rio de Janeiro: Imago. Publicado originalmente em 1971.
- Kuhn, T. (1962) *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago.
- Kvale, S (1992) Introduction: from the archaeology of the psyche to the architecture of cultural landscapes. Em: S. Kvale (ed.) *Psychology and postmodernism*. London: Sage.
- Laing, R.D. (1975) *O eu dividido*. Petrópolis: Vozes.
- Langs, R. (1973) *The technique of psychoanalytic psychotherapy*. New York: Jason Aronson.
- Laraia, R.B. (1986) *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lasch, C. (1979) *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. New York: Norton.
- Lasch, C. (1986) *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. 5.ed. São Paulo: Brasiliense.
- Leis, H.R. (2000a) O dilema da cidadania na época da globalização: universalismo x particularismo. Manuscrito inédito, digitado e fotocopiado.
- Leis, H.R. (2000b) A tristeza de ser sociólogo no século XXI. *Dados*, vol. 43, nº 4.
- Leis, H.R. (2003). O conflito entre a natureza humana e a condição humana no contexto atual das ciências sociais. *Cadernos de Pesquisa do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas*, nº 50, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Leis, H.R. & Suarez, M. (2004). Guerra e Paz no século XXI. Trabalho apresentado no IV Encontro Nacional da ABCP - Associação Brasileira de Ciência Política. Rio de Janeiro, 21- 24 julho
- Levin, J.D. (1992) *Theories of the self*. Washington DC: Taylor & Francis.
- Lévy, P. (1999) *Cibercultura*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Lieberman, D. (1980) *A comunicação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Campus.
- Lifton, R.J. (1993) *The protean self*. New York: Basic Books.

- Lipiansky, E.M. (1998) Comment se forme l'identité des groupes. Em: J-C. Ruano-Borbalan (org.) *L'identité: l'individu, le groupe, la société*. Auxerre Cedex, France: Éditions Sciences Humaines.
- Lispector, C. (1996) *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Ed. Record.
- Løvlie, L. (1992) Postmodernism and subjectivity. Em: S. Kvale (ed.) *Psychology and postmodernism*. London: Sage.
- Lyotard, J-F. (1979) *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Collection "Critique." Paris: Minuit.
- Machado, E.V. (2000) Florianópolis: um lugar em tempo de globalização [tese]. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Mathews, G. (2002) *Cultura global e identidade individual: à procura de um lar no supermercado cultural*. Bauru, SP: EDUSC.
- Maturana, H. & Varela, F. (1995) *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Campinas: Editorial Psi.
- Mauss, M. (1974a) Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do "eu". Em: *Sociologia e antropologia, vol. I*. São Paulo: EPU/EDUSP. Publicado originalmente em 1950.
- Mauss, M. (1974b) As técnicas corporais. Em: *Sociologia e antropologia, vol. II*. São Paulo: EPU/EDUSP. Publicado originalmente em 1950.
- Mead, G.H. (1967) *Mind, self & society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press. Publicado originalmente em 1934.
- Morin E. (1973). *O paradigma perdido: a natureza humana*. 5.ed. Publicações Europa-América.
- Morin, E. (1996). A noção de sujeito. Em: D. Schnitman (org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Morin, E. (1997) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (1999) A ciência sem consciência está condenada? Em: Le Nouvel Observateur. *Café Philo: as grandes indagações da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Morin, E. (2000) *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Brasília: Cortez/Unesco.
- Morin, E. (2001) *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Morris, B. (1984) *Anthropology of the self: the individual in cultural perspective*. London: Pluto Press.

