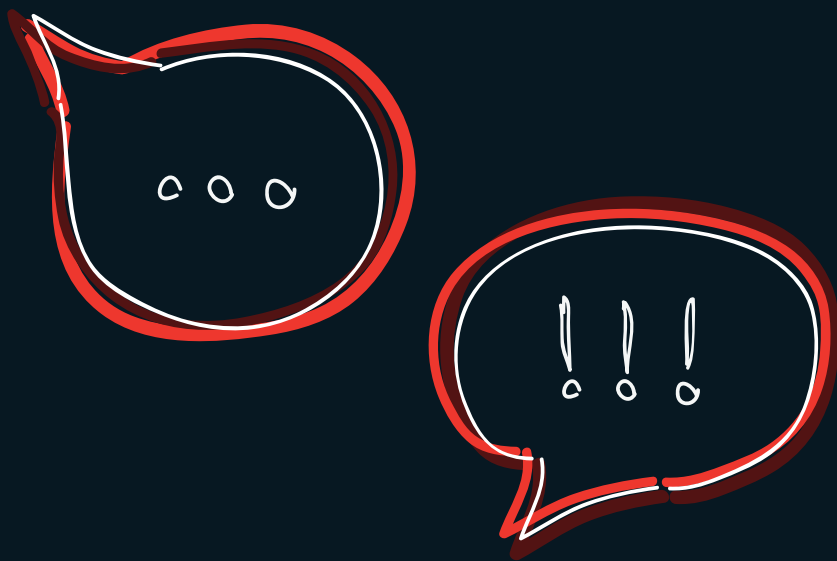


COMUNICAÇÃO E ESTUDO E PRÁTICAS DE COMPREENSÃO

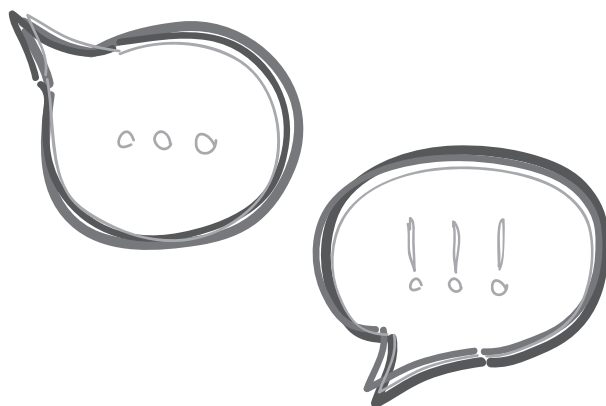


Dimas A. Künsch | Mateus Yuri Passos
Pedro Debs Brito | Viviane Regina Mansi

Organizadores

COMUNICAÇÃO E ESTUDO E PRÁTICAS DE
COMPREENSÃO

COMUNICAÇÃO E ESTUDO E PRÁTICAS DE COMPREENSÃO



Dimas A. Künsch | Mateus Yuri Passos
Pedro Debs Brito | Viviane Regina Mansi

Organizadores

2016
São Paulo

UNI
EDITORA



Este trabalho foi licenciado com uma Licença Creative Commons 3.0 Brasil. Você pode copiar, distribuir, transmitir ou remixar este livro, ou parte dele, desde que cite a fonte e distribua seu remix sob esta mesma licença.

Renata Rodrigues

Projeto gráfico e diagramação

Beatriz Santoro

Bruna Gomes Mascarenhas

Larissa Rosa

Revisão

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C739 Comunicação e estudo e práticas de compreensão / Dimas A.
1. ed. Künsch... [et al.]. – São Paulo: UNI, 2016.
262 p.

Inclui biografia

ISBN: 978-85-92691-05-9

1. Comunicação – prática. 2. Compreensão. 3. Compreensão
como método. I. Passos, Mateus Yuri. – II. Brito, Pedro Debs. III.
Mansi, Viviane Regina. IV. Título

CDD 302.2

Bibliotecária responsável: Aline Grazielle Benitez - CRB 8/9922

Índice para catálogo sistemático:

1. Comunicação 302.2

Editora Uni

Avenida Damasceno Vieira, 903 - CEP: 04363-040 - São Paulo/SP

Fone: (11) 96998-4827

atendimento@editorauni.com

Impresso no Brasil

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

O ABRAÇO GENEROSO DA COMPREENSÃO.....7

PREFÁCIO

O INVISÍVEL À LUZ DA EXPERIÊNCIA E DA COMPREENSÃO.....11

Cremilda Medina

O QUE OS CONTOS NOS CONTAM? 29

Carolina Chamizo Henrique Babo

O EXERCÍCIO DA EMPATIA NAS ORGANIZAÇÕES.....45

Cynthia Sganzerla Provedel

ENCONTRO DE CORPOS: ARTES MARCIAIS, IMAGEM

E COMUNICAÇÃO 59

Everton de Brito Dias

À ARTE DE ENSINAR APRENDENDO E DE APRENDER

ENSINANDO: COMPREENSÃO E COLABORAÇÃO EM SALA

DE AULA.....77

Gabriel Lage Neto e Anna Paula Morais da Silva

O JORNAL QUE DRIBLOU A DITADURA: O JT E A GUERRILHA

DO ARAGUAIA.....91

José Antonio Leite

CULTURA PLANETÁRIA: ENTRE A RAZÃO E A COMPLEXIDADE.... 109
Júlio César Degl'lesposti

CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NA FRONTEIRA

PARAGUAIO-BRASILEIRA 131
Luciana Pelaes Rossetto

**CACE OU SEJA CAÇADO: O LADO SOMBRIO DO PERSONAGEM
NA SÉRIE HOUSE OF CARDS** 147
Mayra Domingues Idoeta

**O PARADIGMA DA COMPLEXIDADE EM ERNST CASSIRER:
NOTAS SOBRE LINGUAGEM, MITO E ARTE** 169
Paulo Emílio de Paiva Bonillo Fernandes

**METATEORIA E EPISTEMOLOGIA DA COMPREENSÃO: UM
ENSAIO SOBRE A COMPREENSÃO COMO MÉTODO NO
CAMPO DA COMUNICAÇÃO** 199
Pedro Debs Brito

**A ENCENAÇÃO DA LEVEZA: A HOMOGENEIDADE
ESPETACULAR NO TELEJORNALISMO BRASILEIRO.....** 223
Rosane Baptista

**O VALOR DA GESTÃO DE STAKEHOLDERS A PARTIR DA
COMPREENSÃO.....** 239
Viviane Regina Mansi e Maria Antonella Lorenzetti

AUTORES E ORGANIZADORES DESTE VOLUME 257

APRESENTAÇÃO

O ABRAÇO GENEROSO DA COMPREENSÃO

Compreender inclui, necessariamente, um processo de empatia, de identificação e de projeção. Sempre intersubjetiva, a compreensão pede abertura, simpatia e generosidade.

Edgar Morin
*Os sete saberes necessários
à educação do futuro*

Este livro é parte dos trabalhos do projeto “A compreensão como método”, que reúne pesquisadores brasileiros, da Faculdade Cásper Líbero, e colombianos, da Facultad de Comunicaciones da Universidad de Antioquia, Medellín. Ele se junta a outros trabalhos, publicados num primeiro livro, em 2014 – *Comunicação, diálogo e compreensão* –, em capítulos de outros livros e em artigos de revistas. Aparece, ainda, como um filho dileto de dois seminários, o I e o II Seminário Brasil-Colômbia de Estudos e Práticas de Compreensão, o primeiro de 2015 e o segundo, de 2016.

Bem de acordo com as ideias mais caras à compreensão como método, **Comunicação e estudo e práticas de compreensão** não trabalha com pontos finais, mas antes com vírgulas, exclamações, interrogações e reticências. O livro mostra, com a diversidade de temas, metodologias e referenciais teóricos,

um pequeno exemplo do “abraço” que a ideia de compreensão sugere e evoca. Mostra, e não demonstra. Apresenta, mais do que representa. Sugere e chama para uma conversa, mais do que cultiva a falsa alegria de ter respostas prontas para tanta coisa que às vezes nem resposta admite. “La réponse est la mort de la question”, diz Maurice Blanchot. Ele pode ter razão.

No fundo, a compreensão como método chama a atenção para uma coisa bem simples, embora pouco fácil de se realizar no corre-corre cotidiano, sem rumo nem direção: mais vale às vezes o prazer da viagem que a sensação de se encontrar no lugar para onde se viajou. A sexta-feira e o sábado, não é que nos encantam mais que o nada desprezível domingo? E o que dizer das horas e dos minutos que antecedem uma festa, um encontro amoroso, uma coisa qualquer agradável de se fazer?

Sem menosprezar a explicação, o conceito e o argumento, esta coletânea diverte-se, fugindo ao Signo da Explicação absoluta e universalizante, em apontar caminhos possíveis, chamar para o diálogo, indicar. Diversidade lembra divertido e diversão. Impressionante como a mirada compreensiva sobre o mundo, que nos convoca a abraçá-lo em seus significados infinitos, não combina nem um pouco com a sisudez de certa atitude intelectual que mais parece preparada para a guerra que para a alegria de descobertas e também de não-descobertas a serem partilhadas com os amigos.

O campo da Comunicação, no Brasil, passa por um momento que poderíamos chamar de autoenclausuramento: a busca por uma delimitação o mais das vezes fechada de seu objeto, de seus métodos e referenciais teóricos, além de se tentar construir uma autoidentidade científica digna de um Augusto Comte, pai do Positivismo – daí decorrem tentativas de mimetizar as ciências naturais, duras, com

certa sobrevalorização de estudos quantitativos e a rejeição de formas como o ensaio, a condenação da autonomia autoral, a ojeriza por linguagens simbólicas e outros vícios.

No projeto “A compreensão como método”, desenvolvido desde 2015 na Faculdade Cásper Líbero pelo grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão e na Colômbia pelo Grupo de Estudos Literários, fazemos um movimento numa direção não exatamente oposta, mas divergente: buscamos abarcar em nossos estudos não apenas outras disciplinas acadêmicas, mas toda maneira que o ser humano desde sempre desenvolveu para tentar dar significado ao mundo – os mitos, as religiões, a arte, os saberes cotidianos, o entretenimento. Nessa onda, o disciplinado, o não-disciplinado e até o indisciplinado convivem. A complementaridade dos opostos e a incerteza deixam de ser meros princípios proclamados pela Física há cerca de cem anos, para se revelar em sua fertilidade, desde os tempos mais antigos, no mito como na Filosofia, nas artes como nas culturas de uma miríade de povos. Na vida.

Essas opções, ou apostas, não implicam a perda de rigor e de critérios nos trabalhos que desenvolvemos. Os textos que compõem este livro, assim como o belo prefácio de Cremilda Medina, procuram tornar evidente que o que produzimos segue sendo, antes de tudo, pesquisa – e o que buscamos, acima de tudo, são instrumentos robustos para dar conta de uma realidade que a cada dia desafia e faz re-ver aquilo a que denominamos *entendimento*.

Compreender, na acepção que valorizamos, significa acima de tudo *abraçar* – dialogar com formas de saber externas e alheias à ciência positiva, para reconhecer tanto sua validade para a construção de conhecimento quanto a necessidade de se ouvir o que essas formas têm a dizer,

dada a – irônica? – insuficiência do empirismo para lidar com os fenômenos naturais e sociais.

Compreender – para além da antiga e pouco compreensiva discussão levada à frente por autores como Dilthey, Max Weber e outros, sobre as diferenças entre *verstehen* (compreender) e *erklären* (explicar) no interior das distintas ciências – significa lidar com esses saberes, sem hierarquizá-los. Sem confundir ciência organizada com conhecimento, significa reconhecer a importância de seus papéis e as limitações de seus campos de ação. Ao aliá-los, mais com o intuito de descobrir novos caminhos de entendimento do que respostas e pretensas verdades finais que acabam desvelando o velho ranço do reducionismo, a compreensão como método pretende torná-los mais fortes, mais significativos, mais humanos.

Nas leituras e discussões, nas análises, nos experimentos efetivos com os pressupostos delineados em diálogos inter e transdisciplinares, estão aqui cartografadas distintas dimensões de um empenho concreto em construir conhecimento, em responder a um mundo que grita – mais do que para ser fatiado e entendido, para ser compreendido em sua complexidade.

Comunicação e estudo e práticas de compreensão, como os demais livros do projeto “A compreensão como método”, é produzido com licença Creative Commons e encontra-se disponível gratuitamente na página www.casperlibero.edu.br/mestrado.

Boa leitura!

Dimas A. Künsch

Mateus Yuri Passos

Pedro Debs Brito

Viviane Mansi

PREFÁCIO

O INVISÍVEL À LUZ DA EXPERIÊNCIA E DA COMPREENSÃO

Cremilda Medina

(...) o mundo apresenta qualidades invisíveis à primeira vista e, no entanto, são postas à luz mediante a experiência pessoal depurada o mais possível dos obstáculos interpostos pela própria mente.

Começaria pela “hipótese norteadora” do último capítulo do livro de Walter Trinca, *Viagem ao coração do mundo* (2014). Dela retiro a invisibilidade no mundo que nos cerca, a importância da experiência e os obstáculos que a mente interpõe ao **possível** exercício da compreensão. Na ótica psicanalítica do autor, há muito aprendi com ele nos diálogos inter e transdisciplinares do Projeto Plural (1990), que nossa consciência poluída por objetos e ideologias não oferece condições para transitar com sutileza e profundidade no coração do mundo. Mas nesta recente obra, a consciência **formatada** de que nos fala é alarmante: *Insisto sobre o grande perigo, que cresce vertiginosamente com a civilização tec-*

nológica e com a educação nos moldes concretistas e condicionados da sociedade pós-industrial, de tomar preferencialmente o mundo como um dado pronto e acabado, em que as referências são cristalizadas e os significados são estabelecidos como se fossem definitivos.

Eis um diagnóstico que torna inviável o encontro do ser com seu desejo humanístico e impede a interação social dos imaginários. E não é por acaso que analistas e comunicadores andam por aí destilando fel. Trinca nos convida ao avesso dessa mentalidade: *Sem dúvida, trata-se de chamar a atenção não mais para o desencantamento do mundo, e sim para seu reencantamento.* Por incrível que pareça, a proposição não parte de um discurso místico, mas da revisão crítica do lugar da ciência e da tecnologia contemporâneas: *Talvez os abismos profundos da realidade possam ressoar em nós, ao nos livrarmos de concepções objetivistas, racionalistas e deterministas, assim como de entendimentos demasiadamente estreitos sobre a realidade. Penso que a construção do conhecimento do século XXI irá se pautar pela abertura à experiência e pela atitude investigativa desprovida de padrões dogmáticos e de paradigmas inamovíveis.*

No final dos anos 1980, ao conceber o projeto de pesquisa integrado e agregar outras áreas de conhecimento sob o título *A crise de paradigmas e o discurso fragmentalista da ciência*, já no primeiro seminário que deu origem à série de livros Novo Pacto da Ciência (hoje com onze títulos), Walter Trinca seria importante parceiro nos diálogos transdisciplinares. Não imaginava eu que quase três décadas depois teríamos a reiteração acadêmica do que se perde ao não perceber a abrangência, a complexidade e a sutileza do coração do mundo no fragmentalismo do conhecimento. Como epistemólogo, o autor reconhece hoje a mesma crise

paradigmática que se discutia no Primeiro Seminário Inter e Transdisciplinar da Escola de Comunicações e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo em 1990: *No âmbito científico, as referências aos elementos desagregados levam a pensar em desestruturação e caos, enquanto a concepção de sistemas e estruturas regulares conduz à idéia de organização dos elementos, assim como de núcleos e princípios organizadores.*

Na época, um colega da ECA me perguntava, perplexo, que história era essa de reunir pesquisadores de dez áreas especializadas para debater impasses comuns. O que significava o Projeto Plural (nome que depois se consagrou na oralidade) para o Jornalismo e a Comunicação Social? A resposta viria com consistência nas pesquisas que se desenvolveram a partir da década de 1980 no pioneiro núcleo de Epistemologia em que meus alunos de graduação e de pós-graduação ampliaram sobremaneira os limites departamentais do Jornalismo. Sem abandonar a tradição dos estudos na área, os grupos ousaram romper os muros da fragmentação e especialização do conhecimento técnico e da euforia tecnológica para se lançarem aos múltiplos desafios da complexidade. Aliás, numa motivação já bem fundamentada no pensamento de Edgar Morin, bem como em outros ensaístas dos anos 1960-70.



No Jornalismo, em particular, os rumos epistemológicos eram regidos pela entrega ao Outro na pesquisa da Dialogia Social. Teoria e prática questionavam o paradigma da difusão do conhecimento científico e da informação de atualidade para a reflexão e laboratórios da **mediação autoral**, em que os sujeitos – repórter e protagonista da cena social – interagem e se trans-

formam no que passei a nomear *Signo da Relação* (2006). No âmago da crise geral de paradigmas, emergiu o questionamento das explicações reducionistas do acontecimento contemporâneo para se ensaiarem **compreensões** abertas e, de certezas ou assertivas opiniões, levantar humildes **interrogantes**.

Se meus parceiros de departamento ou de unidade de ensino universitário tinham dificuldade de entender esses caminhos que se cruzavam com a ciência estabelecida em crise paradigmática, os diálogos diretos confluíam para a partilha com os inquietos da Medicina, da Física, da Matemática, da Sociologia, da Antropologia, da Educação, da Psicologia, da História. O Projeto Plural, reunindo essa polifonia, dos anos 1980 à presente data, ganhou ainda uma dimensão sensível quando integrou ao conhecimento científico o **Gesto da Arte**. Pessoalmente, a iniciativa de contraponto ao discurso fragmentalista da ciência já fazia parte de meus laboratórios pedagógicos, porque sempre fruí a Arte. Introduzir o artista, nas palavras do escritor Sinval Medina, *o indisciplinado*, no espaço das hipóteses e teses disciplinadas das áreas acadêmicas foi, para todos, um convívio prazeroso e enriquecedor. Quem mais perto chega da leitura sutil de um povo e sua circunstância? Quem antecipa visões profundas do ser na luta cotidiana? Quem toca em fina sintonia com as raízes identitárias? Quem flagra os embates dos anônimos com os poderes constituídos?

Os pesquisadores do conhecimento disciplinado ganham em abertura de horizontes conceituais com a poética. Esta, não importa o suporte ou o gênero atribuído às manifestações artísticas, se infiltra nos esquemas pré-determinados (conceitos canônicos) e favorece a “viagem ao coração do mundo”. Por isso mesmo encontramos segui-

damente cientistas-poetas, escritores ou ensaístas como o importante neurocientista português João Lobo Antunes, cuja morte, em outubro de 2016, foi saudada em terras lusitanas por vozes poéticas e por repercussão científica.

Muitas dissertações e teses, várias publicadas em livro, atestam a fertilidade do Projeto Plural. Guardo com emoção esses exemplares em um acervo que não tem destino futuro – mas a memória está viva enquanto viva eu estiver. Tantos doutores e mestres espalhados pelas universidades ou pelo mercado profissional, que dá gosto expor esses livros em uma aula de pós-graduação, como o fiz no primeiro semestre de 2016. Frutos da linha de pesquisa Dialogia Social no Jornalismo e na Comunicação, do diálogo inter e transdisciplinar e da impregnação lúdica com a arte, os autores compõem um mural de referências bibliográficas multiplicadas também numa extensa ensaística de revistas e jornais. A propósito, no final do presente ano, 2016, a alegria de receber a notícia: um desses pesquisadores, Carlos Sandano, que publicou sua tese de doutorado, *Para além do código digital: o lugar do Jornalismo em um mundo interconectado*, acaba de ser laureado com o Prêmio Jabuti de Comunicação.

Outra tese do grupo, finalista no mesmo prêmio, também publicada em livro (ambos edições da EdUFSCar), reforça o projeto integrado que nasceu institucionalmente em 1990. Mara Ferreira Rovida, em *Jornalismo em trânsito: o diálogo social solidário no espaço urbano*, releu a ocorrência da solidariedade orgânica, estudada por Émile Durkheim, e articulou a vertente clássica da sociologia à teoria comunicacional do Signo da Relação que proponho na reportagem jornalística. Há muito se perdeu o complexo de

inferioridade do Jornalismo perante as demais disciplinas das ciências humanas. As *narrativas da contemporaneidade*, prática e teoria no quadro da produção de sentidos sobre o acontecimento atual, são reconhecidas no significativo papel histórico, sociocultural. Por sua vez, os encontros que abordam a crise de paradigmas interdisciplinar sublinham a oficina de aperfeiçoamentos do repórter. Este recebe influxos transdisciplinares, e o laboratório epistemológico é o gesto precursor da mudança de paradigmas estratificados, por exemplo, na gramática jornalística.

Entre na academia como professora em 1967, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, para assistir um professor catedrático (estrutura da época) no jornal laboratório. Dessa experiência – não muito diferente dos atuais órgãos laboratórios – em que se repassam técnicas jornalísticas (tão oportunamente analisadas no livro de Sandano), retirei forças para resistir à miragem salvacionista da especialização técnica e da euforia tecnológica. Motivo que me moveu em 1970 para São Paulo e para a USP: queria estudar e abrir frentes de pesquisa da *dialogia social solidária no espaço urbano* (conforme a atual tese de Mara Rovida). De 1971 em diante, os livros que escrevi e as coletâneas interdisciplinares que coordenei (52 títulos) insistem na complexa trama do acontecimento contemporâneo em que o jornalista (penso sempre na reportagem), em *Ato presencial* (2016), assume responsabilidade social de autoria, se quiser alcançar **uma** possível compreensão.