- Moscovici, S. (1978) *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Publicado originalmente em 1961.
- Moscovici, S. (1981) On social representation. Em: J.P. Forgas (ed.) *Social Cognition: perspectives on everyday understanding*. London: Academic Press.
- Nelson, T.S. & Trepper, T.S. (1993) *101 interventions in family therapy*. New York: The Haworth Press.
- Nicolescu, B. (1999) *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom.
- Omer, H. & Alon, N. (1997) *Constructing therapeutic narratives*. Northvale, N.J.: Jason Aronson Inc.
- Osorio, L.C. (1996) *O futuro da psicanálise e outros ensaios correlatos*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Osorio, L.C. (2004) *Nos paradigmas em psicoterapia*. Florianópolis: Grupos. Edição em CD.
- Osório, C.M.S & Soar Filho, E.J. (2003) O médico: sua identidade e suas transformações. Em: A. Cataldo Neto, G.J.C. Gauer & N.R. Furtado (org.) *Psiquiatria para estudantes de medicina*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Pedro, J.M. & Grossi, M.P. (1998) *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Ed. Mulheres.
- Perrot, M. (1993) O nó e o ninho. Em: *Reflexões para o futuro*. D. Harazim (ed.). São Paulo: Editora Abril. p.75-81.
- Pichon Rivière, E. (1982) *O processo grupal*. São Paulo: Martins Fontes. Publicado originalmente em 1971.
- Pirandello, L. (2001) *Um, nenhum e cem mil*. São Paulo: Casac & Naify Edições.
- Popper, K.R. & Eccles, J.C. (1991) *O eu e seu cérebro*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília.
- Ribeiro, M. & Zorzetto, R. (2004) O avesso de Narciso. *Pesquisa FAPESP*, nº 103, p. 34-9.
- Rieff, P. (1966) *The triumph of the therapeutics*. Harmondsworth, Penguin.
- Rodrigues, N. (1993) *O óbvio ululante*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rosa, J.G. (1995) *Grande sertão: veredas*. Em: J.G. Rosa *Ficção Completa, vol. II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Rosebaum, R. & Dyckman, J. (1995) Integrating self and system: an empty intersection? *Family Process*, 34: 21-44.

- Ruano-Borbalan, J-C. (1998) Introduction. La construction de l'identité. Em: J-C. Ruano-Borbalan (org.) *L'identité: l'individu, le groupe, la société*. Auxerre Cedex, France: Éditions Sciences Humaines.
- Sacks, O. (1995) *Um antropólogo em Marte: sete histórias paradoxais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, B.S. (2002) *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento. Publicado originalmente em 1987.
- Santos, B.S. (1989) *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- Santos, J.F. (1995) *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense.
- Santos, M. (1999) *A Natureza do espaço: Técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Hucitec.
- Sartre, J-P. (1979) *A idade da razão*. São Paulo: Abril Cultural.
- Sartre, J-P. (1984) *Questão de método*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. Publicado originalmente em 1960.
- Sebreli, J.J. (1992) *El asedio a la modernidad: crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel.
- Sennett, R. (2004) *A corrosão do caráter: as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2004. Publicado originalmente em 1998.
- Schopenhauer, A. (1953) *Aforismos para a sabedoria na vida*. São Paulo: Edições Melhoramentos. Publicado originalmente em 1851.
- Sifneos, P.E. (1989) *Psicoterapia dinâmica breve: avaliação e técnica*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Silva, A.M.; Soares, C.S & Assmann, S.J. (2003) A valorização do corpo e as falácias de um novo arquétipo da felicidade humana. Em: A.M. Silva e cols. *Estudos Interdisciplinares em Ciências Humanas*. Florianópolis: Cidade Futura.
- Silva, M.M.; Fuhrmeister, A.V.A.; Brum, A.F.M. e cols. (2003) A consciência: algumas concepções atuais sobre a sua natureza, função e base neuroanatômica. *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, 25 (suplemento 1): 52-64.
- Simmel, G. (1900) *Philosophie des Geldes*. Berlin: Duncker & Humblot Verlag.
- Simmel, G. (1962) The metropolis and mental life. Em: E. Josephson & M. Josephson (ed.). *Man alone: alienation in modern society*. New York: Dell Publishing Co. Publicado originalmente em 1902.
- Soar Filho, E.J. (1997) *Varius multiplex multiformis: epistemologia do self no pós-modernismo [dissertação]*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