“O que aprendemos com Trump”, editorial do jornal *O Estado de S. Paulo* de 12 de novembro de 2016, talvez seja

uma das peças de reflexão crítica que toca na ausência de reportagem. Muito se falou na semana da eleição norte-americana das falhas da pesquisa quantitativa, amadurecida no modelo funcionalista clássico. Mas, na minha percepção, faltou repórter em campo no coração do mundo invisível, parafraseando outra vez Walter Trinca. Voltemos ao editorial: a anatomia dos desinformados percorre, segundo o jornal, a grande parte da imprensa, a academia e o *show business*. O triunfo de Trump “representa uma eloqüente declaração de repúdio ao *establishment* que a imprensa, de uma maneira geral, não conseguiu traduzir na origem por não ter sido capaz de perceber a captura, por um candidato com o perfil de Donald Trump, de uma classe média trabalhadora que desde 2009 se via alijada do processo de retomada de crescimento econômico”. A autocrítica se desenvolve numa trilha implícita, segundo minha percepção, que acusa a ausência de reportagem, aberta à compreensão dos fenômenos ora invisíveis ora externos na bolha ideológica em que se inserem as pautas jornalísticas. O que o *Estadão* reconhece: *A vitória de um candidato como Donald Trump, tomado como improvável até pouco antes do encerramento oficial da apuração, torna patente o desencontro entre o debate havido em nível acadêmico, jornalístico, formadores de opinião em geral, e o debate das ruas, entre os chamados “eleitores médios”, pautado em grande medida por necessidades imediatas como emprego, renda, saúde e segurança.*

Na oficina epistemológica da complexidade, da compreensão, do rigor racional na coleta dos dados objetivos e da sensibilidade intuitiva, oficina essa que se despe dos pré-conceitos e das ideologias reducionistas, o pesquisador e o jornalista buscam a transformação das mentalida-

des e dos comportamentos. O que pode atingir também a mudança dos currículos de Jornalismo e da Comunicação Social. Pois o editorial citado encerra o texto com uma convocação (no meu entender, tardia) de profissionais mais bem preparados para transitar no mundo contemporâneo: *Diante de um cenário em que fontes de informação estão cada vez mais pulverizadas, onde não há mais espaço para que uma única voz de credibilidade forneça ao eleitorado dados confiáveis para auxiliá-lo no processo de formação de convicção, caberá à imprensa, como principal mediadora social, reavaliar seus instrumentos de aferição dos anseios de uma camada silenciosa da sociedade que não pode mais ser ignorada.* As últimas duas frases prognosticam precisamente a necessidade de mudança de paradigma (o que o Projeto Plural registra regularmente desde 1990): *É fato que candidatos improváveis continuarão a disputar eleições e, eventualmente, a vencê-las. No futuro, após uma profunda reavaliação da mídia e seus mecanismos, talvez eles não sejam tão surpreendentes.*

Há, neste parágrafo final do editorial de 12 de novembro, vertentes temáticas do laboratório epistemológico da complexidade e da compreensão a apontar: a pulverização de informações e opiniões no cenário mediático e na fragmentação do conhecimento acadêmico; a crença na voz absoluta de credibilidade; a aposta na teoria da persuasão iluminista; o papel da imprensa como mediadora social; o valor de instrumentos de aferição dos anseios da camada silenciosa (os invisíveis); os limites da probabilidade e o improvável; a reavaliação de mecanismos da mídia. Se formos à bibliografia do Projeto Plural, tanto os seminários como os ensaios, dissertações, teses e livros publica-

dos, encontraremos um fundo acadêmico que, quero crer e constato ao vivo na circulação acadêmica e nas viagens de repórter, tem expandido não só a reavaliação consciente de velhos paradigmas, como tem mostrado a desenvoltura profissional de novas gerações. Para citar um exemplo local, o grupo de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero, Comunicação, Diálogo e Compreensão, liderado por Dimas Künsch (2000), parceiro do Projeto Plural, há muito vem aprofundando um novo **Paradigma da Compreensão**.



Debates interdisciplinares, projetos de pesquisa, trabalhos de conclusão de curso, dissertações de mestrado, teses de doutorado e pós-doutorados povoam o Projeto Plural, iniciado na ECA no fim dos anos 1980 e irradiado para outras universidades do Brasil, de países hispano-americanos, Portugal, Espanha, Japão, em que um dos eixos de sustentação transdisciplinar é a necessidade de reverter a fragmentação do conhecimento. Mas bem antes, nos anos 1970, minha inserção acadêmica no primeiro curso de pós-graduação em Ciências da Comunicação da América Latina (1972) manifestava a inquietude com a exclusiva especialização técnica e, para isso, recorria à formação primeva nas Humanidades, traço de identidade dos cursos de graduação em Jornalismo e Letras na Universidade Federal do Rio Grande do Sul nos anos 1960. (À época ambos faziam parte da unidade abrangente da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras). Essa vivência, somada à escola pública de segundo grau (Colégio Júlio de Castilhos de Porto Alegre), em que muitos professores acumulavam funções também

na universidade, mais ainda o caldo de cultura dos anos 50-60, davam ao educando uma motivação para além das máquinas mediáticas – a busca do projeto social de transformação.

Há quem interprete que essas gerações estavam mobilizadas na América, na África ou na Europa pela reconstrução do mundo pós-segunda guerra mundial e que imaginários ou comportamentos tinham por farol visões abrangentes do coletivo. Eram mentes e atitudes que se reencantavam, com a ação para a mudança, uma energia que raramente dava oportunidade ao desencanto ou ao ceticismo, muito menos permitia o individualismo fragmentalista.

Ao retomar a vertente original dessa abrangência, somada à visão de processo histórico e complexidade em que a voz de Edgar Morin, entre outros, nos anos 60-70, veio adensar, minha dissertação de mestrado em 1975, lembrada em outubro de 2016 na festa dos 50 anos da ECA/USP como a primeira do Brasil e da América Latina, reunia pensadores da época que matizavam minha própria visão da “mensagem jornalística” como agregadora de arquétipos do desejo coletivo, osmotipos das trocas culturais e lidertipos da imposição político-econômica na construção da notícia. O jornalista, então, não é apenas um técnico ou um tecnólogo, mas um mediador social, cuja autoria, quando se manifesta por competência, sensibilidade e aproximação compreensiva do acontecimento, arma narrativas da contemporaneidade, espelho de conflitos simbólicos e contradições factuais. A semente teórica do início dos anos 1970 se irradiaria, multiplicaria e enriqueceria com os pesquisadores afetos ao Projeto Plural, dos anos 1990 em diante.



Se os anos 50-60 inflaram os ânimos coletivos para o enfrentamento com as injustiças do mundo, as imediatas ditaduras militares na América Latina empurraram essas gerações, formadas na abrangência do projeto revolucionário, ao aprendizado da **resistência**, ora na dor física das perseguições, ora na dor invisível do desmanche de suas utopias. Diria que, nessas circunstâncias, nos era impossível aceitar a voz única de credibilidade, outro mal apontado no editorial do jornal *O Estado de S. Paulo*. Os rebeldes passaram a experimentar a leitura da pluralidade de vozes, lutando pela reconquista da democracia. No meu caso específico, com o afastamento da USP por motivos políticos de 1975 a 1985, tive a oportunidade de viver dentro da mídia tradicional (dez anos como repórter especial e editora do *Estadão*) a trincheira da resistência cultural. O que me ensinou outra vez a importância da visão abrangente, da busca da polifonia e da polissemia, ainda que com riscos iminentes tanto do sistema autoritário nacional como dos cerceamentos locais das autocensuras (2002). Mas tudo isso está registrado em livros e em ensaios. O fato é que não vem de hoje a rebeldia à voz única de credibilidade, seja esta delineada em análises de especialistas, seja ela proveniente da opinião ligeira ou do pensamento único ideológico. Os pesquisadores que se reúnem na oficina epistemológica transdisciplinar têm constantemente debatido os conflitos e contradições dos processos em que divergências e interrogações deletam a *voz única de credibilidade*.

Os estudos epistemológicos interdisciplinares e a experiência-observação-experiência, no domínio específico da teoria e prática da Reportagem, também questionam a credibilidade absoluta das argumentações persuasivas. Perante a ação argumentativa lógico-racional do artigo, do

comentário, tema caro aos iluministas e à teoria da ação comunicativa de Habermas (1987), pesquisas do Projeto Plural dão corpo ao contraponto empírico do Signo da Relação. Aí se complementa o discurso argumentativo, lógico e linguístico, com a sensibilidade dialógica dos sentidos. Lá atrás, ao desconstruir a entrevista no jornalismo na tese de doutorado na USP, em 1986, tentava mostrar no trabalho de campo da primeira parte da tese (a reportagem sobre o bairro de Higienópolis em São Paulo) que a aproximação ao Outro e as tentativas de compreendê-lo no contexto coletivo, e não de explicá-lo por meio de respostas lingüísticas pré-formatadas ou formatadas na situação autoritária do código de rotina, se dá quando o signo da relação acontece, pela presença de todos os sentidos. Paladar, olfato, tato – sentidos que amplificam a escuta e o olhar, nos ensina o psicanalista colombiano Luis Carlos Restrepo (2001), ao denunciar nosso *analfabetismo afetivo*. Nas séries experimentais da graduação em Jornalismo e na pós-graduação interdisciplinar (*São Paulo de Perfil* ou *Novo Pacto da Ciência*, por exemplo), os autores puseram em prática a versão que damos à tentativa de superação desse *analfabetismo afetivo*. Há um entendimento dos grupos de pesquisa que se sucedem dos anos 1980 em diante, que o desafio em questão é ***estar ou não afeto ao Outro***.

Contribuições acadêmicas, como as do colombiano Raul Osório Vargas, dos brasileiros Dimas Künsch, Sônia Geraldes, Ana Taís Portanova, Patrícia Patrício, Fernando Rezende e muitos mais, deram massa crítica à noção de que nem só da persuasão racional iluminista vive a cidadania democrática. A Reportagem, no seu tríplice potencial de razão analítica, ação solidária e intuição sintético-afetiva,

experimenta caminhos inovadores na mediação social. Experimenta além da participante da antropologia, sempre que o encontro com o Outro e sua circunstância se dá não exclusivamente pela técnica da entrevista ou coleta de depoimentos. A autoria na mediação social acontece no contato presencial, sempre um mistério e uma possibilidade de transformação dos atores em relação. Há diferenças substantivas entre o relato convencional e a narrativa autoral. O laboratório interdisciplinar de Narrativas da Contemporaneidade registra em duas décadas a *Atravessagem* (2014) das técnicas do repórter de rotina para a assinatura de um autor compreensivo da complexidade social e das particularidades culturais no exercício das mediações coletivas. O ato de compreensão ou o Signo da Relação não estão pré-pautados. Sem a intuição sintética e a interação criadora não há arcabouço argumentativo que ilumine o mistério do encontro/desencontro com o Outro e com a realidade invisível.



Ah, a improbabilidade desse encontro/desencontro e desse ato de compreensão... A arrogância racional investe tudo nos *mecanismos* atualizados para estabelecer regularidades na cobertura dos acontecimentos contemporâneos. No entanto, quando se flagra em erro nos diagnósticos, apela-se para insuficiências desses mesmos mecanismos. Analistas especializados, que porventura lidam com reduções paradigmáticas, cometem pecado semelhante. Neste momento de autocrítica a propósito da eleição de Trump, até surpreende certa humildade que emergiu da arrogância costumeira. Mas se formos ao primeiro registro do Projeto

Plural, no primeiro livro da série *Novo Pacto da Ciência*, de 1991, lá se encontram as linhas mestras da revisão inter e transdisciplinar dos paradigmas hoje em questão. Numa rápida síntese do que se levantou no início da última década do século passado, podem-se extrair postulados que confluem com o editorial de 2016: a improbabilidade da física quântica; as contradições inerentes ao processo da matemática paraconsistente; a consciência da produção simbólica, dos sentidos atribuídos à realidade nas narrativas; os estudos do imaginário na fotografia, no jornalismo, na comunicação social; a recuperação do perfil humano em contextos coletivos na história e no jornalismo; a complexidade social para além do conceito clássico de classe na sociologia; a intercausalidade de forças que atuam sobre os fenômenos na química; ou, na medicina, a relação sujeito-sujeito.

Para quem se debruçou sobre estes e outros desafios, a teoria e prática do jornalismo acumula uma bagagem epistemológica que dá à *Arte de tecer o presente*, livro escrito em 1973, uma constante oficina de aprimoramento. O que se pode encontrar na reportagem escrita (*lato sensu*) por autores da contramão da burocracia técnica e da diáspora fragmentária da informação contemporânea. A chave para entrar no reino invisível do cotidiano está no reencantamento, na decifração do caos, uma decifração pelo contato dos afetos, pelo rigor dos dados objetivos e pela experiência de interação social criadora. Os autores que se distinguem incorporam à narrativa da cena viva e seus protagonistas sociais, além do contexto em que vivem, análises pluralistas e interrogativas diversas. Atuam com o cuidado para reunir fontes de pensar inquieto, pesquisa atenta aos processos histórico-culturais, e não aceitar diagnósticos e prognósti-

cos dos que, à distância, em seus gabinetes, ditam opiniões fundamentadas em certezas retóricas ou ideológicas.

Mas sempre que o jornalista se encontra com uma fonte de informação especializada que enfrenta a crise do próprio paradigma, o diálogo transdisciplinar os aproxima. Não raro vivi a experiência do reconhecimento, por parte do especialista, do valor do repórter que está em campo observando o contexto e entrevistando não apenas as fontes oficiais, mas, sobretudo, os anti-heróis do cotidiano invisível. Uma experiência que, na esfera das culturas, os sociólogos tiveram de legitimar na parceria com os antropólogos. E na inter e transdisciplinaridade, educadores, psicólogos e psicanalistas, médicos ou juristas cruzam solidários o mesmo pórtico dos impasses comuns.

Ou, para retomar o fio inspirador inicial deste texto, as palavras de Walter Trinca:

Mesmo que não haja perfeição, a natureza, a vida e o Universo podem ser experienciados e compreendidos como um convite amoroso.

Referências

(por ordem de citação)

1. TRINCA, Walter. **Viagem ao coração do mundo**: a apreensão da imaterialidade. São Paulo: Vetor Editora, 2014.
2. O Projeto Plural, implantado como um projeto de pesquisa integrado em 1990, sob o título “O discurso fragmentalista da ciência e a crise de paradigmas”, reúne onze edições de seminários inter e transdisciplinares, realizados em várias universidades.

3. A série *Novo Pacto da Ciência*, registro do Projeto Plural, é composta pelos seguintes títulos: **Novo pacto da ciência**: a crise de paradigmas (São Paulo: ECA/USP, 1991); **Do Hemisfério Sol** (São Paulo: ECA/USP/CNPq, 1992); **Saber Plural** (São Paulo: ECA/USP/CNPq, 1994); **Sobre vivências** (São Paulo: ECA/USP/CNPq, 1995); **Agonia do Leviatã**: a crise do Estado Nacional (São Paulo: ECA/USP/CNPq, 1996); **Planeta inquieto**: direito ao século XXI (São Paulo: ECA/USP, 1997); **Caminhos do Saber Plural** (São Paulo: ECA/USP, 1999); **Ciência e sociedade**: mediações jornalísticas (São Paulo: CCS/Estação Ciência/USP, 2005); **Diálogo Brasil-Portugal século XXI**: novas realidades, novos paradigmas (Porto, Portugal: Universidade Fernando Pessoa, 2008); **Energia, meio ambiente e comunicação social** (São Paulo: Fundação Cásper Líbero; Porto, Portugal: Universidade Fernando Pessoa, 2009); **Liberdade de expressão**: direito à informação nas sociedades latino-americanas (São Paulo, Fundação Memorial da América Latina, 2010).

4. A obra de Edgar Morin está largamente documentada nas pesquisas do grupo de Epistemologia do Jornalismo e da Comunicação Social, do livro **Cultura de massas no século XX**, de 1962, às obras do presente século que formulam os estudos da complexidade, como **A cabeça bem-feita**, de 1999.

5. MEDINA, Cremilda. **O signo da relação**: comunicação e pedagogia dos afetos. São Paulo: Paulus, 2006.

6. SANDANO, Carlos. **Para além do código digital**: o lugar do Jornalismo em um mundo interconectado. São Carlos: EdUFSCar, 2015.

7. ROVIDA, Mara Ferreira. **Jornalismo em trânsito**: o diálogo social solidário no espaço urbano. São Carlos: EdUFSCar, 2015.

8. MEDINA, Cremilda. **Ato presencial, mistério e transformação**. São Paulo: Edições Casa da Serra, 2016.

9. KÜNSCH, Dimas A. **Maus pensamentos**: os mistérios do mundo e a reportagem jornalística. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2000.

O autor publicou outras obras e ensaios pessoais, além de liderar o grupo de pesquisa que se dedica aos estudos da Compreensão, tema epistemológico, editando coletâneas como **Comunicação, diálogo e compreensão** (São Paulo: Editora Plêiade, 2014).

10. Na obra organizada pela historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro, **Minorias silenciadas** (São Paulo: Imprensa Oficial/Fapesp/Edusp, 2002), Cremilda Medina publicou o ensaio “As múltiplas faces da censura”, em que apresenta os vários cerceamentos remanescentes da ditadura militar de 1964, na redação jornalística dos anos 1970 aos anos 1980.

11. HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa I e II**. Madri: Taurus, 1987.

12. MEDINA, Cremilda. **Modo de ser, mo'dizer**. Tese de doutorado. São Paulo: ECA/USP, 1986.

13. RESTREPO, Luis Carlos. **O direito à ternura**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

14. MEDINA, Cremilda. **Atravessagem**: reflexos e reflexões na memória de repórter. São Paulo: Summus, 2014.

15. MEDINA, Cremilda. Créateur de signature collective ou artisan du dialogue social. In: LE CAM, Florence; RUELLAN, Denis (Orgs.). **Changements et permanences du journalism**. Paris: L'Harmattan, Communication et Civilisation, 2014.

16. MEDINA, Cremilda; LEANDRO, Paulo Roberto. **A arte de tecer o presente**. São Paulo: ECA/USP, 1973.

Cremilda Medina, jornalista e pesquisadora, é professora titular sênior da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. Autora de 18 livros, também organizou 52 coletâneas de diálogos interdisciplinares e reportagens jornalísticas em séries como *Novo Pacto da Ciência e São Paulo de Perfil*. Trabalhou em vários órgãos de comunicação social e, entre essas experiências de mercado em Porto Alegre e em São Paulo, onde reside há 45 anos, exerceu os cargos de repórter especial e editora por dez anos (1975-1985) no jornal *O Estado de S. Paulo*. A pesquisa acadêmica que desenvolve na USP e em outras universidades nacionais e estrangeiras vem registrada em títulos como os mais recentes livros de sua autoria, *Atravessagem, reflexos de reflexões na memória de repórter* (2014) e *Ato Presencial, mistério e transformação* (2016).



O que os contos nos contam?

Carolina Chamizo Henrique Babo

Em boa parte devido aos esforços de autores como Joseph Campbell, as narrativas míticas têm sido reconhecidas como formas de conhecimento do mundo e do próprio ser humano. Os contos de fada, no entanto, costumam ficar relegados a um segundo plano. Neste capítulo, Carolina Babo os aborda como manifestações do inconsciente coletivo, expressões dos desejos e temores primordiais do ser humano – do ponto de vista compreensivo, esse é um passo duplamente importante, pois reconhece a validade de saberes tanto oriundos da cultura oral, que pouco a pouco reconquista certo reconhecimento, quanto fortemente vinculados ao imaginário da infância, que a academia insiste às vezes em ver como um universo secundário, menor.

HISTÓRIAS DE CRIANÇAS

Neil Gaiman pensava citar literalmente o célebre autor G. K. Chesterton quando, na epígrafe de seu livro *Coraline* (2002), escreveu a seguinte frase: “Contos de fada são mais do que a verdade: não porque eles nos contam que dragões existem, mas porque eles nos contam que os dragões podem ser derrotados”.¹ Gaiman, sem saber, acabava de criar uma das mais famosas citações para os apaixonados por contos de fada. A frase de Chesterton (2012, p. 227), na realidade, era esta:

Os contos de fadas não são responsáveis por produzir nas crianças o medo ou qualquer uma de suas formas; os contos de fadas não dão à criança a ideia do mau ou do feio; estas já estão nela, porque já estão no mundo. Os contos de fadas não dão à criança sua primeira ideia do bicho papão. O que lhe dão é a sua primeira ideia clara da possível derrota do bicho papão. O bebê conhece intimamente o dragão desde que começa a imaginar. O que o conto lhe dá é um São Jorge para matá-lo.

Ambas, acredito, transmitem a mesma mensagem. Os contos de fada auxiliam os seres humanos em sua jornada, demonstrando por meio de seus ensinamentos como podemos vencer os “dragões” que aparecem em nossos caminhos. Não importa a idade que tenhamos. Nunca é cedo, ou tarde demais, para que eles nos encantem ou assombrem, com suas belas ou terríveis histórias.

Nem apenas de finais felizes vivem essas narrativas. Para quem não sabe, a princesa não beija o sapo, arremessa-

1 Tradução da autora: “Fairy tales are more than true: not because they tell us that dragons exist, but because they tell us that dragons can be beaten” (Gaiman, 2002, p. 4).

-o contra uma parede. Branca de Neve, perseguida por sua própria mãe, não desperta com o beijo do verdadeiro amor, mas com um tapa nas costas. Rapunzel engravida e é expulsa de casa. A Pequena Sereia não se casa com o príncipe, mas se transforma em brisa. Chapeuzinho Vermelho e sua avó não são resgatadas da barriga do lobo. João e Maria não ser perdem na floresta, é sua própria mãe quem os abandona lá.

Por causa dessas e de outras tantas histórias, os contos muitas vezes foram suavizados antes de chegarem ao que conhecemos atualmente. Eles foram abrandados, retocados, reinventados porque, aparentemente, as crianças não poderiam suportar esse tipo de desfecho. Seria demasiado traumático para elas. Seria mesmo?

Um dos maiores nomes da literatura fantástica, o inglês J.R.R. Tolkien, opõe-se a essa ideia em sua obra *Árvore e folha* (2013). Para ele, as crianças devem ler o que está “além do seu alcance e não aquém. Seus livros, como suas roupas, devem dar espaço para crescer, e de todo modo seus livros devem promover o crescimento” (Tolkien, 2013, p. 44). Dessa forma, se vamos oferecer os contos de fada para nossas crianças, que sejam então, contos de fada. Narrativas que as façam pensar, que as auxiliem, que as orientem, não histórias que as façam dormir.

É justamente nesse contexto que Chesterton escreve em *Tremendas trivialidades* (2012) a famosa frase que Gaiman pensava citar. E é também porque *Coraline* é, em essência, um conto de terror, que o autor se vale dessa ideia para mostrar a todos que as crianças podem, sim, ler e aprender com essas histórias.

Afinal, o bem e o mal existem dentro de cada um de nós. O que os contos nos fornecem é essa dimensão de que

o mal será derrotado. Sobre isso, Chesterton (2012, p. 230) ainda afirma, de modo inspirador, que “nos quatro cantos da cama de uma criança estão Perseu e Rolando, Sigurd e São Jorge. Se tirar a guarda dos heróis, você não a estará tornando racional; estará apenas deixando que lute sozinha com os demônios”.

Evitar que as crianças leiam alguns contos ou suavizá-los para elas é, como podemos perceber, um erro que a humanidade cometeu assim que decidiu que contos de fada eram “apenas” histórias de crianças. Muitos pensam que nós, adultos, podemos apenas escrevê-los ou coletá-los. Estudá-los é, em certa medida, até aceitável. Mas ler e apreciar os contos? Isso jamais.

Afinal, somos seres racionais, científicos. “Pensamos, logo existimos”. Criamos regras, teorias, dogmas. Como podemos prestar atenção em fadas? Elas nem existem. Ah existem! Existem sim! E habitam o nosso mais profundo mundo interior. A nossa alma. De acordo com os estudos do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, os contos de fada são um dos mais admiráveis meios de comunicação que possuímos com o nosso inconsciente. Ao lado dos sonhos, eles representam a forma mais pura de diálogo com esse lado desconhecido de nossa psique.

Essas narrativas são originadas em contato direto com a nossa essência. Jung denomina inconsciente coletivo esse lugar onde nascem e vivem as histórias, sendo essa uma camada mais profunda do inconsciente, habitada por conteúdos idênticos e compartilhada por toda a espécie humana. O inconsciente coletivo surge como o espaço responsável por originar as nossas mais diversas formas de mitologia. É ele o primeiro reino encantado da fantasia.

Povoado por estruturas comuns, denominadas por Jung de arquétipos, que seriam, em suas próprias palavras, “tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos” (Jung, 2012, p. 13), o inconsciente coletivo exhibe a força que carrega em si ao oferecer histórias que, apesar de simples, tocam diretamente a quem as escuta.

Quando entendemos os contos dessa maneira, não parece assim tão curioso e mesmo improvável que autores como J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, W. B. Yeats e G. K. Chesterton fossem, abertamente, encantados por essa forma literária. Chesterton (2012, p. 216) coloca em uma de suas crônicas que, certo dia, quando buscava algo para ler e descobriu os “Contos de Grimm”, deu um grito de indecente alegria, porque “aqui, pelo menos, era possível encontrar um pouco de bom senso”. Ah, sim! Eles possuem mesmo bom senso. E humor, fantasia, ensinamentos, magia. Tudo isso entregue de maneira simples (ao consciente) e direta (ao inconsciente).

Dessa forma, quando ouço os “pré-conceitos” envolvendo os contos que dizem que as crianças podem ler certas histórias (e outras não) e que os adultos não podem gostar dessas narrativas (afinal, elas são direcionadas aos pequenos), me lembro desses autores. E respiro aliviada, por caminhar ao lado deles.

ONDAS DO MAR

E o que sobra então para os adultos? Os mitos, é claro! Esses sim, narrativas mais sérias e importantes. Existe, até mesmo, uma teoria bastante simplificada que diz que os mitos narram a cosmogonia, a origem do mundo, os fenôme-

nos da natureza, enquanto os contos narram histórias locais, acontecimentos menores. Assim, os mitos seriam mais relevantes do que os contos, portanto adequados para adultos.

Mas não se engane pensando que nosso mundo racional nos permite apreciar e aprender com essas narrativas. O conhecimento, para essa linha de pensamento, só é obtido por aquilo que pode ser provado cientificamente. E os mitos, obviamente, não são. Desde o século XVIII, com o advento do Iluminismo, o homem passou a defender a ótica da razão e a desacreditar de tudo o que não pudesse ser “explicado” por ela, como é o caso do pensamento mítico. Desenvolvemos uma visão científica dos fatos que nos cercam e as narrativas que não se enquadram nesse esquema devem ser deixadas de lado, como inferiores. O consciente superou, nesse sentido, os temas do inconsciente, o racional se sobrepôs ao não-racional. E essas histórias simbólicas, que tanto ajudavam – e ajudam – os seres humanos foram descartadas.

Enquanto as culturas antigas valorizavam as narrativas míticas e os contos de fada, a sociedade atual parece não ter tempo para esses ensinamentos. Parece não acreditar neles. A própria palavra “mito” costuma assumir o sentido de ilusão ou mentira, enquanto a expressão conto de fada, de modo semelhante, pode ser relacionada a uma situação fantasiosa ou irreal. Uma mulher que espera pelo “príncipe encantado” é considerada uma sonhadora. O mundo em que vivemos não tolera “ finais felizes”. Essa sociedade ainda não aprendeu uma lição muito importante, ensinada pelo mitólogo Joseph Campbell em seu livro *O herói de mil faces* (2010). Ela não aprendeu a ler a “gramática dos símbolos” (Campbell, 2010, p. 11).

Mas é claro que os contos de fada, assim como os mitos, não devem ser interpretados em sentido literal. A beleza deles se encontra, justamente, na carga simbólica que carregam. É no interior de nossa condição humana que eles se revelam de maneira mais poética e falam com nosso inconsciente. Esse tipo de conhecimento deveria ser transmitido a todos os seres humanos, de qualquer idade, em qualquer época e lugar, pois os temas dessas histórias, sua bondade e sua violência, vivem dentro de nós.

Tampouco deveríamos diferenciá-los e medir graus de importância. Ora, se eles nascem do mesmo lugar (o inconsciente coletivo) e têm como principal “missão” nos ensinar, nos orientar, nos guiar, não devemos buscar suas diferenças, mas suas semelhanças.

Talvez a mais bela noção para essa questão tenha surgido nos estudos de Marie Louise von Franz, que compara essas narrativas, em uma poética metáfora, com o movimento realizado pelo mar: “para mim, os contos de fada são como o mar, e as sagas e os mitos são como ondas desse mar, um conto surge como um mito, e depois afunda novamente para ser um conto de fada” (von Franz, 2012, p. 33).

Ainda de acordo com essa autora, os “contos de fada são a expressão mais pura e mais simples dos processos psíquicos do inconsciente coletivo (...). Eles representam os arquétipos na sua forma mais pura, plena e concisa” (von Franz, 2012, p. 9). Assim, podemos interpretar os contos de fada como histórias inspiradas pelo inconsciente coletivo da humanidade que refletem nossos desejos e medos mais ancestrais.

Pelo que podemos entender desse pensamento de von Franz, os contos são, portanto, o mar profundo e escuro

que abrange o inconsciente coletivo. Seus motivos permanecem lá, mergulhados ou boiando em sua superfície. Quando, finalmente, formam uma onda e aproximam-se, assim, do consciente, quase tocando-o, transformam-se nos mitos. Quando retornam, porém, ocultam-se novamente nos motivos dos contos de fada.

Nesse mar temos, por exemplo, a história de uma jovem que, em decorrência de uma maldição, dorme por cem anos e aguarda o seu despertar. Basílio, em seu livro *Pentamerone*, publicado originalmente em 1634, a chamou de Tália e o conto ficou conhecido como *O Sol, a Lua e Tália*. O Sol e a Lua (uma referência clara a Apolo e Ártemis, os irmãos da mitologia grega, nascidos de Zeus e Leto) são os filhos que Tália teve com um rei. Curiosamente, Leto (Tália) era a deusa do anoitecer.

Há ainda uma versão do francês Charles Perrault, publicada em seu livro *Contes de ma mère l'Oye* (*Contos da Mamãe Gansa*), de 1697, conhecido como *A Bela Adormecida no Bosque*. No entanto, essa história se tornou mais popular pela variante alemã coletada pelos Irmãos Grimm, na obra *Kinder- und Hausmärchen* (*Contos maravilhosos infantis e domésticos*), intitulada *Dornröschen* (*Pequena rosa espinhosa*) e popularizada como *A Bela Adormecida*.

Mas a onda do mar dos mitos também nos revela (além da já citada relação com os deuses gregos) uma narrativa similar. Na *Edda poética*, a coleção de poemas da mitologia nórdica, temos Brünhild, uma valquíria que, condenada por Odin, é encarcerada em um castelo e posta a dormir dentro de um círculo de fogo, até que fosse resgatada por algum herói. Sigurd, o matador do dragão Fafnir, atravessa as chamas e a desperta. Histórias, portanto, bastante semelhantes. No mar ou nas ondas.

Podemos ir além se refletirmos sobre as próprias fadas, em especial, as fadas dos contos de origem celta. Deve-se lembrar que quando essas narrativas se referem a fadas, elas não desejam representar as modernas interpretações que convencionou-se imaginar atualmente, como a graciosa Tinkerbell (ou Sininho, como a conhecemos no Brasil). Pelo contrário. Nessas histórias, as fadas podem ser boas ou más. Podem ajudar os humanos ou levá-los para os seus reinos e nunca mais libertá-los. Sua aparência é outra das características centrais desses seres. Elas podem ser pequenas ou grandes. Do tamanho de uma folhinha ou como os humanos – mais precisamente, como os elfos de Tolkien.

Embora a mitologia celta fosse essencialmente oral, já que os druidas se negavam a escrevê-la, conhecemos uma parte dela em função de registros deixados por monges, em decorrência da cristianização. De acordo com seus mitos (em especial os irlandeses), um dos povos a desembarcar na Irlanda e ser responsável por habitá-lo foram os Tuatha De Danán (“povos da deusa Danu” ou “filhos da deusa Danu”). Esses seres, dotados da arte da magia, espalharam seu conhecimento e encantamento por todo o país, sendo conhecidos como o “Bom Povo”, ou simplesmente, como fadas. Assim, temos que esses seres estiveram presentes no início, na criação da Irlanda.

O livro *A treasury of Irish fairy and folk tales* (2015, p. 7), também traz essa relação quando expõe que as fadas podem ser:

Anjos caídos que não foram bons o suficiente para serem salvos, ou maus o suficiente para estarem perdidos [...] Os deuses da terra [...] Os deuses da Irlanda pagã, os Tuatha De Danán, que, quando não mais

adorados e alimentados com oferendas, diminuíram de importância na imaginação popular.²

Diminuíram por não serem mais adorados como deuses, mas não sumiram. Continuaram (e continuam) existindo por meio dos contos. Afundaram novamente no mar do inconsciente.

Dana, por sua vez, a grande mãe dessa mitologia e uma das mais importantes do panteão celta, permanece ainda nas igrejas da Irlanda. Também conhecida como Brigid, com quem se confunde não apenas nos atributos, mas também nas características, essa deusa está ligada ao fogo, ao ciclo das estações, à água e à cura. Impossível, me parece, portanto, ignorar essa fada. Como fazer com que um povo tão apegado às suas tradições, pudesse deixá-la de lado? Seu culto e particularidades foram incorporados, quase que totalmente, a Santa Brígida, uma das mais adoradas do país. Seja como fada, deusa ou santa, Dana, Brigid ou Santa Brígida continua protegendo esse país.

Ainda relacionando os deuses e os contos de fada, recorro à ajuda de Tolkien. Isso porque esse autor indica que a narrativa acerca de um dos mais importantes deuses nórdicos, Thor, apresenta os motivos dos contos de fada:

É claro que Thor deve ser considerado membro da mais alta aristocracia mitológica, um dos soberanos do mundo. No entanto, a história que se conta dele no *Thrymskvitha* (na *Edda Antiga*) é certamente ape-

2 Tradução do original: "Fallen angels who were not good enough to be saved, nor bad enough to be lost (...) The gods of the earth (...) The gods of pagan Ireland, the Tuatha De Danán, who, when no longer worshipped and fed with offerings, dwindled away in the popular imagination".

nas um conto de fada. (...). Se pudéssemos recuar no tempo, descobriríamos que o conto de fada mudaria nos detalhes, ou que daria lugar a outros contos. Mas sempre haveria um “conto de fada” enquanto houvesse um Thor. Quando cessasse o conto de fada, haveria apenas o trovão, que nenhum ouvido humano jamais escutaria (Tolkien, 2013, p. 25).

Assim, podemos entender a ligação estreita entre os mitos e os contos. Mais interessante do que tentar separá-los, me parece, seria encontrar suas semelhanças e particularidades. Elementos que os fazem tão únicos e tão importantes. Responsáveis por nos mostrar sombrios caminhos, inspirar os mais belos sonhos e ensinar importantes lições, essas narrativas têm como principal “missão” nos guiar pelos labirintos da vida consciente, sempre com o auxílio do nosso mundo simbólico, o inconsciente, que alguns aprendem a esquecer e que devemos aprender a decifrar.

Nascidos nas profundezas de nossa alma, “esse ser eólico, de cores cintilantes, semelhante a uma borboleta” (Jung, 2012, p. 211), que sonha os sonhos do mundo, os contos de fada e os mitos emergem do mar de nosso inconsciente para encantar e colorir a vida humana, desde tempos mais remotos. Seus motivos são surpreendentemente semelhantes e se repetem entre as mais variadas culturas. Por meio de seus símbolos, formam uma linguagem universal, que é compreendida imediatamente por todos, em todas as épocas, em todos os lugares.

ENSINAMENTOS

Para desvendar o que os contos nos contam temos que, antes de tudo, refletir sobre o conjunto deles, sobre a ma-

neira como eles agem sobre nós e nos afetam. Ao ler um conto de fada somos imediatamente retirados do nosso mundo real e transportados para o mundo do “Era uma vez”. Mas não sabemos o que iremos encontrar ali.

Esse é um Reino desconhecido e, como tal, assustador. Certamente ele pode ser moldado pela fantasia e pelo encantamento, mas também pode ser assombrado com nosso mais profundo pavor. Nesse mundo, tão diferente e, ao mesmo tempo, tão parecido com o nosso, recebemos lições bastante importantes e valiosas. Tocadas pela magia da alma.

O Reino dos contos de fada traz uma série de ensinamentos capazes de instruir e transformar os seres humanos. Ao entrarmos em contato com essas narrativas, desde muito cedo, aprendemos determinadas lições que de outra maneira não poderíamos conhecer. E, claro, nos deparamos com um tipo de conhecimento que nos arrebatava, nos prende, já que, como poeticamente nos indica Joseph Campbell (2010, p. 31-32):

Nem sequer teremos que correr os riscos da aventura sozinhos; pois os heróis de todos os tempos nos precederam; o labirinto é totalmente conhecido. Temos apenas que seguir o fio da trilha do herói. E ali onde pensávamos encontrar uma abominação, encontraremos uma divindade; onde pensávamos matar alguém, mataremos a nós mesmos; onde pensávamos viajar para o exterior, atingiremos o centro de nossa própria existência; e onde pensávamos estar sozinhos, estaremos com o mundo inteiro.

Essas narrativas míticas representam ensinamentos sobre a “sabedoria de vida” (Campbell, 1990, p. 22). Ao se-

guir a trilha ao lado de um herói, dormir os cem anos da princesa que recebe uma maldição, adentrar na mais densa floresta ou enfrentar o dragão, participamos de importantes aprendizados ensinados pelo inconsciente e já realizados por outros seres humanos ao longo de toda a nossa história. Deparamo-nos com perigos jamais imaginados (mas enfrentados diversas vezes) e entendemos, simbolicamente, como superá-los. Ao compreendermos os mitos e contos de fada compreendemos mais sobre nós mesmos, sobre nossa jornada, sobre nossa vida.

A *Bela e a Fera* me contou que devemos amar além das aparências. *Branca de Neve* me alertou para tomar cuidado com as maçãs que eu encontrar pelo caminho. *Cinderela* me ensinou a enfrentar “irmãs invejosas” com gentileza. A *Bela Adormecida* me mostrou que a espera de algo, às vezes, é necessária, nem que pareça levar cem anos para acontecer. *João e o Pé de Feijão* me revelou que existe encantamento no mundo e que os feijões mágicos podem mudar a nossa vida. Já Alice, essa me provou que um pouco de loucura nos torna mais saudáveis. Dorothy e seus amigos me mostraram que, antes de procurar pelo mundo, eu devo sempre olhar dentro de mim mesma para encontrar o que eu busco.

Com *O Senhor dos Anéis* percebi que se não conseguir carregar o fardo de um amigo para ajudá-lo, eu posso carregar o meu próprio amigo. Com *Harry Potter* aprendi... aprendi tanto com esse! Mas, talvez, o maior ensinamento do conto seja que todos temos luzes e trevas dentro de nós e que nossas escolhas é que nos definem. Na galáxia muito, muito distante de *Star Wars* entendi que devemos sempre procurar pelo equilíbrio da Força. Já com o mais novo con-

to que se apresentou a mim, *As crônicas de gelo e fogo*, eu compreendi que... não sei nada.

Ora, você pode estar pensando, mas estávamos falando de contos e mitos ancestrais e agora eu me refiro a livros, filmes e seriados de nosso tempo. Mas não seriam eles nossos novos contos? Não seriam essas as histórias que transitam por nossas vidas? Que nos tocam? Que nos ensinam? Elas também não acontecem nesse mundo fantástico? E, se pensarmos com cuidado, não trazem referências (diretas ou indiretas) aos antigos contos? Talvez essas sejam as novas ondas que surgiram do mar do inconsciente.

É claro que, com isso, corremos o risco de não mais assistir a um filme procurando apenas diversão. Passamos a buscar e reconhecer o Reino dos contos de fada nos mais diversos lugares do mundo. De Hogwarts a Rivendell. De Oz a Tatooine. Entretanto, esse é o preço que pagamos quando somos atraídos por esse tipo de história, quando queremos aprender com elas. Quando deixamos que elas nos guiem por essa estrada de tijolos amarelos, que é a própria vida.

Seguir o coelho branco, deixar-se levar pelo ciclone, embarcar na plataforma 9 3/4, fazer parte da Sociedade do Anel, entrar na Millenium Falcon, fazer o juramento da Muralha. Variadas são as formas de dialogarmos com esse mundo mágico. Ancestrais ou modernas, em qualquer maneira que os contos escolham se apresentar, devemos aprender a ler, ouvir, saber dialogar. Pois quem fala por meio dos contos de fada é nosso inconsciente. Se ele escolhe a forma de uma fada alada, um elfo majestoso ou um pequeno ser esverdeado, cujas palavras podem ser um pouco embaralhadas, isso depende de nosso tempo, de nossa época. Saber reconhecer devemos, jovens Padawans.

Referências

A treasury of Irish fairy and folk tales. New York: Barnes & Noble, 2015.

BASILIO, Giambattista. **Il Pentamerone.** London: Henry and Co., 1893.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito.** São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces.** São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2010.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Tremendas trivialidades.** São Paulo: Ecclesiae, 2012.

GAIMAN, Neil. **Coraline.** Londres: Bloomsbury, 2002.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. **Contos maravilhosos infantis e domésticos.** São Paulo: Cosac Naify, 2012.

JACOBS, Joseph. **Celtic fairy tales.** London: The Bodley Head, 1970.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

MACHADO, Ana Maria. **Contos de fadas de Perrault, Grimm, Andersen & Outros.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

TOLKIEN, J.R.R. **Árvore e folha.** São Paulo: Martins Fontes, 2013.

VON FRANZ, Marie Louise. **O feminino nos contos de fadas.** Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

VON FRANZ, Marie Louise. **A interpretação dos contos de fadas.** São Paulo: Paulus Editora, 2012.



O exercício da empatia nas organizações

Cynthia Sganzerla Provedel

A herança de matriz fortemente positivista do pensamento moderno ocidental, a partir de uma leitura específica das ideias de René Descartes, transformou as qualidades do mundo e da vida em objetos sem interesse para o ideal científico dominante. A ciência que daí surge recebe de Boaventura de Sousa Santos o nome de “ortopédica”, sendo capaz de cuidar somente e apenas daquilo que a ciência mesma considera poder transformar em seu objeto. Abraçando a compreensão como método, Cynthia Provedel ousa falar de empatia, amor e compreensão nas organizações. E o faz com a convicção de que, nas relações entre gestores e empregados, que ela estuda, o que está em jogo é o ser humano completo, corpo, mente e espírito. Tão necessitado de amor e carinho quanto das condições que garantem, a si e aos seus, a sobrevivência.

ALÉM DA EMPATIA: O AMOR

O desejo de compreender a empatia, seus aspectos e seu alcance constitui a razão de ser deste texto, que transita por diversas noções de empatia, tendo como foco de análise a relação entre gestor imediato e empregado nas organizações. Também se reflete sobre como a experiência humana e social da empatia pode contribuir para fazer florescer a compreensão mútua nessa relação.

O estudo buscará ainda demonstrar a correlação existente entre a empatia e a compreensão como método, ao se debruçar, mesmo que brevemente, sobre as perspectivas compreensivas de Martin Buber, que captam a essência do ato imaginativo, empático, de humanização do Outro.

Ao se tecer a correlação entre empatia, diálogo e humanização das relações organizacionais, surge inesperadamente a energia amorosa e seus possíveis efeitos, ainda que circundada pelo árido e, na maioria das vezes, hostil ambiente organizacional.

A vivência da afetividade como possibilidade, a partir do exercício da empatia, se soma às premissas que deram origem a este trabalho. Elas preconizam a produtividade, o respeito às emoções e relações mais humanizadas nas organizações como principais aspectos resultantes da prática da empatia entre gestor e empregado.

Avaliar de que maneira o exercício da empatia – enquanto prática comunicacional e relacional nas empresas – poderá abrir as portas organizacionais à linha teórica da comunicação compreensiva, possibilitando que o subjetivo possa vir à tona com mais naturalidade, a partir da intenção de “se colocar no lugar do outro”, entre os indivíduos que dialogam e convivem

nas organizações. E assim, ampliar o espaço para que tanto o medo quanto outras emoções possam se expressar, a fim de gerar um ambiente organizacional de maior confiança, aprendizado e produtividade, com maior respeito às emoções e que, conseqüentemente, esse olhar comunicacional possa, também, resultar em relações organizacionais mais humanizadas (Provedel, 2013, p. 95).

Mas, aí, vem o amor. Para complementar, fundamentar e dar ainda mais poesia à prática da empatia. Sempre o amor.

EMPATIA NAS ORGANIZAÇÕES?

Como resultado do rápido desenvolvimento tecnológico, da globalização, de novas políticas econômicas e da competitividade, as empresas buscam se adaptar aos novos paradigmas, aprimorando custos, processos, operações, produtos e serviços. Para isso, promovem mudanças organizacionais internas.

No contexto organizacional de empresas privadas de grande e médio porte, em que as transformações são cada vez mais frequentes e complexas, essas mudanças podem desestabilizar o clima organizacional e afetar o comportamento do empregado. Os ajustes podem implicar demissões, alterações na estrutura organizacional e novas exigências, junto ao funcionário, na maneira de se comportar, de atuar e pensar.

Diante desse cenário – ou até mesmo sem ele –, é possível observar um turbilhão de emoções, que geram comportamentos e sentimentos igualmente variados por parte do empregado: ódio, amor, agressividade, doçura, medo, apatia. Basta lançar um olhar abrangente, compreensivo e profundo para ver.