- Soar Filho, E.J. (1998) Novos paradigmas da psicologia e das terapias psicológicas pós-modernas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 14(1):85-93.
- Soar Filho, E.J. (2002) A etnografia como metáfora da terapia. *ACATEF em Revista*, 2:03-09.
- Soar Filho, E.J. (2003) Psiquiatria e pensamento complexo *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, 25(2):318-326.
- Souza, J. (2000) *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UnB.
- Stacey, J. (1990) *Brave new families*. New York: Basic Books.
- Tarnas, R. (2001) *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil. Publicado originalmente em 1991.
- Taylor, C. (1993) La política del reconocimiento. Em: *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de cultura Econômica. México.
- Taylor, C. (1997) *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola. Publicado originalmente em 1989.
- Todorov, T. (1996) *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*. Campinas: Papius.
- Toffler, A. (1983) *Previews & premisses*. New York: Morrow.
- Turkle, S. (1997) *Life on the screen: identity in the age of the Internet*. New York: Touchstone.
- Tylor, E. (1981) *La religión en la cultura primitiva, vol. II*. Madrid (texto fotocopiado, sem outras informações bibliográficas).
- Vasconcellos, M.J.E. (2002) *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Campinas, SP: Papius.
- Virilio, P. (1999) *O espaço crítico e as perspectivas do tempo real*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Wallerstein, I. (1998) The heritage of Sociology, the promise of Social Science. Presidential Address, XIVth World Congress of Sociology, Montreal. Manuscrito original datilografado e fotocopiado.
- Watzlawick, P. (1994) La terapia es... lo que usted dice que es. Em: J.K. Zeig & S.G. Gilligan. *Terapia breve: mitos, métodos y metáforas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Watzlawick, P.; Beavin, J.H. & Jackson, D.D. (1988). *Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da comunicação*. 4.ed. São Paulo: Cultrix. Publicado originalmente em 1967.
- Winnicott, D.W. (1990) *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Whright, R. (1995) The evolution of despair. *Time*, August 28, p. 32-38.

Yaeger, P. (1996) *The geography of identity*. The University of Michigan Press.

Yourcenar, M. (1974) *Memórias de Adriano*. Rio de Janeiro: Ed. Record.

Zeig, J.K. & Gilligan, S.G. (1994) *Terapia breve: mitos, métodos y metáforas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Zimerman, D.E. (1999) *Fundamentos psicanalíticos: teoria, técnica e clínica*. Porto Alegre: Artmed

Zohar, D. (1990) *The quantum self: human nature and consciousness defined by the new physics*. New York: Quill / William Morrow.

ANEXO A

Parecer Consubstanciado Projeto n° 177/2004, do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, da Universidade Federal de Santa Catarina

ANEXO B

Convite para participar da pesquisa

CONVITE PARA PARTICIPAR DE PESQUISA

Como parte de meu doutoramento pela UFSC (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas), estou em fase de realização de uma pesquisa sobre a identidade na sociedade contemporânea, ou seja, sobre como as pessoas se vêem e se sentem no contexto do mundo atual. Com este objetivo, estou convidando meus atuais clientes de psicoterapia para participarem desta investigação. Tomei a decisão de realizar a pesquisa junto aos meus próprios clientes porque pretendo estudar como que essas questões – relativas à identidade – se relacionam à busca por psicoterapia, e porque acredito que terei informações mais fidedignas entrevistando pessoas que já têm uma relação prévia de confiança comigo.