A empresa é um grupo, um grande grupo, muitos grupos. E em qualquer grupo humano, coexistem a vida racional, consciente, expressa, e a vida afetiva, o mundo subjetivo, subliminar. Aparentemente, estratégias, planos, decisões, ações que se baseiam em fatos, dados objetivos. Contudo, olhos mais cuidadosos podem ver a intrincada teia de emoções humanas comandando resoluções e traçando o destino das organizações (Viotti e Carvalho, 1997, p. 30).

Os tais “olhos mais cuidadosos” que captam e apreendem as emoções humanas... Trata-se da habilidade de lançar um olhar empático. E, a partir do olhar, a prática da escuta empática, que possibilita a compreensão do que “está oculto pelo medo, pela raiva, pelo pesar, pelo desespero” (Ciaramicoli e Ketcham, 2001, p. 93).

Quando falamos sobre a aridez e hostilidade do ambiente organizacional, é possível estabelecer de alguma maneira um paralelo entre esse contexto e o ambiente primitivo e severo dos seres humanos que precederam os primatas. Nesse sentido, De Wall afirma que a empatia provavelmente se desenvolveu nos seres humanos a fim de assegurar a assistência mútua e, com isso, a sobrevivência. “Uma cooperação satisfatória requer uma fina sintonia com os estados emocionais e os objetivos de outros” (De Waal, 2005).

Ou seja, a empatia surge a partir do estabelecimento dessa conexão emocional com os demais indivíduos. Porém, de acordo com Krznaric (2015, p. 146), “muitos locais de trabalho são desertos empáticos”, nos quais os indivíduos relutam em demonstrar seus sentimentos íntimos e seus temores, num cenário no qual uma proporção expres-

siva de indivíduos exibe uma personalidade maquiavélica, narcísica e até psicopata, de acordo com o autor.

Krznaric (2015, p. 147) defende que um novo movimento permeia a maneira de pensar os negócios e estabelecer relações nas organizações, com a empatia como “um pré-requisito absoluto para um bom trabalho em equipe e liderança organizacional”. Nesse sentido, ele ainda argumenta que vulnerabilidade, abertura emocional e sinceridade podem ajudar os indivíduos a praticar a empatia, sobreviver e florescer.

Drayton corrobora esse ponto de vista, ao defender a importância da empatia como ferramenta de gestão nas organizações e como um movimento necessário e determinante para elas:

Quem não domina a complexa habilidade social de guiar seu comportamento por meio da empatia aplicada será marginalizado. Para que sua equipe tenha sucesso, eles devem dominar o trabalho em equipe, que por sua vez tem por base a empatia aplicada (...) temos de promover uma revolução, de tal modo que todos os jovens compreendam a empatia e a pratiquem. Esta é a mais fundamental revolução pela qual temos que passar (Drayton, 2011).

De acordo com Ricard (2015, p. 305-308), o fenômeno do *burnout* conduz à falta de empatia. Trata-se de uma síndrome que incapacita muitas pessoas no mundo do trabalho e que está relacionada ao esgotamento emocional e ao estresse oriundo das relações e interações humanas desgastantes no ambiente das organizações. Além de diversos aspectos e efeitos físicos e emocionais, essa condição leva o indivíduo a reduzir suas relações com os outros e a erguer uma barreira afetiva entre si mesmo e os demais.

Ou seja, o resgate e a prática da empatia nos relacionamentos entre os indivíduos, em geral, e na relação gestor-empregado, em particular, se mostram fundamentais para a manutenção da saúde emocional do empregado, do clima organizacional, bem como na melhoria das interações e das relações entre os indivíduos no ambiente das empresas.

EMPATIA: NOÇÕES, BENEFÍCIOS E INTERPRETAÇÕES

Apresentamos a seguir algumas noções de empatia, sem a preocupação de aprofundar os mecanismos pelos quais ela se estabelece por meio do diálogo, das relações e de outros aspectos que tornam sua prática um processo estruturado, que pode ser desenvolvido, treinado e adquirido. Com efeito, este não é o foco deste trabalho.

O entendimento das noções de empatia que deriva das referências abarcadas por este breve estudo possibilita sua compreensão sob perspectivas diversas, bem como do alcance de seus benefícios em diversas esferas sociais.

Uma noção importante de empatia, e que pode ganhar novas nuances a partir da relação gestor-empregado, é a de que ela tem o poder de curar relações desfeitas. Nesse sentido, Krznaric (2015, p. 20) avalia que as relações se desfazem a partir do momento em que um dos interlocutores tem a sensação de que seus sentimentos e necessidades não estão sendo considerados, ouvidos, compreendidos.

O autor entende que o exercício da empatia tem ainda a capacidade de agregar propósito aos indivíduos, de estabelecer laços de amizade e de potencializar o pensamento criativo, uma vez que possibilita enxergar problemas e desafios a partir do olhar inédito do Outro.

É precisamente quando nos expomos, talvez num relacionamento ou no trabalho, que temos experiências que trazem propósito e significado para a vida. Quando fazemos algo arriscado, como pedir ajuda (...), admitir que estamos inseguros ou com medo (...), podemos construir relacionamentos mais profundos, fazer avanços criativos, sentir uma alegria intensificada, liberar nossa ansiedade e alcançar maior conexão empática (Krznaric, 2015, p. 145).

Krznaric (2015, p. 64) discorre a respeito das principais barreiras sociais e políticas que impedem o exercício da empatia em sua plenitude. Aspectos que, como vimos anteriormente, são passíveis de ser vivenciados na hostil e árida realidade organizacional, como preconceitos, autoridade, distância e negação.

Esse comportamento pode trazer como consequência a criação de uma cultura da indiferença. Para superar essas dificuldades, além do pleno entendimento a respeito da razão pela qual esses aspectos se configuram como impeditivos à prática empática, é necessário um esforço consciente para dar o que o autor chama de “salto imaginativo”, por meio do qual é possível sentir a dor do Outro.

Somos propensos a estereotipar, fazendo julgamentos rápidos com base em primeiras impressões e projetamos nossas tendenciosidades e prejulgamentos sobre pessoas quando sabemos muito pouco sobre a realidade de suas vidas (...). Esses estereótipos tendem a denegrir, colocando pessoas numa caixa conveniente que torna difícil apreciar a humanidade e a singularidade delas, ou as histórias pessoais por trás das circunstâncias (Krznaric, 2015, p. 66).

Essa análise também tem espaços nas reflexões de Ciaramicoli e Ketcham (2001, p. 92), que acreditam que a escuta empática exige deixar de lado uma visão autocentrada, bem como abandonar ideias preconcebidas. Tudo isso com o objetivo de impulsionar a conexão com as emoções da outra pessoa, fortalecendo, assim, os relacionamentos com os outros e consigo mesmo.

É parte do senso comum acreditar que exercitar a empatia é se colocar no lugar do Outro. Krznaric (2015, p. 88) apresenta a ideia complementar de que praticar a empatia é tratar os outros como gostariam que você os tratasse. O autor defende que as pessoas extremamente empáticas vão além de tentar descobrir o que compartilham com as outras e, na verdade, se esforçam para compreender o que não compartilham.

Ciaramicoli e Ketcham (2001, p. 61) corroboram esse ponto de vista, na medida em que argumentam o seguinte: mais importante do que ter empatia é o que se concretiza a partir dela. Ou seja, de que maneira a compreensão gerada pela empatia e que se dá de dentro para fora se transforma, de fato, na intenção prática de ajudar o Outro, “escutar com atenção embevecida, compreender, misturar-se e (...) compartilhar o coração e a alma de outra pessoa” (Ciaramicoli e Ketcham, 2001, p. 110).

Resumidamente, é possível interpretar que a prática da empatia nas esferas sociais e organizacionais resulta em diversos aspectos benéficos para a relação gestor-empregado e empregado-organização, tais como: relacionamentos mais humanizados, entendimento das necessidades e sentimentos do Outro, agregar propósito aos indivíduos, dar espaço ao pensamento criativo e romper preconceitos e estereótipos.

De acordo com Ciaramicoli e Ketcham (2001), a empatia gera ainda outros aspectos positivos, que impulsionam produtividade e o clima organizacional, pois ela “reduz o estresse, diminui a ansiedade, aumenta a auto-percepção, reforça o otimismo, resolve conflitos e cria a intimidade” (2001, p. 265).

Para Ricard (2015, p. 69), a empatia contribui para prever o comportamento do Outro. No ambiente organizacional, essa visão é importante, pois a partir dela será possível avaliar, por meio da experiência do interlocutor, o contexto organizacional e as relações que nele se apresentam.

Ricard (2015) ainda defende o argumento de que a empatia facilita negociações difíceis, na medida em que sua prática cria uma “atmosfera positiva, conduzindo aos melhores resultados para as duas partes no longo prazo (...). [Ela] facilita a adoção de uma solução mutuamente aceitável e benéfica” (Ricard, 2015, p. 219).

Não há como não refletir de imediato sobre a aplicação disso na gestão de conflitos entre gestor-empregado nas organizações. Com o auxílio da empatia, o diálogo e entendimento se estabelecem com muito mais harmonia.

EMPATIA E COMPREENSÃO A PARTIR DE BUBER

A empatia, enquanto objeto de estudo, abre uma brecha para que sejam observados toda a subjetividade, os afetos e vínculos a ela relacionados e que dela participam. Tais características, intrínsecas à empatia, representam a razão pela qual ela encontra acolhimento na compreensão como método.

Os referenciais teóricos que servem de base para essa linha compreensiva de pensamento no campo da comunica-

ção, “têm, curiosamente, em comum suas ênfases relacionadas a fenômenos caracterizados como ‘incertos’, da esfera do ‘sensível’, ‘intuitivos’, ‘subjetivos’, marcados pela ‘diversidade’, ‘despercebidos’ e ‘instáveis’” (Künsch, 2009, p. 1). É exatamente essa a ênfase e o viés da empatia enquanto objeto.

Ainda segundo Künsch (2011), é dessa maneira que o poder do afeto pode criar vínculos com a atitude compreensiva, se abrindo para o que Morin chamou de “um conhecimento de sujeito a sujeito”, por meio de “um processo de empatia, de identificação e de projeção. Sempre intersubjetiva, a compreensão pede abertura, simpatia e generosidade” (Morin, 2011, p. 82).

Com base nessa reflexão, defendemos aqui que a empatia é uma atitude própria da compreensão como método. O diálogo compreensivo se configura como o principal alicerce dessa postura, uma vez que a sua abordagem se mostra adequada ao olhar intersubjetivo lançado sobre a empatia.

O entendimento da empatia encontra ainda um motivo maior para acolhimento quando se toma como referência para sua interpretação a obra *Eu e tu*, de Martin Buber, na qual o autor propõe que, na relação Eu e Tu, a consideração do Outro se dá a partir da crença de que o Outro é um ser único. E que devemos fazer o exercício de tentar ver o mundo por meio dos olhos do Outro para, assim, compreender seus pensamentos e sentimentos.

Krznaric defende que as ideias de Buber, mais do que qualquer pensador do século XX, “captam a essência do ato imaginativo, empático de humanizar o outro”. A partir das “conversações genuínas que encarnam o ideal do Eu-Tu”, nosso esforço se dirige a “imaginar a realidade de outras pessoas” (Krznaric, 2015, p. 80).

O autor afirma ainda que a filosofia de Buber é um caminho para a humanização dos indivíduos e oportunidade de desenvolver com eles uma relação Eu-Tu, por meio do diálogo na atitude existencial do face a face.

Essa análise é corroborada pela introdução à obra de Buber, em sua edição de 2001, em que o autor afirma que Buber efetua uma fenomenologia da relação, na qual “o lugar dos outros é indispensável para a nossa realidade existencial” (Von Zuben, 2001, p. 13). Para Buber, “relação é reciprocidade. Meu Tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele. Nossos alunos nos formam, nossas obras nos edificam (...) Nós vivemos no fluxo torrencial da reciprocidade universal, irremediavelmente encerrados nela” (Buber, 2001, p. 60).

Ciaramicoli e Ketcham (2001) também interpretam que a obra de Buber tenha sido sobre empatia e que tenha tido como finalidade colocar o Eu em relação com outros seres humanos: “Sempre senti conforto com as meditações filosóficas de Martin Buber (...) Quando Buber discorreu sobre o Eu-Tu no relacionamento, tenho certeza de que estava se referindo à empatia” (Ciaramicoli e Ketcham. 2001, p. 147).

Os autores ainda defendem que a empatia permite que o encontro entre Eu e Tu seja realizado a partir do reconhecimento das emoções do Outro, da escuta, dos silêncios, das expressões, do corpo, e que “essas ações empáticas são os blocos de construção básicos da amizade, da intimidade e do amor” (Ciaramicoli e Ketcham, 2001, p. 147).

AMOR E AFETIVIDADE NAS ORGANIZAÇÕES

Como já afirmado anteriormente, é possível interpretar que a prática da empatia nas esferas sociais e or-

ganizacionais resulta em relacionamentos de tipo humano, entendimento das necessidades, comportamentos e sentimentos do Outro, na resolução de conflitos, a partir de um diálogo mais harmônico. Esses resultados corroboram – de forma expressiva – as premissas que deram origem a este trabalho.

O amor, como efeito do exercício da empatia, certamente pode contribuir para relações organizacionais mais humanizadas e uma relação gestor-empregado mais harmoniosa, rompendo com a frieza, indiferença, crueldade e agressividade (Ricard, 2015, p. 317), tão comuns nos ambientes organizacionais.

E, finalmente, o amor impulsionando a empatia, que “exige um amor humilde, que se preocupe com todas as pessoas. O amor da empatia emana da humildade, da compreensão” (Ciaramicoli e Ketcham, 2001, p. 217).

De acordo com Viotti e Carvalho (1997), está faltando amor nas empresas. Trabalhar a afetividade pode, de fato, contribuir para a criação de um clima mais saudável, de diálogo aberto, no qual os conflitos possam favorecer o crescimento dos indivíduos, bem como impulsionar uma nova forma de se relacionar nas organizações, a partir do amor.

Está faltando amor nas empresas. As pessoas se ressentem da falta de cuidados, da ausência de afeto nas relações. As organizações, tanto quanto seus componentes humanos, necessitam de amor e de se sentir amadas, reconhecidas, qualificadas. E isso acontece quando os indivíduos alargam o conceito restritivo do amor individual e discriminado para, sem abrir mão dele, tornar a energia amorosa indiscriminada,

abrangente, transformando-a numa ação social que retroalimenta e, audaciosamente, cria um novo mundo (Viotti e Carvalho, 1997, p. 39).

Porque vivenciar o amor também é possível nas organizações, na relação gestor-empregado, por meio da empatia “que dá ao amor sua altura, seu peso, seu equilíbrio. A empatia é a carne e o osso do amor, seu coração palpitante e sua alma que busca. A empatia é a razão de ser do amor” (Ciaramicoli e Ketcham, 2001, p. 148).

E é por meio também da empatia que devemos fazer o exercício de tentar ver o mundo pelos olhos do Outro e, assim, compreender seus pensamentos e sentimentos. Pelos olhos da empatia!

E “as vivências de afetividade fazem com que as pessoas também se olhem com outros olhos, os olhos do amor” (Viotti e Carvalho, 1997, p. 61).

Basta lançar um novo olhar.

Referências

BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

CIARAMICOLI, Arthur; KETCHAM, Katherine. **O poder da empatia**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2001.

DE WAAL, Franz. **A evolução da empatia**. Disponível em: <http://greatergood.berkeley.edu/article/item/the_evolution_of_empathy>. Acesso em: mar. 2016.

DRAYTON, Bill. **Innovators in action**: Bill Drayton on effect-

ing social change. Disponível em: <<http://empathy.ashoka.org/rationale>>. Acesso em: mar. 2016.

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

KÜNSCH, Dimas. **Aquém, em e além do conceito: comunicação, epistemologia e compreensão**. In: XVIII Encontro da Compós. Trabalho apresentado ao GT Epistemologia da Comunicação. Belo Horizonte: Compós, 2009.

KÜNSCH, Dimas. Saber, afeto e compreensão: epistemologia da comunicação e dialogia. **Líbero**, v. 14, n. 27, p. 31-42, jun. 2011.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: Unesco.

PROVEDEL, Cynthia Sganzerla. **O medo organizacional, a comunicação interna e o diálogo nas organizações**. (Dissertação de Mestrado), Faculdade Cásper Líbero. São Paulo, 2013.

RICARD, Matthieu. **A revolução do altruísmo**. São Paulo: Pallas Athena, 2015.

VIOTTI, Liliana; CARVALHO, Gerson. **A empresa no tempo do amor**: biodanza nas organizações. Minas Gerais, 1997.

VON ZUBEN, Newton. Introdução. In: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.



Encontro de corpos: artes marciais, imagem e comunicação

Everton de Brito Dias

O diálogo com Dietmar Kamper, sobretudo na leitura que dele faz Norval Baitello Junior, contribui para uma compreensão de como as artes marciais, particularmente em sua versão de artes marciais mistas, ou MMA, se mediatizam e assumem as dinâmicas das imagens e do espetáculo. Imagens de corpos substituindo corpos em sua condição física, psíquica e espiritual. A busca, em Edgar Morin, pelo sentido de compreensão como um dos saberes para uma educação do futuro leva Everton de Brito Dias a descobrir, por detrás dos corpos-bomba e dos corpos-máquina, o sentido compreensivo das artes marciais, mostrando como isso se deixa ver, por exemplo, no Aikidô, uma arte marcial que o autor pratica há muitos anos.

Dietmar Kamper (1936-2001), ex-professor de educação física e de dança, filósofo e sociólogo, foi um dos primeiros a falar em uma sociologia do corpo. Kamper estudou e colocou bem a questão de que o corpo, na contemporaneidade, foi relegado a uma série de abstrações, foi amputado, tendo daí surgido o “dividuum”. Ele mostra isso em sua obra, sobre a qual, aliás, não se encontram ainda muitas referências em português.¹

Um dos autores brasileiros que mais tem se ocupado em dialogar com Kamper, Norval Baitello Junior, em *A era da iconofagia* (2014), reflete sobre imagem, comunicação, mídia e cultura a partir do estudo do próprio Kamper, além de outros autores, como Vilém Flusser, Ivan Bystrina, Edgar Morin e Harry Pross.

Neste texto, num primeiro momento, procura-se explorar algumas das afirmações de Kamper sobre o corpo, principalmente no livro de Baitello, de forma a nos aproximarmos de sua compreensão sobre o corpo, as imagens, a mídia e a comunicação. Com metáforas como o corpo-máquina, o corpo-química e o corpo-bomba, Baitello expõe o impacto individual e coletivo das imagens que nos são impostas pelo nosso tempo e que, em sua visão, na linha do pensamento kamperiano, nos levam à perda da corporeidade.

Passaremos, em seguida, a contextualizar as artes marciais e sua prática na contemporaneidade. Interessa-nos observar como a midiatização é um processo com poten-

¹ *Mudança de horizonte: o sol novo a cada dia*, a última obra publicada em vida pelo autor, foi lançada no Brasil pela editora Paulus, no segundo semestre de 2016. Nela, Kamper aborda os principais temas de sua trajetória intelectual, sem adotar um compromisso cronológico: corpo, abstração, imaginação, estética e amor.

cial de atuação no próprio “corpo” das artes marciais, de incidir sobre a forma tradicional como têm sido entendidas. Assim, podemos também falar da arte marcial máquina e da arte marcial bomba, a partir do reconhecimento de que a arte é instrumento e objeto dos processos que aqui discutimos: mídia, tempo e espaço.

Seguiremos adiante, ainda que de forma breve, explorando o potencial que as artes marciais, em geral, e o Aikidô, em específico, podem ter de apontar caminhos de reflexão sobre o lugar de um corpo mergulhado em tantas abstrações de imagens. Procura-se indicar como a leitura da comunicação a partir do corpo, proposta por Kamper, contribui para o estudo das artes marciais na perspectiva da compreensão como método, considerando os *Sete saberes necessários à educação do futuro* (Morin, 2000), mas detendo-nos especificamente no capítulo “Ensinar a compreensão”, e, simultaneamente, no texto “Teoria compreensiva da comunicação” (Künsch, 2008).

DE QUE CORPO ESTAMOS FALANDO?

Em Berlim, no ano de 1999, Kamper afirmava que a maior dificuldade do homem contemporâneo era a de estar em seu próprio tempo. Dezesseis anos mais tarde, em uma realidade como a nossa, acostumada com a ideia de mobilidade e com novas possibilidades de escape e fuga, a afirmação do pensador é reforçada por múltiplos e simultâneos tempos presentes e pela ausência de um tempo único, que nos fortaleça a percepção de presença e ação, um presente real e forte, corpóreo, físico, tangível.

O crescimento exponencial, hipertrofiado de imagens com conteúdo e forma questionáveis, segue produzindo

crises no regime da visibilidade, na propriocepção, no sentido do aqui e do agora, da corporeidade. “Quanto mais vemos, menos vivemos, quanto menos vivemos, mais necessitamos de visibilidade. E quanto mais visibilidade, tanto mais invisibilidade e tanto menos capacidade de olhar” (Kamper apud Baitello, 2014, p. 116).

O tempo parece ser o fator comum na questão levantada por Kamper sobre a estratégia da civilização em busca de uma resposta para as duas fraquezas fundamentais do corpo – a morte e a sexualidade –, corroendo o ser humano, causando-lhe angústias. Sintomaticamente, de acordo com a física quântica e a cosmologia, o tempo não passa de uma ilusão criada pelo próprio homem.

A partir de dois aspectos fundamentais que são a perda do presente e a perda da propriocepção (Baitello, 2014, p. 53), causados pelo excesso de imagens, o homem é levado à perda do contato com o seu próprio corpo. Daí a pergunta: que corpo?

A questão do impacto causado pelo excesso de imagens é levantada de forma apropriada por Kamper, quando este diz que “toda hipertrofia gera uma distrofia compensatória. Quanto mais imagens, menos visibilidade” (apud Baitello, 2014, p. 61), para, em seguida, complementar com o tema da perda do presente: “(...) tantos tempos presentes se apresentam em um curto tempo, sem que cada um deles tenha a oportunidade de se tornar ato, apenas remetendo para o outro” (Kamper apud Baitello, 2014, p. 61).

Uma vez perdido o contato do indivíduo consigo mesmo, seu presente, sua consciência, as imagens às quais ele está exposto se encarregarão de dar nova forma a como ele vê sua realidade, seu próprio corpo, o do outro e a relação

com o meio. A consciência do sujeito passará a ser formada, ou melhor, formatada pelo fluir das imagens e suas sombras, às quais emprestamos o poder de realidade.

A hipertrofia das imagens, causando a perda da propriocepção e do presente, não é algo imediatamente perceptível, diante da overdose midiática que afeta os cinco sentidos. O consumo de imagens sensoriais (visuais, sonoras, olfativas, gustativas, táteis) é feito de modo que o indivíduo passa a observar e absorver o mundo real externo ou seu próprio mundo real interno de maneira quebrada, truncada, incompleta, e até mesmo distorcida e amputada.

Kamper, como outros pesquisadores, observa que o indivíduo consome imagens produzidas a partir de imagens. Na esteira do pensamento de Kamper, Baitello propõe a ideia de uma “Era da iconofagia”: consumimos marcas, modas, grifes, tendências, atributos, adjetivos, figuras, ídolos, símbolos, ícones, logomarcas. Consumimos e somos consumidos: consumidores consumidos.

CORPO-BOMBA E CORPO-MÁQUINA

A ideia de um “corpo-bomba” não diz respeito, aqui, a indivíduos que sacrificam a si mesmos, por exemplo, pelo deus islâmico, que certamente não lhes pediu isso, mas ao homem-bomba na sociedade de consumo industrial e midiática. Este tem suas explosões em bombas-relógio diárias, à medida que sacrifica o próprio corpo pelos deuses do consumo: trabalho, esporte, elegância, saúde, moda, mercado e economia.

É nesse contexto que podem ser vistas as artes marciais-bomba, germinadas pelo pensamento-bomba, construindo corpos-bomba em academias e em dojôs de artes

marciais. Trata-se, neste sentido específico, de explodir, destruir, eliminar, aniquilar o outro, visto como inimigo, um oponente a ser vencido, derrotado.

Sem desvios, sem supérfluos, nada de envelhecer com sabedoria e nada de aprender com o tempo, pois envelhecer com sabedoria significa saber-se frágil e tentar superar com outras habilidades aquelas desgastadas. O corpo apenas se desgasta, torna-se mais lento e menos funcional, mas o corpo-máquina nunca pode mostrar-se frágil, já que é programado para a produtividade, a performance. A imagem que nos é trazida para que vistamos este corpo é a da substituição das partes, como em *Robocop* (1987, 1990, 1993) e em *Blade Runner: o caçador de andróides* (1982).

A arte marcial-máquina foi reduzida a técnicas para vender o sonho da possibilidade de um guerreiro perfeito e quase imbatível, de corpo moldado, como o que se vê nos combates de artes marciais mistas (MMA, *mixed martial arts*, em inglês). Corpos produzidos em processos de treinamento padronizados, com técnicas comprovadas e escaláveis para treinar cada vez mais corpos, de forma mais rápida e em menos tempo, pois corpo-máquina é produto de alto valor.

AS ARTES MARCIAIS NA CONTEMPORANEIDADE

Desde os anos 1970, as artes marciais se tornaram um mercado crescentemente significativo, um subconjunto do mais amplo mercado esportivo, incluindo dojôs de artes marciais, academias de ginástica e o mercado esportivo cinematográfico e televisivo, com produtos midiáticos do tipo *Enter the dragon* (Bruce Lee, 1971) e pela série *Kung Fu* (David Carradine, 1972-1975).

O termo “arte marcial” será mantido neste artigo para designar, de forma geral, sistemas e tradições codificados de práticas de combate com diversidade de objetivos: defesa pessoal, competição, saúde e condicionamento físico e diversão, assim como desenvolvimento mental, físico e espiritual (Draeger e Khim, 1979).

Esse conceito, embora aparente ser simples, representa um desafio. Stephen Chan (2000, p. 69) alerta para isso, ao mostrar que a Unesco não conseguiu conduzir um estudo mundial sobre as artes marciais, porque os próprios integrantes da equipe de estudos não chegaram a um consenso sobre uma definição ou conceito de “arte marcial”.

Cada arte marcial teve seu nascimento, evolução e adaptação ao longo do desenvolvimento de movimentos fortemente ligados a práticas culturais e, portanto, a imagens que, no fundo, como argumenta Kamper, atendem aos constantes desejos humanos ligados à morte:

Contra o medo da morte só temos a chance de fazer uma imagem. Por isso estão presos às imagens os desejos de imortalidade. Por isso a órbita do imaginário está ligada na eternidade. E por isso, estando vivos, sofreremos o destino de já estarmos mortos (apud Baitello, 2014, p. 65).

As artes marciais, como um produto de consumo cada vez mais cobiçado na contemporaneidade, carecem de contextualização em um cenário de imagens midiáticas que as produzem, moldam e usam como instrumento de transformação do corpo e da mente.

Situações urbanas de conflito, em que o uso de armas é cada vez mais frequente, tornaram as artes marciais limitadas ou de aplicação extremamente restrita. Muitos

de seus praticantes são surpreendidos negativamente, uma vez que a violência vai além da realidade de um treino de arte marcial.

Felizmente, outros elementos, além do aspecto “marcial”, são positivamente reforçados: saúde, esporte, disciplina, socialização, auto realização, cultura, e até mesmo lazer. Agreguemos a isso o MMA e a experiência de realidade virtual altamente tecnológica e químico-sensorial dos videogames de artes marciais.

ARTES MARCIAIS MISTAS

As *Mixed Martial Arts* ou, como também são conhecidas, *Machine Martial Art* (arte marcial máquina), são divulgadas como uma das artes marciais da contemporaneidade com maior número de atletas, espectadores e arrecadação, e mostrando números crescentes. Em sua essência, o MMA não é uma arte marcial. Também não é um esporte unanimemente aceito como tal, embora haja um esforço de mercado para isso: um espetáculo de imagens, no melhor estilo circense.

No princípio dos anos 1990, surgiu nos Estados Unidos o UFC (*Ultimate Fighting Championship*), torneio de artes marciais com o objetivo de determinar o melhor lutador e a arte marcial mais eficaz. Os lutadores eram apresentados por sua arte marcial, e o anúncio dizia claramente: não existem regras. Enfim, sem regras e sem limites, um espaço para supostos abusos quanto à ética, mas também um campo para a criatividade, oportunidade para o circo, a emoção, o espetáculo.

A partir de 2001, com polêmicas quanto ao excesso de violência na televisão, o evento foi reformatado: o UFC se

torna uma organização e é criado o MMA com regras específicas, faixas de peso e *rounds* com duração de tempo fixa – o que potencializou as oportunidades para o espetáculo midiático e o volume de negócios.

O objetivo, sim, parece ser o consumo pelo consumo, quando se observa a relação entre artes marciais, mídia e mercado e como as imagens são produzidas nessa interação, sua qualidade e diversidade. Há fortes evidências de falta de conexão com o mundo externo e com o mundo interno individual de cada atleta. A qualidade das imagens mostra indícios de que pouco se cria: a produção de imagens se dá a partir de imagens pré-existentes, mostrando estereótipos que levam a outros, em volume cada vez maior, em velocidade cada vez mais acelerada.

COMPREENSÃO COMO UM SABER NECESSÁRIO PARA O FUTURO

Aprender a ser, a fazer, a viver juntos e a conhecer constituem processos de aprendizagem indispensáveis, que devem ser perseguidos de forma permanente pela política educacional de todos os países. Este foi um dos eixos do pensamento de Jacques Delors com sua equipe, em *Educação: um tesouro a descobrir. Relatório da Comissão Internacional sobre a Educação para o Século XXI* (Vários autores, 1998), lançado no Brasil pela Unesco Brasil e Editora Cortez, em 1998.

Em 1999, no sentido de aprofundar a visão transdisciplinar da educação, a Unesco solicitou a Edgar Morin que expusesse suas ideias sobre a educação do amanhã. Do esforço de Morin e de sua equipe nasceria *Os sete saberes necessários à educação do futuro* (2000), que, no seguimento da ideia de complexidade, discorre sobre o que

o autor chama de “cegueiras do conhecimento”: o erro e a ilusão; os princípios do conhecimento pertinente; ensinar a condição humana; ensinar a identidade terrena; enfrentar as incertezas; ensinar a compreensão; e, por fim, a ética do gênero humano.

A transdisciplinaridade da educação constitui um aspecto fundamental da tarefa a que Morin se propôs e, ao considerar a possibilidade da busca de múltiplas perspectivas para o conhecimento e para o enfrentamento dos problemas da atualidade, a compreensão, que se apresenta nessa linha de pensamento, contribui com a proposta de um novo pensar e de uma nova introspecção.

Ao procurar novas formas de pensamento e investigação, o ser humano pode ampliar a visão limitada e reducionista da razão, cuja origem a tradição, com uma boa dose de injustiça, atribui a Descartes. Um dos sete saberes necessários à educação, como aponta Morin (2000), a compreensão, como base da educação que hoje não temos, nos auxilia a enfocar, não os sintomas, mas o entendimento das causas e da dinâmica própria de fenômenos sociais como o racismo, a xenofobia, a intolerância religiosa e o desprezo. A compreensão constituiria, ao mesmo tempo, uma das bases mais seguras da educação para a paz.

As interdependências gradualmente se multiplicam e a comunicação como ciência e técnica se desenvolve, levando a discussões intelectuais infundáveis, mas a compreensão humana não é ensinada, não é exercitada e, por isso, não se produzem mudanças efetivas. Evidências disso encontram-se no nosso comportamento convencional enquanto espécie socializada, como mostra Morin (2000):

- Comunicação com ruídos que drenam e parasitam os envolvidos com mal-entendidos, perda de tempo e de energia;
- A polissemia de noções que, enunciadas em um sentido, são entendidas de outra forma, como cultura, usos, valores, crenças de um grupo;
- A ignorância dos ritos, valores e costumes do outro, como as práticas de cortesia, por exemplo;
- A incapacidade de compreensão de uma filosofia em relação a outra, de uma visão de mundo em relação a outra e, enfim e sobretudo, de uma estrutura mental em relação a outra.

Especificamente, as sociedades possuem em suas culturas características que, em maior ou menor grau, constituem defesas que criam distanciamentos:

- Egocentrismo: autoglorificação e tendência a jogar sobre outrem, estrangeiro ou não, a causa de todos os males;
- Etnocentrismo e sociocentrismo, que nutrem xenofobias e racismos e podem até mesmo despojar o estrangeiro da qualidade de ser humano;
- Reduccionismo, ou seja, a redução de um conhecimento do complexo ao de um de seus elementos, considerado como o mais significativo, quando não o único verdadeiro, com consequências piores em ética do que em conhecimento físico.

A compreensão do outro requer o exercício da consciência da complexidade humana por meio da abertura subjetiva (simpática) em relação ao outro e da interiori-

zação da tolerância. No cotidiano, somos acostumados às misérias físicas e morais, mas derramamos lágrimas diante de uma cena numa sala de cinema. A real tolerância supõe consciência do sofrimento próprio e alheio.

ARTE MARCIAL E COMPREENSÃO NO ENCONTRO DE CORPOS

Kamper explora em sua obra o quanto a “microfísica do poder” (Foucault), traduzida na autodisciplina, produtividade e autocontrole exercidos sobre o corpo, é penetrante, talvez com impacto irreversível. O autor considera a profundidade dos efeitos, levando a crer que os modelos de “transformações emancipadoras” propostos na contemporaneidade não trazem ações efetivas, com transformações reais, limitando-se a agitar a dinâmica das imagens do corpo: humanização do mundo do trabalho, reforma da escola, modernização do sistema penal, questão de gênero, sistema de saúde, entre outros. Assim, não há uma mudança profunda na essência da interação do indivíduo com o próprio corpo e entre os corpos.

Nosso corpo está adaptado à dinâmica moldada pela sociedade de consumo, que trouxe a separação entre mente e corpo, com limitações à imaginação, à intuição e à adaptabilidade, que são elementos que conectam o mundo interior ao exterior, permitindo que a experiência externa seja antes iniciada no mundo interno.

Nesse conjunto de motivações, a competição, o combate, a premissa de ataque e defesa é o modelo que conhecemos, dentro do qual nosso corpo parece nascer, crescer e ter todos os sentidos voltados para isso. A ação e reação é uma lei física que descreve um comportamento não racio-

nal da natureza, e a tentativa de aplicar sobre ela preceitos morais e religiosos demonstra pouco sucesso ao longo da história da humanidade.

Num disciplinamento, inicialmente lento e específico (formas de relacionamento, regras de boa educação), a “natureza interna” é ativada para objetivos que se encontram no exterior, e o corpo é submetido a uma global abstração social, de maneira a funcionar simultaneamente em acordo e em desacordo com essa abstração. Em longo prazo, sua espontaneidade é explorada e utilizada para extrair energia. Nas fábricas, nas casernas, nas escolas, nas prisões, nas hospedarias chega-se a um adestramento surpreendentemente unitário, cujo sentido, progressivamente mais evidente, é aquele de uma cooperação voluntária dos homens (Kamper, 2002, p. 7).

Helga Peskoller, em seu artigo “Equilíbrio precário no exemplo de Lynn Hill” (2014), estudou o caso da escaladora Lynn Hill que, em 1993, conquistou, sem métodos artificiais, um paredão de 1 mil metros no vale do Yosemite, na Califórnia. Pelo estudo das imagens da escalada, a persistência, o preparo físico, mental e emocional e o êxtase demonstrados pela atleta, Peskoller (2014, p. 104) levanta a hipótese de que um empreendimento como esse só é possível com uma forte relação entre suportes externos e disposições internas.

A prática marcial demonstra a capacidade de trazer o indivíduo para o presente, para a sua corporeidade demandando presença, contato, intenção, respiração, olhar, com o suor, cansaço, desconforto, medo, dor, fatores que complementam a conexão do indivíduo com o presente, com o aqui e agora.

Tendo em vista os sete saberes trazidos por Morin, um estudo mais profundo mostraria que as artes marciais atendem ao que propõe cada um deles. A experiência da arte marcial envolve dois corpos em contato e o conhecimento limitado do próprio corpo e, ainda mais limitado, do corpo do outro. Movimento, olhar, intenção, surpresa, força, pressão, rejeição, atração, resistência, reação, dor, medo. São alguns dos elementos no caminho do combate.

O AIKIDÔ COMO ARTE MARCIAL COMPREENSIVA

Como conta Mitsugi Saotome (1989), o Aikidô é uma arte marcial desenvolvida por Morihei Ueshiba depois dos anos 1930, principalmente a partir dos ensinamentos de Sokaku Takeda, que era mestre em Daito-ryu Aiki-jujutsu, uma arte marcial para fins de combate, originalmente praticada pelos samurais. Ueshiba gradualmente trabalhou as técnicas ao seu modo, chegando a incorporar aspectos de práticas religiosas e filosóficas que resultaram de sua aproximação ao monge Onisaburo Deguchi, um dos líderes da religião Oomoto-kyo.

Ainda seguindo a leitura de Saotome, algumas características diferenciam o Aikidô das demais artes marciais, com destaque para o fato de se tratar uma arte marcial não competitiva, sem torneios ou campeonatos. A prática do Aikidô consiste em treinos nos quais os aikidocas assumem posições que, aos olhos de um observador comum, parecem de um verdadeiro ataque, simulado pelo “Uke” – o receptor, aquele que expõe alguma intenção. Cabe ao “Nage” ou “Tori” – que aplicará uma ação em resposta – desenvolver um movimento a partir da intenção manifestada pelo Uke, tendo em vista os espaços disponíveis, os

possíveis erros e os vazios, encontrando aí uma estratégia para levar a um termo, a um ponto de sintonia. O Aikidô consiste em movimentos circulares, elípticos, evitando o confronto direto, sem embate, porém sem fuga, à procura do equilíbrio entre as forças envolvidas.

O Aikidô, como arte marcial não combativa, coloca um foco constante na conexão entre o Uke e o Nage. A consciência da presença, da intenção, da atitude, de si mesmo e do outro, da incerteza, do meio etc., e toda a movimentação do aikidoca refletem aspectos da ética da compreensão: o “bem-pensar” e a introspecção. O “bem pensar” é “o modo de pensar que permite apreender em conjunto o texto e o contexto, o ser e seu meio ambiente, o local e o global, o multidimensional, em suma, o complexo, isto é, as condições do comportamento humano” (Morin, 2000, p. 100).

A instrospecção, por sua vez, como característica facilitada pela não-combatividade proposta pelo Aikidô, nos leva à descoberta de que somos todos seres frágeis, insuficientes, carentes. Todos necessitamos de mútua compreensão.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Kamper procura evidenciar a crescente perda do corpo pela desconexão com o presente e, a partir deste ponto, a construção de novos corpos pelo mundo de imagens midiáticas. Estas substituem o corpo do indivíduo e modificam sua consciência.

A contextualização das artes marciais e a breve apresentação do pensamento compreensivo atestam que o Aikidô, como arte marcial, se apresenta como uma bela metáfora e, também, como prática de diálogo para atender ao

desafio de “Ensinar a compreensão” como um dos saberes essenciais para um futuro melhor.

A essência da compreensão, como expressa por Morin (2000) e Künsch (2008), consiste em compreender antes de perdoar ou condenar. Consiste, no nível intelectual, em saber que a explicação de um fato ou evento vai até um ponto, podendo satisfazer as necessidades da razão cartesiana, mas aquém da compreensão humana.

O foco recai sobre a atitude com a qual se pratica a arte: técnica de combate, arte marcial ou esporte de combate. A prática do Aikidô, a postura, o contato entre os corpos, na incerteza, no exercício saudável do risco e do medo, o vigor da ação e da reação, a não-combatividade e a não-competitividade, como mostram Saotome e outros mestres de Aikidô – e como eu mesmo tenho vivenciado, como aikidoca, há mais de dezesseis anos – mostram essa possibilidade.

Longe das imagens que nos impedem de viver o presente e que causam a perda do sentido do próprio corpo, no caso do Aikidô, trata-se de um constante exercício de se lidar com o diferente, com o incerto, com o fato de o caminho do outro ser diferente do meu, ao mesmo tempo que se anda por um caminho paralelo de aceitação: aprender a ser, a fazer, a viver e a conhecer, juntos, o terreno de certas incertezas.

Referências

BAITELLO Jr., Norval. A sociedade das imagens em série e a cultura do eco. **Revista Teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación y de la Información**, Facultad de

Humanidades - Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile, v. 1, n. 2, 2005.

BAITELLO Jr., Norval. **A era da iconofagia**: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura. São Paulo: Paulus. 2014.

BOLELLI, Daniele. **On the warrior's path**: philosophy, fighting, and martial arts mythology. 2. ed. Berkeley: Blue Snake Books, 2008.

BOWMAN, Paul. **Beyond Bruce Lee**: chasing the dragon through film, philosophy, and popular culture. London/New York: Wallflower Press, 2013.

BOWMAN, Paul. **The globalization of martial arts**. Disponível em: <http://www.academia.edu/179550/The_Globalization_of_Martial_Arts>. Acesso em: 14 abr. 2016.

CHAN, Stephen. "The construction and export of culture as artefact: the case of Japanese martial arts". **Body & Society** 6:1, 69-74, 2000.

DRAEGER, Donn F.; KHIM, P'ng Chye. **Shaolin Lohan Kung-fu**. Tokyo, Japan: Tuttle Publishing, 1979.

KAMPER, Dietmar. **Bildstörungen**: im Orbit des Imaginären. Stuttgart: Cantz, 1994.

KAMPER, Dietmar. O corpo. In: WULF, C.; BORSARI, A. (Orgs.). **Cosmo, corpo, cultura**: enciclopedia antropológica. Milano: Mondadori Bruno, 2002.

KÜNSCH, Dimas A. Teoria compreensiva da comunicação. In: KÜNSCH, Dimas A.; BARROS, Laan M. (Orgs.). **Comunicação**: saber, arte ou ciência? São Paulo: Plêiade, 2008, p. 173-193.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 2000.

PESKOLLER, Helga. Equilíbrio precário no exemplo de Lynn Hill. In: BAITELLO JUNIOR, Norval; WULF, Christoph. (Orgs.). **Emoção e imaginação: os sentidos e as imagens em movimento**. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2014, p. 103-111.

SAOTOME, Mitsugi. **Principles of Aikido**. Boston: Shambhala Publications, 1989.

VV.AA. **Educação: um tesouro a descobrir**. Relatório para a Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XX. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco no Brasil, 1998.



A arte de ensinar aprendendo e de aprender ensinando: compreensão e colaboração em sala de aula

Gabriel Lage Neto

Anna Paula Morais da Silva

Uma das esferas fundamentais em que a compreensão como método atua é a da educação. Isso não poderia ser diferente, uma vez que promover a construção de um modelo epistemológico compreensivo, enquanto se pensa a educação pelo modelo déficit, de forma autoritária e verticalizada, seria uma indesejada replicação das tantas inconsistências entre teoria e prática que testemunhamos sociedade afora – especialmente se reconhecermos como conhecimento uma faixa cromática no espectro dos saberes muito mais ampla. Neste capítulo, os autores se debruçam sobre o papel do professor e compreendem a educação como um processo de colaboração e reciprocidade no qual todos são igualmente responsáveis pela construção de conhecimento, além de serem todos beneficiados por ela.

Gosto de ser gente porque, mesmo sabendo que as condições materiais, econômicas, sociais e políticas, culturais e ideológicas em que nos achamos geram quase sempre barreiras de difícil superação para o cumprimento de nossa tarefa histórica de mudar o mundo, sei também que os obstáculos não se eternizam.

Paulo Freire

TRANSFIGURAÇÃO DO MUNDO E DA EDUCAÇÃO

Viver é aprender constantemente. O professor, por meio da observação empírica e também do estudo e da pesquisa, tem condições de enxergar o mundo de uma maneira mais ampla, mais compreensiva. Sendo assim, esse profissional vive o constante ato de aprendizado com mais intensidade e dá um passo além: aprende para si e para compartilhar com aqueles que nele confiam não somente para aprender, mas para compreender, para decodificar, para transformar conceitos em vivência.

O mundo contemporâneo nos impressiona em razão das modificações realizadas na sociedade. Constantemente nos encontramos com novas linguagens, tecnologias, culturas e pensamentos – constantemente renováveis e que nos renovam, ampliando e dando-nos novos caminhos, mostrando uma sociedade mais apta à transformação em todas as suas áreas. A respeito disso, Citelli aponta:

A escola está sendo pensada, assim, como espaço meditativo cada vez mais cruzado pelas novas linguagens e pelas transformações científicas, tecnológicas, culturais e de comportamentos que marcam o mundo contemporâneo (Citelli, 2004, p. 83).