Como você preenche os critérios estabelecidos para ser incluído(a), estou solicitando a sua colaboração. Quero esclarecer que, caso aceite contribuir com o estudo, essa participação não implicará em qualquer tipo de exposição pública de sua identidade, e que serão tomadas todas as providências de natureza ética para que os conteúdos incluídos na tese não permitam a identificação dos participantes. Em outras palavras, os mesmos cuidados que tomo em relação ao sigilo profissional serão mantidos, uma vez que além de participante da pesquisa, você é também meu cliente.

Sua participação se resumirá a uma entrevista comigo, em horário e local a serem definidos conforme a conveniência mútua. A entrevista será composta de questões genéricas, previamente elaboradas e comuns a todos os participantes, e será gravada para posterior transcrição e utilização do material.

Essa atividade está desvinculada de nosso trabalho de psicoterapia, embora possa contribuir indiretamente para ele na medida em que teremos uma oportunidade de conversar sobre temas que usualmente não aparecem durante as sessões terapêuticas. Devido à natureza do estudo, você terá a liberdade de não responder a qualquer questão, ou de voltar atrás em sua decisão de participar. Caso você decida colaborar, terá de preencher e assinar um “Termo de consentimento livre e esclarecido”, cuja cópia estou lhe entregando para seu conhecimento.

Ercy José Soar Filho

ANEXO C

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Este termo de consentimento se refere à sua participação na pesquisa “Para que terapia? Estudo sobre a subjetividade contemporânea”. Esta pesquisa tem como objetivo entender melhor como as pessoas se vêem no mundo atual. Este estudo poderá contribuir para um maior conhecimento da sociedade e dos indivíduos em nosso tempo. Para sua realização, serão feitas entrevistas com clientes (pacientes de psicoterapia) de minha clínica privada, e eventualmente utilizados dados obtidos no decorrer do tratamento. Se você estiver de acordo em participar, posso garantir que as informações obtidas serão confidenciais e utilizadas apenas neste trabalho. Somente eu terei acesso à identificação dos participantes, que receberão nomes fictícios, e tomarei todo o cuidado para que nenhum material utilizado possa levar à sua identificação. Por fim, se após a entrevista desejar ser excluído, terá o seu desejo respeitado, sem que qualquer parte do material obtido venha a ser utilizado.

Ercy José Soar Filho

Eu,

_____, fui esclarecido sobre a pesquisa “Para que terapia? Estudo sobre a subjetividade contemporânea”, e concordo que meus dados sejam utilizados na realização da mesma.

Florianópolis, ____/____/____

Assinatura: _____ RG: _____

ANEXO D

Roteiro das entrevistas

- I. **QUESTÕES INICIAIS SOBRE A TERAPIA:**
 1. *Sobre por quê procurou a minha ajuda profissional*
 2. *se, quando me procurou, pretendia fazer psicoterapia, ou buscava outra forma de ajuda.*
 3. *por quê se manteve em terapia comigo.*

- II. **QUESTÕES SOBRE A “GLOBALIZAÇÃO” DA EXPERIÊNCIA COTIDIANA**
 4. *interesse em conflitos internacionais, ecologia*
 5. *hábitos alimentares, religiosos, culturais, produtos importados*
 6. *se Florianópolis é uma cidade globalizada*

- III. **QUESTÕES SOBRE OS DILEMAS DO SELF CONTEMPORÂNEO (AS PESSOAS EM GERAL)**
 7. *como vê o ser humano no mundo atual (sociedade globalizada)*
 8. *autenticidade do self versus aparências e convenções sociais, a pessoa ser “ela mesma”...*
 9. *se as pessoas estão mais consumistas, mais egoístas, mais individualistas, competitivas*
 10. *aspectos morais: honestidade, solidariedade, respeito ao próximo*
 11. *papel da moda e do consumo em relação à manutenção de um estilo próprio.*

- IV. **QUESTÕES SOBRE A IDENTIDADE PESSOAL**
 12. *auto-definição: “quem sou eu?”*
 13. *aspectos da identidade: nascimento, família de origem, local onde vive, profissão, atividades não profissionais (esportes, hobbies, interesses paralelos, etc)*
 14. *pertencência em grupos, tribos, etnias, partidos políticos*

- V. **QUESTÕES SOBRE A SEGURANÇA ONTOLÓGICA E A COESÃO DO SELF (O ENTREVISTADO)**
 15. *coesão e unicidade do self: contextos diferentes*
 16. *sentimentos associados a multiplicidade de identidades, segurança ontológica*
 17. *necessidades materiais: consumo de bens e de cuidados com o corpo*

- VI. **QUESTÕES SOBRE REFLEXIVIDADE E SISTEMAS PERITOS**
 18. *sobre a que tipo de ajuda que solicita, consumo de livros de auto-ajuda, importância dos especialistas na educação e saúde, moda e consumo.*
 19. *tipo de ajuda quando se trata de angústias existenciais: astrologia, religião, auto-ajuda, terapeutas alternativos, psicólogos, psiquiatras, médico da confiança....*

- VII. **QUESTÕES FINAIS SOBRE A TERAPIA**
 20. *se encontrou a ajuda que buscava.*
 21. *que tipo de benefício – se algum – obteve da experiência terapêutica tida comigo.*
 22. *para que terapia?*

ANEXO E

Tabelas das médias de moradores por domicílio, nos anos de 1991 e 2000, segundo dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)

Tabela 4 - Média de moradores por domicílio por situação	
Variável = Média de moradores por domicílio (Habitante)	
Situação = Rural	
Ano = 1991	
Brasil e Município	
Brasil	4,69
Florianópolis - SC	3,93

Tabela 5 - Média de moradores por domicílio por situação	
Variável = Média de moradores por domicílio (Habitante)	
Situação = Rural	
Ano = 2000	
Brasil e Município	
Brasil	4,17
Florianópolis - SC	3,38

Tabela 6 - Média de moradores por domicílio por situação	
Variável = Média de moradores por domicílio (Habitante)	
Situação = Urbana	
Ano = 1991	
Brasil e Município	
Brasil	4,06
Florianópolis - SC	3,67

Tabela 7 - Média de moradores por domicílio por situação	
Variável = Média de moradores por domicílio (Habitante)	
Situação = Urbana	
Ano = 2000	
Brasil e Município	
Brasil	3,64
Florianópolis - SC	3,22

Fonte: IBGE - Censo Demográfico

ANEXO F

Critérios diagnósticos para Transtorno de Personalidade Narcisista, segundo o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 4th Edition* – DSM-IV (American Psychiatric Association, 1994)

Critérios Diagnósticos para F60.8 - 301.81 Transtorno da Personalidade Narcisista

Um padrão invasivo de grandiosidade (em fantasia ou comportamento), necessidade de admiração e falta de empatia, que começa no início da idade adulta e está presente em uma variedade de contextos, indicado por pelo menos cinco dos seguintes critérios:

- (1) sentimento grandioso da própria importância (por ex., exagera realizações e talentos, espera ser reconhecido como superior sem realizações comensuráveis)
- (2) preocupação com fantasias de ilimitado sucesso, poder, inteligência, beleza ou amor ideal
- (3) crença de ser "especial" e único e de que somente pode ser compreendido ou deve associar-se a outras pessoas (ou instituições) especiais ou de condição elevada
- (4) exigência de admiração excessiva
- (5) sentimento de intitulação, ou seja, possui expectativas irracionais de receber um tratamento especialmente favorável ou obediência automática às suas expectativas
- (6) é explorador em relacionamentos interpessoais, isto é, tira vantagem de outros para atingir seus próprios objetivos
- (7) ausência de empatia: reluta em reconhecer ou identificar-se com os sentimentos e necessidades alheias
- (8) freqüentemente sente inveja de outras pessoas ou acredita ser alvo da inveja alheia
- (9) comportamentos e atitudes arrogantes e insolentes

Fonte: American Psychiatric Association (1994).