Essa realidade se reflete na prática do ensino-aprendizado e do aprendizado-ensino, transfigurando a educação; reflete também em mudanças no papel do professor, que deve assumir cada vez mais o afeto, o amor pelos alunos e pela tarefa de ensinar, em busca de um futuro melhor para eles. De acordo com Edgar Morin, “é o amor que introduz a profissão pedagógica, a verdadeira missão do educador” (2013, p. 73). Morin continua:

Existe algo que não é mencionado em nenhum manual, mas que Platão já havia acusado como condição indispensável a todo ensino: o eros, que é, a um só tempo, desejo, prazer e amor; desejo e prazer de transmitir, amor pelo conhecimento e amor pelos alunos. O eros permite dominar a fruição ligada ao poder, um benefício da fruição ligada à doação. É isso que, antes de tudo mais pode despertar o desejo, o prazer e o amor no aluno e no estudante (Morin, 2014, p. 101-102).

É importante frisar também que hoje o professor não é, como se acreditava décadas atrás, a única fonte do conhecimento. A cada dia novos estudos e novas descobertas acontecem, principalmente por conta do advento das novas tecnologias. Professores e alunos em conjunto, por estarem expostos à mesma realidade, enriquecem seus repertórios, têm cada vez mais instrumentos para ampliar e engrandecer suas habilidades e competências curriculares.

De acordo com Maria Teresa Gonçalves Pereira, o professor

deve ser crítico e fazer com que seus alunos (com as adequações compatíveis ao nível) exerçam o sentido da crítica, conhecendo teorias diversas sem medo de ser avançado (ousado) demais ou tradicional (antigo, ultrapassado), lembrando-se de que como usuário da língua (para co-

municar-se simplesmente ou fazer uso de sua função expressiva, estética), ele tem direitos e deveres, não sendo indiferente, alheio, neutro (Pereira, 2010, p. 246).

Ser professor significa instigar o aluno na busca do aprendizado, não apenas lhe transferindo informações, mas o estimulando para que ele, por conta própria, deseje aprender mais. Segundo Paulo Freire, “ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção” (Freire, 1996, p. 12). O verdadeiro professor mostra o caminho e ensina o aluno a percorrê-lo com suas próprias pernas, provocando o constante desejo do aprendizado, de fazer novas descobertas, de passar por experiências inéditas.

○ DESAFIO DE ENSINAR

A figura do professor às vezes não é tão bem vista por alguns. O docente, além de, algumas vezes, sofrer agressões morais e físicas, tanto por parte de alunos quanto dos pais destes, precisa enfrentar uma série de situações que caracterizam uma falta de respeito para com a sua pessoa e com a profissão, o que em alguns casos gera uma falta de interesse em continuar atuando na área.

O tema é paradoxalmente árido e fértil: a sua aridez decorre do desgaste que a sociedade inflige ao professor com a superexposição, geralmente negativa, em todos os setores; a fertilidade vem da perseverança que os mestres realmente apaixonados pelo que fazem, conferem à sua atividade, não se desmotivando nunca, abertos à renovação, sempre prontos a considerar possibilidades que facilitem e/ou aperfeiçoem seu ofício (Pereira, 2010, p. 244).

O profissional que carrega o peso fundamental de educar é absolutamente necessário na formação de tantos outros profissionais de diferentes áreas, porém, estranhamente, é um dos que mais recebem críticas e é, notadamente, um dos mais mal remunerados. É percebido, assim, como um profissional de importante posição, porém bastante desconsiderado pelos próprios membros da sociedade, que tanto precisam dele.

Ao contrário da maneira enviesada e reducionista como às vezes a profissão é definida, ser professor não implica apenas repassar o conteúdo da disciplina que ministra e ignorar se o assunto foi compreendido ou não. Ensinar é, antes de tudo, “aprender a ler as mensagens que os seus alunos enviam, nem sempre de forma muito clara ou explícita, e assim conseguir construir, sempre com a ajuda destes, um relacionamento de ensino-aprendizagem, e aprendizagem-ensino, mais eficaz” (Lage Neto, 2014, p. 223).

Infelizmente, não é difícil encontrar no contexto educacional profissionais desestimuladores, capazes de transformar sonhos em situações impossíveis, que apresentam todas as faltas atribuídas a esta classe, geralmente por não serem felizes no local de trabalho, não se sentirem estimulados, não serem reconhecidos, ou, simplesmente, por não terem escolhido a profissão pelo prazer de ensinar. É preciso cuidado, pois “se não posso, de um lado, estimular os sonhos impossíveis, não devo, de outro, negar a quem sonha o direito de sonhar” (Freire, 1996, p. 91).

Nas instituições de ensino, é fácil encontrar diversos problemas que dificultam o desempenho do docente e que precisam ser diariamente enfrentados. Dentre os principais, podem ser citados a falta de estrutura, a falta de mate-

rial pedagógico adequado, a baixa remuneração, e, é claro, um dos mais importantes, a falta de interesse dos discentes, por motivos variados, em querer aprender ou simplesmente assistir a uma boa aula.

Ser professor significa querer mais de si mesmo e de seus alunos; porém, nem sempre pode-se contar com os discentes: são diversos os fatores que resultam às vezes em uma aula desgastante e estressante. É comum encontrarmos aqueles alunos que estudam apenas por obrigação, por querer concluir o ensino (fundamental, médio ou superior), para encontrar os amigos ou simplesmente para ter a oportunidade de fazer uma refeição, visto que muitos são carentes e vêm de famílias com condições mínimas de sobrevivência.

É necessário pensar que o professor, mesmo contrariado por tantas dificuldades, deve perceber o seu papel como o de um profissional transformador. Precisa ser o primeiro a crer que tudo pode ser passível de modificação, basta querer e ter vontade de fazer, acreditando, sempre, que enfrentará uma tarefa difícil, porém, não impossível. É preciso ter em mente que uma única oportunidade pode vir a ser a solução de grandes problemas sociais.

O docente deve encarar sua tarefa como um desafio a ser cumprido, pois cabe a ele encontrar os caminhos que levarão o aluno a querer assistir às aulas e depois questionar, debater e, finalmente, aprender. É preciso lembrar que, para realizar esta árdua tarefa, é importante ter o apoio e o incentivo dos pais dos discentes, da instituição de ensino, da comunidade e do Governo. Este último, que nem sempre se faz presente, deveria ser um dos principais interessados em obter resultados positivos.

○ DOCENTE CONTEMPORÂNEO

Para a realização de seu ofício, o docente contemporâneo deve estar aberto às mudanças, quando necessário, principalmente em relação ao seu método de ensino e à sua visão de mundo. É fundamental levar em consideração as necessidades de cada aluno, a situação socioeconômica, a bagagem cultural etc. “Cabe ao docente identificar as competências e limitações apresentadas e tentar trabalhar com elas da melhor maneira possível, eventualmente, conseguindo que estas últimas sejam superadas” (Lage Neto, 2014, p. 224-225).

O professor não pode se limitar ao que aprendeu durante seus anos como discente nem à sua experiência como docente: deve levar em consideração o mundo que está à volta do educando. Conhecimento, conforme sabemos, não é apenas aquilo que se encontra nos livros, mas tudo o que é absorvido diariamente – afinal, tudo o que o indivíduo vê, ouve e sente pode se tornar aprendizado, basta que ele saiba como transformar esses dados em algo útil ao conhecimento.

A educação é um caminho significativo de acesso ao conhecimento, que se caracteriza por propiciar um saber que liberta e encoraja a buscar novos desafios. Estes fazem parte do papel do professor como mediador entre o ensinar e o mostrar como o aluno pode viajar nas descobertas do conhecimento. “O educador deve ser o mediador entre o conhecimento, a experiência de vida, o mundo em geral e os seus discentes” (Lage Neto, 2015, p. 221).

Os discentes são peças fundamentais nesse processo, são “reais sujeitos da construção e da reconstrução do saber” (Freire, 1996, p. 14). Deve-se gerar, assim, uma si-

nergia entre o educador e o educando, em um processo que implique o aprender e o ensinar social, político e cultural. Esse aprender-ensinar caminha junto, de mãos dadas – pois, da mesma forma que o aluno aprende com o professor, o professor aprende com o aluno, após conhecer sua maneira de pensar, seus pontos de vista e os problemas sociais, culturais e políticos que enfrenta.

No mundo contemporâneo, o professor deixa de ser aquele que ensina só por ensinar e passa a se envolver com o aluno em uma busca prazerosa pelo aprendizado. Ele incentiva e sente a necessidade de ensinar algo que irá fazer a diferença na vida do educando e em sua caminhada na busca de uma oportunidade de aprender uma nova ciência, um método ou um procedimento, capazes de colaborar na formação de uma nova visão de mundo através das mudanças ocorridas na sociedade.

O professor tem a oportunidade de ajudar o aluno em seu desenvolvimento intelectual, tornando-se peça fundamental desse processo que faz parte do desenvolvimento humano. Desta maneira, cria-se um elo, uma espécie de parceria na qual ocorre uma troca de conhecimento entre as duas partes, as experiências vividas serão utilizadas como exemplos de aprendizado e intercâmbio da informação, conhecimento e visão que cada indivíduo adquire ou desenvolve ao longo de sua caminhada.

Acreditamos que uma atitude coerente e sábia do professor é manter seus canais abertos, conscientes de que também aprende com o aluno porque se há troca, há aprendizado de ambas as partes. Não conhecemos nada tão politicamente incorreto e antigo quanto a ideia do conhecimento *magister dixit*, detentor da verdade absoluta (Pereira, 2010, p. 247).

Ser um profissional da educação significa ofertar o amor por meio das palavras, doar-se ao próximo, compartilhando com os alunos o conhecimento adquirido durante anos de estudos. As demandas dessa profissão vão muito além de tarefas exigidas em contrato: implicam sentir na pele os dramas pessoais vividos por cada um dos alunos, que serão vistos como exemplos por outras pessoas que apenas precisam de um estímulo para prosseguir na caminhada desejada. É preciso saber, ao escolher esta profissão, que tudo o que se aprendeu durante os anos de formação docente serviu apenas como ponto de partida, pois o verdadeiro conhecimento se encontra todos os dias em livros, momentos, fatos e atitudes, e tudo isso será também repassado aos alunos.

○ PAPEL DOS DISCENTES

Na relação de ensino-aprendizado e aprendizado-ensino, essa participação do aluno é indispensável. Afinal, na construção da educação é importante que, além de uma postura mais compreensiva do professor, haja também o real interesse do aluno em interagir, pesquisar, buscar, e entender que, para avançar em seus estudos, é fundamental compreender que se deve caminhar um pouco sozinho rumo àquilo que se pretende alcançar.

Segundo Paulo Freire (1996, p. 18), “a curiosidade humana vem sendo histórica e socialmente construída e reconstruída”. É necessário, portanto, que os alunos sejam curiosos e audaciosos, que estejam constantemente em busca de aprendizado, pois a curiosidade é um sentimento que move e encoraja em cada nova busca.

Para que este aprendizado seja completo, além da já citada participação de alunos e professores, a colabora-

ção da escola e da comunidade na qual ela está inserida é mais do que bem-vinda, para que sejam superadas as barreiras existentes no processo do aprendizado. Esse é um trabalho que exige a parceria de todos, pois ensinar e aprender são esforços que diminuem distâncias e ajudam a superar obstáculos.

Como dizia magnificamente Durkheim, o objetivo da educação não é o de transmitir conhecimentos sempre mais numerosos ao aluno, mas o “de criar nele um estado interior e profundo, uma espécie de polaridade de espírito que o oriente em um sentido definido, não apenas durante a infância, mas por toda a vida” (Morin, 2013, p. 47).

Se seguirmos a afirmação de Durkheim, apoiada por Morin, certamente a sociedade irá se capacitar e preparar para o futuro. Ora, o futuro só depende de nós mesmos, e devemos começar a construí-lo desde já, para que seja o que de fato a sociedade carece e do que o aluno tanto depende para a sua construção compreensiva, ética e crítica.

A IMPORTÂNCIA DO PROFISSIONAL DA EDUCAÇÃO

É preciso aprender a olhar o profissional da educação de uma maneira mais compreensiva, apoiando-o em sua árdua tarefa, que, para ser desenvolvida, precisa da colaboração de todos, principalmente dos próprios alunos. Paulo Freire, em seu livro *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa* (1996), mostra que ainda existe esperança quando o assunto tratado é a educação, que se encontra bastante abalada, fato amplamente evidenciado ao longo do presente trabalho.

O crescimento intelectual e o desenvolvimento social só são possíveis se houver interesse pela educação, pelo conhecimento, pela cultura, pelo pensamento crítico e compreensivo. Todas estas capacidades podem ser adquiridas e continuamente desenvolvidas de diversas maneiras e através de variados canais; porém, o auxílio das instituições de ensino e do professor ainda se mostra fundamental.

O aluno precisa que seu educador o oriente, mostrando os vários caminhos, e, é claro, os diversos obstáculos a serem enfrentados, já que este profissional possui conhecimento aprofundado em assuntos essenciais para toda a vida, da infância, com as primeiras descobertas, à velhice, quando poderemos refletir sobre cada passo que por nós foi dado.

Entendemos a importância e o valor do professor nesta tarefa, guiando cada um de seus alunos, fazendo-se parte fundamental dessa transformação que ocorre durante a vida, compreendendo a dimensão da sua responsabilidade no processo de reorganização de ideias que vão se modificando a cada descoberta, exigindo prática e autonomia em cada técnica trabalhada durante as aulas, pois estas habilidades e técnicas são reelaboradas e remodeladas de acordo com as necessidades encontradas diariamente.

SER PROFESSOR

Ser professor significa se emocionar ao ver o aluno superar os obstáculos da vida em cada caminhada, significa chorar e sorrir, vivenciar as vitórias e as derrotas alheias, como se fossem suas também, dividir as emoções, os sonhos e os objetivos, que futuramente serão conquistados. Significa ver os educandos amadurecerem e criarem novos con-

ceitos, opiniões e atitudes, significa literalmente amar o que faz, ver o outro caminhando com as próprias pernas, com a certeza de que um dia será lembrado com muito carinho por ter feito parte fundamental de cada escolha dos alunos.

Ser educador significa se equilibrar em três turnos com firmeza e, da mesma forma, conseguir estimular seus alunos durante uma aula dinâmica, mesmo que o corpo esteja cansado. Significa conhecer cada integrante de uma turma como indivíduo único que é. Freire (1996, p. 31) escreveu: “Minha presença no mundo não é a de quem a ele se adapta, mas a de quem nele se insere”. Assim, pode-se apontar mais um grande valor na vida do professor: ele não precisa se ajustar à realidade social, mas se inserir de tal modo que faça a diferença.

Lecionar significa entrar em uma escola com planejamentos e ideias, e, ao sair, ter a sensação de que tudo servirá para transformar as vidas dos alunos, o que será determinante para o futuro e que, com certeza, marcará a vida desses profissionais. Significa abrir as portas, permitindo que seus alunos sigam corretamente o que foi mostrado e ensinado. Significa se emocionar ao ver as conquistas de cada um, como se fossem suas, pois, ser professor é sentir no coração como se cada aluno fosse um filho que cria asas e segue por caminhos diferentes.

Referências

CITELLI, Adilson. **Comunicação e educação**: a linguagem em movimento. 3. ed. São Paulo: Editora Senac, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

LAGE NETO, Gabriel. Diálogo entre docentes e discentes mediado por tecnologias. In: KÜNSCH, Dimas A.; BRITO, Pedro Debs.; MANSI, Viviane Regina. (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014, p. 220-230.

MORIN, Edgar. A articulação dos saberes: a aprendizagem do amor. In: **Educação e complexidade**: os sete saberes e outros ensaios. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2013, p. 29-80.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. 21. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

PEREIRA, Maria Teresa Gonçalves. O professor de língua portuguesa: modos de ensinar e de apre(e)nder. In: AZEREDO, José Carlos (Org.). **Língua Portuguesa em debate**: conhecimento e ensino. 6. ed. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2010, p. 244-247.



O jornal que driblou a ditadura: o JT e a Guerrilha do Araguaia

José Antonio Leite

O estudo de narrativas midiáticas é componente fundamental de nossa proposta de epistemologia compreensiva, pois as várias formas de noticiar os fatos trabalham e transformam o imaginário do público – leitor, ouvinte, telespectador –, instaurando uma ordem possível de sentidos no caos dos fatos dispersos. O Jornal da Tarde teve papel importante no desenvolvimento da reportagem narrativa no Brasil e, como retrata o autor neste capítulo, ofereceu serviços noticiosos diferenciados ao público – como a revelação da existência da Guerrilha da Araguaia, silenciada durante os anos de vigência do AI-5 e peça-chave para uma compreensão mais complexa da história da ditadura militar brasileira e dos que resistiram a ela.

IRMÃO CAÇULA

Este é um ano especial para a imprensa brasileira. Há cinco décadas, em janeiro de 1966, foi às bancas pela primeira vez o *Jornal da Tarde* (JT), referência de jornalismo de qualidade na história do país. Nesses 50 anos que compreendem o nascimento e a morte do jornal, em 31 de outubro de 2012, o país e a cidade de São Paulo passaram por profundas transformações no campo da política, da economia, do comportamento, das artes, da cultura. Boa parte delas foi registrada pelas grandes reportagens do JT. Uma das mais emblemáticas é a série produzida por Fernando Portela, em 1979 – durante a ditadura militar –, sobre a Guerrilha do Araguaia. Dois grandes méritos lhe são devidos: a coragem de desafiar a censura militar, que colocara a Guerrilha do Araguaia em seu índice de temas cuja publicação era proibida; e a qualidade narrativa do texto, que integra parte de minha dissertação de Mestrado “Um jornal de narrativas: o Jornal da Tarde das grandes reportagens”.¹

O JT foi lançado em 4 de janeiro de 1966. Era o “irmão caçula” de *O Estado de S. Paulo*, jornal de linha conservadora fundado em 4 de janeiro de 1875, com o título de *A Província de São Paulo*. Durant e sua fase áurea – entre as décadas de 1960 e 1980 –, o JT mostrou ser possível combinar narrativas elaboradas “na perspectiva de uma ética complexo-compreensiva”, como ensina Dimas Künsch (2010, p. 14), com matérias aprofundadas, criativas e ao mesmo tempo carregadas de humanidade sobre a multiplicidade de vozes e visões sobre a vida e o mundo.

1 Na qual está reunido o material relativo à história do JT, a íntegra das grandes reportagens estudadas por mim (incluindo a que trata da Guerrilha do Araguaia) e os referenciais teóricos utilizados para estudá-las em profundidade.

Companheiro de aventuras de uma geração de brasileiros encantada e magnetizada pelas várias revoluções que abalavam o Brasil e o mundo nos anos 1960, o JT serviu igualmente de barricada para vários que, amordaçados e perseguidos pela ditadura militar, tiveram de driblar a censura e se reinventar para não perecer frente ao obscurantismo.

Hoje, com a revolução das mídias digitais em marcha, o legado do JT se reveste de maior importância, já que jornalistas e pesquisadores se defrontam com o desafio de ajudar o leitor a se orientar em meio ao caos de sentidos e às múltiplas teias de fatos que fazem do cotidiano um labirinto difícil de percorrer, repleto de falas (polifonias) e sentidos (polissemias). Apartado da arrogância daquele que acredita tudo saber e tudo poder explicar, o repórter, tal como um mediador, nas palavras de Silva e Künsch (2015, p.18), “é alguém que trabalha para que a interpretação se torne possível”, e para que o ato interpretativo traduza, de fato, “um movimento em primeiro lugar do leitor, da audiência, do cidadão”.

Afora dar conta do caos de sentidos, deparamo-nos com a necessidade de combater os ataques à pluralidade de ideias, ao respeito às minorias e à liberdade de expressão que marcam nossa atual conjuntura. Lembremo-nos de que durante algumas das passeatas que resultaram no *impeachment* da ex-presidente Dilma Rousseff, entre 2015 e 2016, manifestantes portando cartazes pedindo a volta da ditadura militar desfilaram na Avenida Paulista fazendo *selfies* e poses para cinegrafistas de TV e fotógrafos de jornais. Por outro lado, parte da grande imprensa foi acusada, pelos partidários de Dilma, de parcialidade na cobertura dos aconte-

cimentos. Seja como for, conhecer a história do JT pode servir como exercício que fortalece a comunicação, o diálogo, a compreensão e também nossa jovem democracia.

ANOS DE CHUMBO

Embora em seu nascedouro o golpe militar de 1964 tenha sido apoiado pela própria família Mesquita – proprietária de *O Estado de S. Paulo* e do JT –, ela logo entrou em rota de colisão quando o governo decretou o Ato Institucional número 1 (AI-1), que suspendeu a eleição direta para Presidência da República e deu ao presidente-general Castelo Branco o poder de fechar o Congresso Nacional, de cassar mandatos e suspender direitos políticos de qualquer pessoa por dez anos. Entre as mais respeitadas versões para explicar a ruptura entre os Mesquita e o governo militar está a de Mino Carta, jornalista escolhido em 1966, pelos próprios Mesquita, para dirigir o JT. Durante entrevista concedida a mim em meados de 2016, Carta foi enfático.

Eles (Mesquita) estavam muito frustrados do ponto de vista político porque, no fundo, a expectativa deles tinha sido traída [pelos militares]. Eles esperavam que o golpe acabasse nas mãos do [Carlos] Lacerda [ex-governador do então estado da Guanabara, golpista de primeira hora, amigo dos Mesquita e virtual candidato às eleições presidenciais de 1965]. E não acabou. Há o episódio célebre do Dr. Julinho [Mesquita], que vai ao Rio, encontra-se com o general Castelo Branco e diz: “Está aqui uma lista de ministros”. E Castelo Branco responde: “Sinto muito, senhor Mesquita, mas eu já escolhi”. Eles [Mesquita] ficaram muito doídos (Carta, 2016).

Embora ainda se vivesse um clima de relativa liberdade e criatividade dentro e fora das redações, tudo mudaria com a edição, pelos militares, do Ato Institucional nº 5 (AI-5), em 13 de dezembro de 1968. Com a medida, o governo suspendeu o direito de *habeas-corpus* (em casos de crime político, crimes contra a ordem econômica, segurança nacional e economia popular), prendeu, torturou e matou opositores ou supostos opositores do regime, proibiu manifestações populares de caráter político e impôs a censura prévia aos jornais, revistas, livros, peças de teatro e letras de música.

Os chamados “Anos de Chumbo” logo bateriam à porta dos jornais da família Mesquita. Vizinho ao prédio da Rua Major Quedinho (Centro de São Paulo), sede do JT e de *O Estado de S. Paulo*, o Mutamba – botequim/restaurante frequentado por funcionários do Centro, desempregados, biscateiros e jornalistas – localizava-se ao lado das oficinas que imprimiam os dois jornais. Além dos clientes tradicionais, todas as noites podia-se encontrar, apoiado ao balcão, um senhor de bigode. Em uma das mãos, trazia provas de páginas que lhe eram entregues por um contínuo saído das oficinas do JT; na outra, uma caneta onde realizava a missão determinada a ele pelos órgãos de censura: rabiscar partes do texto que deveriam ter sua publicação vetada por ser consideradas impróprias aos bons costumes ou – o que era mais importante – perigoso para o regime.

Os censores que faziam do Mutamba seu escritório não eram figuras comuns apenas nas mesas daquele bar. Também frequentavam a redação do JT e de *O Estado de S. Paulo*. Entre uma lista de 26 proibições impostas ao JT – por telefone ou determinações por escrito da Polícia Federal –

eram vetadas expressões como “fontes bem informadas” ou “pessoas bem informadas”, críticas aos atos institucionais e declarações de punidos com base nesses mesmos atos. Proibido era também falar de movimento operário, movimento estudantil, atividade política de religiosos etc. Segundo o repórter Kléber de Almeida não havia autocensura: “O *Jornal da Tarde* nunca obedecia a nenhuma delas [proibições]” (Jornal da Tarde, 1986, p. 4).

A ordem da direção do jornal era de não haver controle algum, publicar tudo, deixando à própria polícia o cuidado com esse controle. Os agentes, então, optaram por outro método: colocar um policial à paisana e um veículo, estacionado na porta junto à gráfica do jornal, para recolher o primeiro exemplar e o levar à Polícia Federal. Lá, as matérias eram analisadas e, caso encontrassem algo que entendessem como censurável, as autoridades apreendiam toda a edição, o que, segundo os diretores do JT, nunca ocorreu totalmente.

Segundo Almeida, o fato de o censor colocado na redação não permitir que os trechos censurados fossem trocados por espaços em branco levou os jornalistas a uma saída criativa para denunciar indiretamente a censura. Enquanto *O Estado de S. Paulo* publicava poemas de Camões, o JT colocava receitas culinárias no espaço censurado:

Simplesmente eram inventadas e traziam títulos irônicos como Lauto Pastel (numa referência ao então governador Laudo Natel) ou Steak à Delfim, Pasteizinhos às Arcadas, Filé à Gaminha, Florzinha de Leite, Bavaroise de Tangerina, Bolo Chifon de Maçã. E uma página com receita do Alfredo's, ou seja, o ministro Alfredo Buzaid (Jornal da Tarde, 1986, p. 4).

Surpresos, os leitores reclamavam que, quando eram colocadas em prática, as receitas não davam resultado. Um responsável pelo JT, então, informava a eles por telefone que a receita publicada tinha sido colocada no lugar de uma reportagem censurada.

Apenas em 1973, o JT deixou de publicar pelo menos 200 notícias completas, sem contar os cortes que deformaram outras matérias. Entre tantos exemplos de cerceamento imposto pela ditadura ao JT estava a proibição ao jornal de publicar notícias relativas ao Esquadrão da Morte, principalmente quando surgia na matéria o nome do ex-delegado Sérgio Paranhos Fleury.

O último ano da primeira década do JT – 1975 –, já sob o governo do general Ernesto Geisel e sua abertura “lenta, gradual e segura”, foi marcado por uma das maiores audácias do jornalista Murilo Felisberto – antigo braço direito de Carta e então diretor do jornal – e resultou no que ficou conhecido como sua marca registrada no que tange às narrativas visuais da publicação: a possibilidade de transformar a primeira página em um pôster, quase inteira tomada por uma grande foto. Esta, porém, poderia não estar relacionada à manchete. De acordo com registros do próprio JT, dos 308 jornais editados naquele ano pelo menos 208 foram às bancas com essas características (Jornal da Tarde, 1986, p. 2).

A GUERRILHA DO ARAGUAIA

Uma das capas mais marcantes foi publicada em 13 de janeiro de 1979. Estampou um tema para lá de explosivo: a existência de uma guerrilha comunista no Brasil. Os investimentos feitos no deslocamento de equipes para

regiões remotas e a audácia de repórteres como Fernando Portela revelaram aos brasileiros a história da Guerrilha do Araguaia, na qual Exército e guerrilheiros do Partido Comunista do Brasil (PC do B) se enfrentaram na divisa dos estados de Goiás, Pará e Maranhão.

Elói Gertel, então chefe de reportagem do JT, resume o impacto das reportagens:

Em 13 de janeiro de 1979, um sábado, o JT teve sua edição de 105 mil exemplares esgotada em poucas horas. A manchete, ocupando metade da primeira página, era 'Guerra de Guerrilhas'. E, em sete páginas, publicava a primeira parte de uma grande-reportagem que, durante sete dias, se revelou o mais completo trabalho jornalístico sobre um fato que, até agora [1986], para o Governo Brasileiro não existe (Portela, 1986, p. 9).

A história da guerrilha começou a ser construída bem antes de 1975. Em 1967 – inspirado pelas rebeliões camponesas que levaram ao poder Mao Tsé-tung, na China (1949), e Fidel Castro, em Cuba (1959) –, o PC do B iniciou na região do rio Araguaia, entre o sul do Pará e o norte de Goiás, o que historicamente ficou conhecido como Guerrilha do Araguaia. O objetivo dos guerrilheiros era derrotar a ditadura militar que se implantara no Brasil em 1964, “abrir uma frente revolucionária no interior do país, incorporar as massas da área rural, criar um exército popular, envolver os trabalhadores urbanos e deflagrar uma guerra popular prolongada” (Moraes e Silva, 2005, p. 28). O desfecho do confronto com o Exército Brasileiro ocorreu em 1975 e, do ponto de vista militar, resultou favorável às forças do governo. “Foram mortos

mais de 50 militantes do PC do B após cruel repressão que se abateu sobre a população de toda a região” (Arquidiocese de São Paulo, 1985, p. 99).

Como forma de reconstituir a história do conflito, o repórter viajou por mais de dois meses pela região, entrevistou militares que participaram das operações, ex-guerrilheiros, trabalhadores rurais, pesquisou arquivos, processos judiciais, livros, jornais, publicações clandestinas. Os critérios de apuração aparecem logo na apresentação da reportagem: “Quase tudo o que me foi dito em São Paulo e repetido no sul do Pará mereceu crédito. As informações que não coincidiram foram simplesmente postas de lado” (Jornal da Tarde, 1979, p. 1).

Em suas matérias, Portela analisa detidamente as táticas dos guerrilheiros aplicadas contra as tropas do Exército na selva e a estratégia militar do governo para derrotar a guerrilha. Antes de qualquer coisa, a reportagem chama a atenção pela formulação do título: “Avisé o soldado que ele morre antes do meio-dia”. Debrucemo-nos sobre os estudos de Medina. Ao abordar a elaboração dos títulos nas grandes-reportagens, a pesquisadora frisa que a mensagem jornalística, como um produto de consumo da indústria cultural, “desenvolveu uma componente verbal específica, que serve para chamar a atenção e conquistar o leitor para o produto/matéria” (1978, p. 137). É o que faz o repórter, ao atrair o público como se o convidasse a assistir a um bom filme de faroeste.

Portela narra uma saborosa reportagem de ação, a *action-story*, estudada por Sodré e Ferrari (1986), onde faz “um relato mais ou menos movimentado, que começa pelo fato mais atraente, para ir descendo aos poucos na exposição dos deta-

lhes. O desenrolar dos acontecimentos é feito de maneira anunciante, próxima ao leitor, que fica envolvido com a visualização das cenas, como num filme” (Sodré e Ferrari, 1986, p. 52).

Em sua abertura, utiliza ainda referenciais próximos à vida do leitor e “busca temas subjacentes à pauta que a torne de interesse universal” (Lima, 2009, p. 366-365), realiza a *universalização temática* e informa que os militares brasileiros, adestrados em guerras de guerrilhas, esperavam encontrar no Araguaia um cenário parecido ao do Vietnã. Militares de um lado, guerrilheiros de outro. O leitor, mergulhado em um mar de informações muitas vezes nebulosas e difíceis de decifrar. Nesses termos, uma das façanhas do jornalista é, como aponta Künsch (2010, p. 17) sobre o contexto do pensamento compreensivo, convocar “o viajante a se enfrontar pelas redes da contextualização. Do texto e de seus contextos”.

Vejamos um trecho:

Os guerrilheiros nacionais não chegaram a usar as sofisticadas táticas dos vietcongs, como aquela famosa armadilha que o cinema já mostrou algumas vezes, com grande efeito para a plateia: um buraco bem fundo, com uma leve esteira por cima, e camuflado de humo, folhas secas, pequenos arbustos; ao cair, o soldado ‘ianque’ é transpassado por estacas de bambu, afiadíssimas e envenenadas. Alguns de nossos oficiais, cursados em guerra antiguerrilha, esperavam encontrar algo parecido, no Araguaia. Nesses cursos, as incriveis táticas vietcongs são estudadas, esquematizadas, assim como todas as maneiras de escapar delas. São as chamadas armadilhas antipessoais. De qualquer forma, não faltou imaginação à guerrilha brasileira (Jornal da Tarde, 19 jan. 1979, p. 11).

Como forma de permitir a “visualização” do cenário que a reportagem vai descortinar, ou seja, um combate na selva, a metade superior da página é ocupada por um *storyboard*. Nela, o repórter vale-se do que Coimbra (1993, p. 57) classifica na estrutura da reportagem narrativa como retardação

através de micronarrativas. O segmento correspondente ao presente (ao “agora” instalado no texto) é fragmentado em vários segmentos menores que, espalhados entre os segmentos correspondentes a outros planos de tempo e separados apenas por linhas ponteadas, funcionam como micronarrativas.

O leitor é apresentado às fórmulas empregadas pelos guerrilheiros do PC do B para liquidar as tropas do Exército: “Tática da emboscada”, “Emboscada dissimulada”, “Tática de retardar avanço de pelotão”, “Tática de guerra psicológica” e “Tática de camuflagem”. Portela assume a postura do “narrador onisciente”, trabalha o texto em terceira pessoa, não apenas conhecendo os fatos, mas, inclusive, mostrando conhecer o próprio pensamento dos personagens.

Segue-se a cena da “Emboscada dissimulada”, na qual os guerrilheiros armam dispositivos de pólvora seca, do lado esquerdo de uma trilha na mata:

[...] Os soldados vêm pela trilha, com batedor à frente. Uma ação muito rápida: [...] o guerrilheiro atira para matar [...] após esse susto [...] o dispositivo de pólvora seca é acionado [...] criando uma segunda confusão [...] é só o guerrilheiro escolher seu alvo.

Outra tática faz parte das que podem ser “inventadas na hora”. O guerrilheiro atira em um soldado apenas para feri-lo e fazer com que urre de dor para amedrontar seus colegas de farda; ou colocar na trilha um objeto estranho (“um animal morto, amarrado de cabeça para baixo”) para atrasar a marcha dos militares. “O pelotão sempre vai parar e perder muito tempo até descobrir que aquilo não é nada”. Portela vale-se então de uma “antecipação de momentos posteriores ou anteriores” – duas das modalidades de retardação do tempo narrativo apontadas por Coimbra – e revela ao leitor uma frase que supostamente ouviu de um oficial instrutor durante a apuração da reportagem: “Quanto mais moleque, mais perigoso se torna o guerrilheiro”.

Quando aborda as “Táticas de guerra psicológica”, o repórter demonstra que suas apurações o fizeram garantir que os guerrilheiros “usaram bastante dessas táticas, que se mostraram efficientíssimas”. O leitor “vê” o cenário por meio de uma *ambientação franca* (Coimbra, 1993, p. 69), introduzida por Portela na narrativa, e constrói a ação com a *força*, a *clareza* e a *tensão* postuladas por Sodré e Ferrari (1986, p. 76). A ideia é levar o leitor a um clímax: como a selva é densa, escura, e o guerrilheiro sabe andar nela sem fazer barulho, é relativamente fácil espionar os acampamentos das forças do governo. “[...] No outro dia, o pessoal do governo encontra bilhetinhos, assim: ‘Avisem o soldado Fulano que ele vai morrer antes do meio-dia.’”

Medina e Leandro (1973), ao analisar a estrutura das grandes-reportagens, apontam a *estruturação cronológica dos fatos* como uma das formas do processo linear narrativo. Medina (1978) também caracteriza tal estruturação cronológica em sua análise sobre sequência informativa e

ritmo narrativo no jornalismo como *ilusão cronológica ou tentativa de recomposição do real referendado*.

Portela vale-se dessa estruturação para demonstrar os três movimentos básicos da guerra de guerrilhas e a estratégia do governo para derrotá-la. Texto e ilustrações, à base de mapas e legendas identificando cada uma das forças em confronto, se complementam para construir uma cronologia constituída por três movimentos: abril de 1972, outubro de 1972 e outubro de 1973.

Portela não se limita a uma descrição fria e esquemática dos movimentos e áreas de ação, mas informa ao público os efeitos psicológicos, o “clima emocional” após cada movimento, levando-o a uma informação importante para avaliar política e socialmente a amplitude das relações entre guerrilha, população e tropas governamentais.

Vamos a elas. No primeiro movimento, “[...] o governo ocupa toda a periferia do teatro de operações, com milhares de homens [...] Mas não consegue penetrar na mata [...] Os guerrilheiros fogem para a mata [...] O governo retira o grosso das tropas [...] os guerrilheiros são recebidos como vitoriosos nos povoados e aldeias [...]”. No segundo, “[...] governo e guerrilheiros usam a mesma estratégia da primeira campanha, com os mesmos resultados [...] Os guerrilheiros são recebidos não como vitoriosos, mas como heróis”. No terceiro movimento, “agentes oficiais dos serviços de informação infiltram-se na região como fazendeiros, forasteiros, viajantes. As forças do governo atacam com o grosso de suas tropas [...], usando muita violência contra as populações e chegam mais próximas dos guerrilheiros [...] Cercados, os guerrilheiros começam a perder soldados” (Jornal da Tarde, 19 nov. 1979, p. 11).

Em janeiro de 1975 a guerrilha já estava derrotada.

Não resta dúvida de que Portela efetuou um importante trabalho de pesquisa e se valeu de fontes privilegiadas. Prova disso, o repórter revela o primeiro e o oitavo dos nove comunicados, elaborados entre 1972 e 1974, que as Forças Guerrilheiras do Araguaia distribuíram à população da região do conflito, de São Paulo e do Rio de Janeiro. Os documentos foram redigidos na capital paulista, por um “comitê de organização” da guerrilha ligada ao Comitê Central do PC do B. Tais papéis eram levados ao Araguaia por elementos de ligação classificados como “pombos-correios”.

Em seu texto, o jornalista combina dois modelos de reportagem preconizados por Sodré e Ferrari (1986): a de fatos (*fact-story*), com o “relato objetivo de acontecimentos, que obedece na redação à forma da pirâmide invertida [...], mas que pode fazer de cada flash uma pequena notícia independente”, e a documental (*quote-story*), onde os elementos são apresentados “de maneira objetiva, acompanhados de citações que complementam e esclarecem o assunto tratado”.

Portela reproduz trechos literais do comunicado, que denuncia o primeiro ataque das forças governamentais contra a guerrilha, e deixa aos próprios guerrilheiros o julgamento das ações: “[...] Este traiçoeiro ato de violência praticado contra honestos trabalhadores do campo é mais um dos inúmeros crimes que a ditadura militar vem cometendo em todo o país contra camponeses, operários, democratas e patriotas [...]”.

Em outro trecho, os guerrilheiros relatam feitos militares: “[...] Na zona próxima a Santa Cruz, alguns combatentes des-

sas forças defrontaram-se com inimigos superiores em número, matando um, ferindo outro e dispersando os demais [...]”.

Já o comunicado número 8 é escrito em tom de desespero e pede apoio à guerrilha: “[...] As forças guerrilheiras do Araguaia apelam a todos os habitantes do Pará, Goiás, Maranhão e Mato Grosso para que intensifiquem sua ajuda aos combatentes da selva e criem toda sorte de dificuldades para as tropas federais”.

A reportagem informa ainda que os guerrilheiros redigiam e imprimiam em São Paulo, para ser distribuído no Araguaia, o jornal tabloide *O Araguaia*, com dez páginas e circulação mensal. Portela revela: “No seu número de janeiro de 75, a ordem de dispersar foi dada pelo Comitê Central do PC do B em maio de 1974. O editorial de *O Araguaia* continuava pedindo apoio aos combatentes. Era o fim da linha para a guerrilha”.

Para Portela (1986), em janeiro de 1979, os dias que se seguiram à publicação das reportagens resultaram no reconhecimento da direção do JT, dos colegas de redação e do público pela importância histórica do trabalho. Em meados do ano, as matérias ganharam o formato de livro-reportagem da série “Passado & Presente”, da Global Editora, essencial para qualquer jornalista ou pesquisador que pretenda estudar a Guerrilha do Araguaia.

Referências

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. **Brasil nunca mais**. 3. ed. Petrópolis, 1985.

CARTA, Mino. Entrevista concedida a José Antonio Costeira Leite. São Paulo, 2016.

COIMBRA, Oswaldo. **O texto da reportagem impressa**: um curso sobre sua estrutura. São Paulo: Ática, 1993.

COSTEIRA LEITE, José Antonio. **Um jornal de narrativas**: o Jornal da Tarde das grandes reportagens. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Faculdade Cásper Líbero, São Paulo, 2016. Disponível em: <<http://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2016/08/JOS%C3%89-ANTONIO-COSTEIRA-LEITE.pdf>> Acesso em: 6 out. 2016.

FERRARI, Maria Helena; SODRÉ, Muniz. **Técnica de reportagem**: notas sobre a narrativa jornalística. São Paulo: Summus Editorial, 1986.

JORNAL DA TARDE. **Caderno especial Meus 20 anos**: Entre. Você está convidado a comemorar conosco. São Paulo, 6 jan. 1986.

KÜNSCH, Dimas A. **Maus pensamentos**: os mistérios do mundo e a reportagem jornalística. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2000.

KÜNSCH, Dimas A. **Comunicação, jornalismo e compreensão**. São Paulo: Editora Plêiade, 2010.

LIMA, Edvaldo Pereira. **Páginas ampliadas**: o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura. 4. ed. São Paulo: Manole, 2009.

MEDINA, Cremilda; LEANDRO, Paulo Roberto. **A arte de tecer o presente**: jornalismo interpretativo. São Paulo: Edição dos Autores, 1973.

MEDINA, Cremilda. **Notícia**: um produto à venda: jornalismo na sociedade urbana e industrial. São Paulo: Alfa-Omega, 1978.

MEDINA, Cremilda. **A arte de tecer o presente**. 2. ed. São Paulo: Summus, 2003.

MORAES, Taís; SILVA, Eumano. **Operação Araguaia**: os arquivos secretos da guerrilha. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

PORTELA, Fernando. **Guerra de guerrilhas no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Editora Globo, 1986.

SETTI, Ricardo. Pequena história de um jornal pioneiro que morreu: o 'Jornal da Tarde', de SP. **Veja**, 10 nov. 2012. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/ricardo-setti/tema-livre/pequena-historia-de-um-jornal-pioneiro-que-morreu-o-jornal-da-tarde-de-sp/>>. Acesso em: 1 ago. 2015.

SILVA, Cilene Victor da; KÜNSCH, Dimas A. A palavra que cura, a narrativa e o jornalismo interpretativo. **Líbero**, v. 18, n. 36, p. 15-26, jul./dez. 2015.



Cultura planetária: entre a razão e a complexidade

Júlio César Degl'lesposti

O fenômeno da globalização é um tópico de especial interesse para a discussão de uma perspectiva compreensiva, principalmente por ter imbricada em si uma dicotomia perigosa – por um lado, a aproximação e diálogo de culturas e saberes que defendemos em nível epistemológico, mantendo a autonomia das identidades culturais locais; por outro, a pasteurização cultural a partir da predominância das ideias e valores de uma minoria dominante e subjugação do restante da comunidade global. Neste capítulo, Júlio César Degl'lesposti discute o que está em jogo nesse jogo de poderes não apenas político, mas também cultural e identitário, evocando autores como Edgar Morin e Milton Santos para auxiliá-lo a refletir sobre essas questões.

ERA DE INCERTEZAS

Às portas da Europa, onde acontece a maior crise humanitária desde a Segunda Guerra Mundial, a situação é de tensão, desesperança e medo. Vindos principalmente de uma região do Oriente Médio arrasada por conflitos étnicos e religiosos,¹ imigrantes chegam em solo europeu em busca de uma vida melhor, mas a maioria acaba sendo extraditada para seus países de origem ou enviada para campos de refugiados. Diante desse caos, parece que aquela ideia de que a chamada sociedade-planetária seria capaz de unir os diversos povos do mundo em torno de um sentimento de solidariedade, com respeito às diferenças, se transforma em algo intangível para nossos sentidos.

Apesar de compartilhar um mundo interligado pelas tecnologias da informação e uma economia globalizada, o Ocidente, berço dessa civilização, se mostra um território de incertezas e desagregação dos valores da era industrial. Mas, para as entidades de ajuda humanitária, há nesse fenômeno uma clara incapacidade de se compreender o Outro em toda sua dimensão, gerando manifestações de racismo, intolerância e xenofobismo.

Há ainda em evidência uma clara separação entre dois grandes blocos. De um lado, Estados Unidos, União Europeia e parte da Ásia, que detêm os maiores níveis de qualidade de vida; de outro, a “barbárie” nos *fronts* das ex-colônias do Norte da África e Golfo Pérsico, para não falar nos países do Cone Sul, onde miséria e opulência coexistem.

1 O texto refere-se aos mais de 7 milhões de refugiados que abandonaram suas casas em consequência da guerra na Síria e o avanço do Estado Islâmico sobre seus territórios. Desde o início do conflito, em 2011, mais de 250 mil pessoas morreram no país.

Esse cenário, porém, passa incólume pelo trabalho da imprensa internacional, com exceção de uns poucos periódicos alternativos que buscam revelar suas contradições.

Essa constatação se reforça pelo fato de que os conflitos do mundo globalizado, longe de causar comoção, se transformam em verdadeiros shows, transmitidos por fluxos de imagens em tempo real – na Guerra do Iraque, por exemplo, o clarão das bombas deu o tom do espetáculo nas imagens dos telejornais –, numa sensação de que tudo se resume ao poderio dos aparatos técnicos e à vitória sobre os derrotados, em completa insensibilidade para com os dramas humanos. Ou seja, há um profundo desprezo pelo significado da palavra alteridade.² Para entender essas inquietações, talvez seja melhor não buscar respostas na racionalidade. Talvez tenhamos que fugir das explicações que pretendem pôr um ponto final nas indagações.

NOVOS RUMOS

Nos anos 1990, com a revolução das tecnologias da informação, se pensava que a cultura emergente poderia mudar essa realidade. Mas não. A queda do Muro de Berlim, em 1989, seguida pela implosão do império soviético, que pôs fim à Guerra Fria, chegou a trazer sinais de que o mundo se uniria em torno de valores universais, mas alguns acontecimentos que viriam depois cuidaram de desmontar essa certeza. “Quanto mais a lógica do capital se torna universal e o mundo vai ficando mais parecido, mais a uniformização vem acompanhada pelo renascer de fanatismos e totalitarismos, não só no Oriente como tam-

2 Ver, a esse respeito, “Guerra e paz: as narrativas do jornalismo em conflito”, em *Comunicação, diálogo e compreensão* (2014, p. 249-261).

bém no Ocidente liberal e supranacional”, ensina Caterina Koltar sobre o significado da era atual, em *Desafios da globalização* (1997, p. 70).

Nas universidades e organizações internacionais, a conclusão é de que a formação de uma cultura-mundo, baseada na lógica da expansão capitalista e tecnicista, não é capaz de atender aos clamores dos povos. Segundo várias correntes de opinião, as profundas e rápidas transformações em andamento no mundo contemporâneo, e que não tranquilamente convencionou-se tratar como globalização,³ está representando, em vários níveis, uma ruptura com o passado, exigindo das ciências humanas novos paradigmas de conhecimento, dadas suas especificidades. Vale perguntar: qual seu real significado para os habitantes dos países pobres ou emergentes? A resposta, tudo indica, parece não estar mais em explicar, mas antes em compreender as relações do mundo globalizado. Faz-se necessário um outro ângulo ou ponto de vista, não o da lógica reducionista. O caminho mais promissor parece apontar para uma visão de tipo multidisciplinar, no âmbito da qual os mais diversos saberes conversem entre si.

À luz dos estudos desenvolvidos pelo sociólogo francês Edgar Morin sobre a planetização, ainda há esperanças. Sua filosofia, baseada no método da compreensão – no sentido de unir, abraçar, do latim *comprehendere* –, exige

3 Na verdade, há uma abordagem diferenciada em se tratando de “globalização” e “cultura-mundo”. Quase todos os assuntos relacionados à primeira, como crise estrutural, meio ambiente, economia, direito, história e política, entre outros, não bastam para se compreender o sentido da segunda, muito mais profundo e complexo, que inclui nossas identidades, os aspectos simbólicos e as representações de sentido apropriados pelo processo midiático. Mas, em geral, os dois campos cruzam a fronteira entre si na literatura que trata do assunto.

nova proposta epistemológica sobre o conhecimento, capaz de aprofundar os inúmeros significados da contemporaneidade e superar os limites da mundialização traduzida pelo viés cientificista e tecnicista dos antigos paradigmas.

Segundo esses ensinamentos, a razão linear, que durante séculos, a partir do início da Idade Moderna, permeia com força o pensamento ocidental pela via da ciência e da tecnologia, se achou no direito de se autoproclamar a única forma de conhecimento válido. Na esteira desse pensamento, o jornalismo, filho legítimo da visão cientificista, se dá bem com conceitos como o da objetividade e com narrativas aprisionadas pela racionalidade. Resultado: enquanto o mundo atual, polissêmico, é interligado por fenômenos multifacetados, a lógica que ainda domina o debate acadêmico impõe regras e normas às tramas do imponderável que habitam os mistérios humanos.

DO IMPÉRIO ROMANO AO MURO DE BERLIM

O debate sobre a planetização tem intrigado os historiadores. Afinal, sabe-se que, séculos antes da era cristã, com a incorporação de regiões do Norte da África, Europa e Oriente Médio ao Império Romano, já se pode falar numa cultura de forte matriz hegemônica. Com a Idade Moderna, a burguesia mercantil, protagonista das grandes navegações, iria se projetar sobre os nativos e povos de outros continentes como “modelo civilizatório” por meio de valores etnocêntricos, com a consequente destruição das culturas locais.

Hoje, em plena era pós-industrial, com a globalização e as revoluções tecnológicas e científicas pelo meio, as inquietações voltam. Afinal, a mundialização alterou

a relação tempo-espço. A queda do Muro de Berlim no passado recente decretou, para muitos, a vitória total do capitalismo ocidental. Era a abertura de um novo ciclo de desenvolvimento. Contando melhor essa história, pode-se dizer que, mais precisamente em 9 de novembro de 1989, moradores da Berlim Ocidental e da Berlim Oriental, na noite que caía sobre as duas Alemanhas, cruzavam as fronteiras num abraço solidário. Naquele gesto havia muitos significados. Francis Fukuyama defendeu a tese controversa do “fim da história”.⁴

Uma década depois, com um novo mapa mundial em gestação, a expansão do neoliberalismo econômico e o recrudescimento do sentido de dominação sobre os diferentes, algo imponderável mudou a face da história: o 11 de setembro de 2001, no atentado que causou a morte de aproximadamente 3 mil pessoas, nos Estados Unidos. Naquele fatídico dia, as câmeras de TV transmitiam em escala global, e ao vivo, não a vitória do Ocidente, de uma humanidade unida, mas simplesmente a queda das Torres Gêmeas, símbolo da opulência capitalista, pelo choque de aviões comandados por suicidas. Hoje, muitos ainda se perguntam sobre os significados imbricados nesse ato, que supera a racionalidade para se projetar no território do imponderável.

Os acontecimentos que se seguiram não foram de menor intensidade. A Guerra do Iraque, uma pretensa retaliação dos Estados Unidos ao atentado – sob o falso pretexto

4 Duas teses se opunham nessa época. Francis Fukuyama defendia o “fim da história”, como triunfo total do capitalismo, da democracia e dos direitos humanos na política internacional. Menos otimista, Samuel Huntington falava no “choque de civilizações”, parecendo antecipar o que viria nas próximas décadas.

de que os iraquianos possuíam armas químicas de destruição em massa, que porém nunca foram encontradas –, expôs a fragilidade da vida humana diante de campos de petróleo – a maior riqueza do Oriente Médio – em chamas. A cobertura da mídia nesse conflito,⁵ de acordo com diversos trabalhos acadêmicos, se resumiu ao “nós-contra-eles”, sem se considerar o lado dos vencidos e nem o sofrimento dos inocentes, numa clara afronta aos princípios da unificação.

O projeto da cultura-mundo iria sofrer ainda o seu mais duro revés com a crise do sistema financeiro mundial, em 2008, atingindo em cheio o coração de Wall Street e colocando em dúvida a solidez de um modelo econômico mundial baseado na desregulamentação do mercado. Estava de volta o fantasma da grande depressão de 1929, com a *débâcle* do sistema financeiro. Esses acontecimentos, juntos, sem dúvida vêm contrariando o projeto de uma civilização planetária, como entende Nascimento. Ele afirma:

A mundialização, com sua ideologia neoliberal, tem apenas acentuado as escalas da desigualdade, pois esta não pode ser retida pelo mercado, muito pelo contrário. O mercado ou os mercados são criadores naturais da desigualdade. E a tensão entre os espaços da desigualdade e da igualdade era resolvida pelo Estado, como espaço da gestão dos interesses comuns ou da introdução da racionalidade no espaço irracional da economia capitalista (1997, p. 91).

5 Em sua tese de doutorado “O Eixo da Incompreensão: a guerra contra o Iraque nas revistas semanais brasileiras de informação”, defendida na USP, em 2004, Dimas Künsch assinala que, em mais de 244 reportagens estudadas nessas publicações, tendo como referência o período de um ano após os atentados de 11 de Setembro, com a guerra do Iraque pelo meio, quase não se encontra nenhuma história sobre o cotidiano das cidades e sobre as vítimas dos ataques. As exceções podem ser contadas nos dedos de uma única mão.

IMPACTO SOBRE A VIDA

Estruturada sob forte matriz econômica, com seus sistemas de informação e comunicação e suas redes midiáticas supranacionais, a cultura-mundo, que emergiu há menos de 30 anos na esteira da economia de mercado, constitui um desafio para as novas gerações. Com suas infovias e bilhões de dados cruzando o planeta em questão de segundos, era inevitável o choque sobre outras culturas,⁶ mudando os conceitos de muitas das ciências humanas sobre a percepção da realidade.

Em geral, essa cultura, pelo seu viés econômico, se caracteriza por introduzir uma parcela sempre crescente dos mesmos bens num mercado globalizado, como a define Lipovsky em *A globalização ocidental* (2012, p. 2). Essa cultura-mundo “designa também um contexto no qual as operações culturais desempenham papel cada vez mais decisivo no próprio mundo dos negócios, por meio do design, da estética, dos modelos de toda espécie” (2012, p. 2). A partir daí, pode-se inferir que as relações do cotidiano, que envolvem ritos e espiritualidade, quase sempre são cooptadas por esse universo da técnica e das relações de trabalho, gerando tensionamentos e expectativas de toda ordem.

Por esse motivo, o autor é levado a acreditar que a mundialização, por seus aspectos contraditórios, “não cessa de desorganizar nosso ser-no-mundo, as consciências e as existências”. Ele entende ainda que “todos os

6 Em função do êxodo populacional intenso, que leva trabalhadores árabes a procurar emprego na França, turcos na Alemanha, latino-americanos nos Estados Unidos, albaneses na Itália etc., a cultura que os abriga chega a ser, em muitos casos, um fator de atrofia dos sentidos imbricados na imigração, pois muitos deles são barrados por cercas instaladas pelas autoridades nas fronteiras entre os países.

componentes da vida – desestabilizados, privados de suas coordenadas estruturantes – se acham em crise”. Isso vale para a Igreja, família, ideologias, política, relação entre os sexos, consumo, arte, educação, pois “não há domínio que escape ao processo de desterritorialização e de desorientação” (2012, p. 3).

Para Lipovetsky, “nada impede que se manifeste a experiência de um mundo unificado, mediante ameaças ecológicas, difusão ‘por transporte aéreo’ das epidemias virais, imperativos universais do mercado, crises financeiras, migrações” (2012, p. 5). E ainda: “Cada vez mais os homens perfazem a experiência de um só mundo, no qual as interdependências, as interconexões e interações se ampliam” (2012, p. 5) Esse contraponto gera muitas inquietações sobre o papel desse novo status da vida comunitária, que agrega ainda outras especificidades. No meio social, elas geram diferentes situações.

Para Sposati, embora com a proposta de unificar, a cultura “não atinge a todos os países da mesma maneira, e não atinge a todos os que vivem no mesmo país do mesmo modo” (1997, p. 43). Diz ainda: “Quando a globalização se traduz no processo de horizontalização de valores, perspectivas, ética, ela é altamente positiva. Quando vertical..., ela é negativa e reveladora de nova forma de hierarquização de cidadãos e dominação da elite” (2012, p. 44). A impressão, continua, é de que o mundo está ficando cada vez menor. “O fluxo do capital se intensifica” (2012, p. 44). Apesar disso, várias regiões do planeta são excluídas desse imenso mercado de consumo.⁷ Por outro lado, toda essa

7 Em “Globalização e exclusão social: fenômenos de uma nova crise da modernidade”, Elimar Pinheiro do Nascimento considera que, mesmo entendida de

evolução também se volta a nosso imaginário, como alerta Milton Santos, em *Por uma outra globalização* (2000).

Para o autor, a cultura advinda da “mundialização” se sustenta num sistema de produção voltada ao consumo em larga escala, em que os indivíduos são cooptados a preencher suas satisfações por meio de uma cultura midiática de entretenimentos. E mais: esse *modus vivendi* parece decretar o triunfo do hedonismo sobre o sentimento do dever coletivo. Afirma Santos:

É como se o mundo se houvesse tornado, para todos, ao alcance da mão. Um mercado avassalador dito global é apresentado como capaz de homogeneizar o planeta, quando, na verdade, as diferenças locais são aprofundadas. Há uma busca de uniformidade, a serviço dos atores hegemônicos, mas o mundo se torna menos unido, tornando mais distante o sonho de uma cidadania universal. Enquanto isso, o culto ao consumo é estimulado (2000, p. 18-19).

São aspectos predominantes na mundialização a hegemonia dos países mais ricos; a comunicação global e a velocidade de informação permeadas por redes compartilhadas por empresas, governos, instituições políticas, civis, militares, além de outras instâncias; o domínio das estru-

forma sutil como ‘a concretização do mundo inteiro como um único lugar’, a globalização coloca problemas. “Pois afinal, não existe uma percepção única no mundo. A rigor, dever-se-ia falar de globalizações. Ela é uma para o europeu, cuja cultura já é profundamente cosmopolita, e tem desempenhado o papel de centro de referência do mundo cultural da modernidade; ela é outra para o norte-americano, elevado à máxima e única potência mundial (...); ela é ainda distinta para o africano, condenado a viver em espaços onde o Estado desapareceu, ou tende a desaparecer; e ainda outra para o asiático, cuja integração mundial é absolutamente recente, e a maior novidade do final do século” (1997, p. 87).

turas econômicas sobre as relações sociais e humanas; o forte apelo ao consumo; a produção de bens de consumo em escala mundial raramente combinada com políticas de sustentabilidade; a concentração de riquezas; a exclusão social; a formação de novas identidades; a desterritorialização; o culto ao individualismo.

Há, ainda, segundo esses autores, o reconhecimento de que essas estruturas se combinam de forma orgânica, numa sinergia capaz de abalar as tradições mais arraigadas nas culturas humanas. Em torno da metáfora da “modernidade líquida”,⁸ o sociólogo polonês Zygmunt Bauman defende a tese que, sob o impacto dessa cultura, a sociabilidade humana experimenta uma transformação em que se observa o divórcio entre poder e política, e onde os laços afetivos se tornam superficiais. Nela, o autor aponta a volatilidade das relações humanas e de produção no contexto criado pela compressão espaço-tempo e pela velocidade da informação – condições essas responsáveis por profundas transformações na vida planetária, em função das tecnologias e pela fragilidade dos laços afetivos.

Os argumentos de Hervé Juvin não fogem muito a essa constatação. Segundo ele, a cultura-mundo é a primeira a realizar até o fim a associação entre o poder e o dinheiro. E

8 De acordo com Bauman, com a “modernidade líquida” a sociabilidade humana experimenta várias transformações: a metamorfose do cidadão, sujeito de direito, em indivíduo em busca de afirmação no espaço social; a passagem de estruturas de solidariedade coletiva para as de disputas e competição; o enfraquecimento dos sistemas de proteção estatal às intempéries da vida, gerando um permanente ambiente de incerteza, a colocação da responsabilidade por eventuais fracassos no plano individual, o fim do planejamento de longo prazo, e o divórcio e a iminente apartação total entre poder e política (entrevista concedida a Dennis de Oliveira, Revista *Cult*, n. 138). Disponível em: <revistacult.uol.com.br>. Acesso em: 19 nov. 2015.

pretende ser universal, porque é individual, como também “está associada ao pretenso triunfo do indivíduo” (2012, p. 75). Para o autor, a cultura-planetária “propõe como missão concretizar a unidade do gênero humano, asfixiando, por sua única presença e pela profusão de recursos cibernéticos, todas as demais culturas, assim como qualquer veleidade destas de se fazer sobressair ou ser preferidas” (2012, p. 75).

CIDADANIA PLANETÁRIA

Para Edgar Morin, a unificação introduzida pela cultura-mundo não descarta os fatores da imprevisibilidade. Como diz o autor, “a missão antro-po-ética-política do milênio é realizar a unidade planetária na diversidade” (apud Pedrazza Sêga, 2006, p. 145). Mas isso seria possível?

A epistemologia ancorada na ideia de complexidade permite, mais do que simplesmente explicar o fenômeno globalização-cultura-mundo – ou simplesmente “mundialização” –, fazer seu aprofundamento num contexto, perceber que os problemas sociais e humanos podem ser vistos pelas leis da física, por exemplo, em que os elementos de um dado universo tendem a dispersão e atrofia, e em que se busca compreender a realidade num aparente caos, por meio do enfoque sistêmico⁹; por isso, não considera apenas as certezas, mas as instabilidades de um determinado campo de observação.

Conforme aponta Morin, “o pensamento é capaz de transformar as condições do pensamento, ou seja, se su-

9 Conforme Edvaldo Pereira Lima, em *Páginas ampliadas*, a proposição é baseada na Teoria Geral dos Sistemas, que “concebe a realidade constituída por diferentes entidades organizadas, numa superposição de muitos níveis. Cada nível é dotado de um princípio organizador, e o conjunto das diferentes entidades organizadas forma um todo único, com interligações entre elas” (2004, p. 9).

perar uma alternativa insuperável, não evitando-a, mas situando-a num contexto mais rico” (Morin, 2003, p. 33). E mais: “Esse contexto mais rico cede lugar a uma nova alternativa, a aptidão de envolver e articular o *anti* e o *meta*” (Morin, 2003, p. 33). Dessa forma, continua, “permite resistir à dissociação gerada pela contradição e pelo antagonismo, dissociação que evidentemente não supera a contradição. O pensamento possibilita a integração das contradições num conjunto” (Morin, 2003, p. 33).

Essa argumentação contraria a lógica atual da ciência tradicional, que se funda nos processos deterministas do certo e errado, concreto e abstrato; em vez disso, procura conversar com outras formas de pensar a realidade. Em *Ciência com consciência*, analisa o autor, “a complexidade surge como dificuldade, como incerteza, e não como clareza e como resposta. O problema é saber se há uma possibilidade de responder aos desafios da incerteza e da dificuldade” (Morin, 2005, p. 177).

A partir dessa abordagem, é possível conceber as condições da chamada “mundialização” em suas incertezas e desordens, que não a eximem de suas competências para a construção de uma sociedade globalizada. Esse parece ser o grande paradoxo que desafia as nações neste século. Essa visão complexa, entretanto, não a livra do pensamento racional, fundado em ilusórias certezas. Dizer que 20% da população mundial consome 80% de tudo o que é produzido não é nenhuma heresia. Muito menos constatar o desrespeito aos diferentes, aos estrangeiros, aos menos favorecidos, às minorias étnicas e culturais.

No entanto, esses desníveis não podem ser combatidos apenas do ponto de vista unilateral: é preciso, ao

mesmo tempo, pensar uma humanidade mais aberta ao diálogo, ao afeto. A “reforma do pensamento”, como propõe Edgar Morin, numa forte crítica à disjunção entre cultura humanística e cultura científica, pode ser um caminho. Para o autor, deve haver uma complementação entre as ciências e as disciplinas: “A falta de comunicação entre as duas culturas provoca graves consequências para uma e outra” (2003, p. 83).

○ MUNDO CIBERNÉTICO

Pleiteando ser independentes dos grandes grupos de comunicação, as novas mídias são o marco da cultura-mundo, desafiando as visões anteriores. Nelas, o papel das tecnologias de informação e do mundo globalizado levam, por consequência, ao famoso princípio de McLuhan, “o meio é a mensagem” – aliás, um autor cujas ideias circularam com novo fôlego nos últimos tempos, em função dessas transformações. Pelo menos em tese, as trocas informacionais independentes e ligadas às redes sociais desmontam a ideia de uma cultura autodirigida pelos atores dominantes.

Muitos que defendem esse ponto de vista utilizam como argumento o fato de que a cibercultura, como dinamizadora de informações em nível planetário, estimula a inteligência. Como pontua André Lemos, co-diretor do Centro Internacional de Estudos Avançados e Pesquisa em Cibercultura, essa cultura “potencializa aquilo que é próprio de toda dinâmica cultural, a saber, o compartilhamento, a distribuição, a cooperação, a apropriação de bens simbólicos” (2004, p. 11).

No dizer desse especialista, a cibercultura está pon-do em sinergia processos de cooperação, de trocas e de

modificações criativas de obras, dadas as características da tecnologia digital em rede. “Esses processos ganharam o nome genérico de ‘*copyleft*’, em oposição à lógica proprietária do ‘*copyright*’, que dominou a dinâmica sociocultural dos *mass media*” (Lemos, 2004, p. 11). Essas relações constituem novas identidades no processo de comunicação planetária.

Quem polemiza ainda mais sobre essa discussão é Stuart Hall, segundo o qual o choque cultural entre o global e o local possibilita a “negociação” das minorias, sem precisarem ser assimiladas pela cultura hegemônica. As pessoas pertencentes a esses grupos passam a representar uma cultura híbrida¹⁰ (um exemplo é o imigrante que passa a viver na Europa que, apesar de aprender a língua local, mantém parte das lembranças das regiões de origem).

Nesse encontro entre o local e o global estariam as bases para o surgimento de uma nova civilização, não em antagonismo, mas em inter-relação. Hall afirma ainda: “As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade, distintamente novos produzidos na era da modernidade tardia” (2002, p. 89). Hall admite que na cultura-mundo somos confrontados por uma gama de diferentes identidades, cada qual nos fazendo apelos frente aos quais é possível fazer uma escolha. Diz ele:

Assim, a identidade é realmente algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do

10 Vale ressaltar que muitos imigrantes que chegam à Europa, como marroquinos, argelinos, iraquianos e de outras origens, acabam marginalizados por não encontrar oportunidades de melhor condição de vida na sociedade local. Já os filhos desses cidadãos, com dupla nacionalidade, não conseguem retornar ao país de origem de seus pais, porque são vistos como estrangeiros.

nascimento. Existe sempre algo 'imaginário' ou fantasiado sobre sua identidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre 'em processo', sempre sendo 'formada' (2002, p. 38).

Entretanto, diante desses argumentos, vale especular sobre o duplo papel da cultura-mundo que, acusada de promover a desigualdade, também propicia uma integração por meio dos aparatos, democratizando o conhecimento e o acesso à informação. Por essa razão, este capítulo se vale das injunções que permeiam as várias correntes, e que ganham novo sentido por meio da visão complexa.

Assim, as duas correntes em antagonismo se somam, para um diagnóstico mais preciso e complexo acerca das transformações que a mundialização acarreta. Tirar conclusões por uma ou outra é negar a essência dessa cultura, é polarizar o debate, o que não é nosso propósito. A cultura-mundo é produto de um processo em transformação que precisa ser compreendido em sua totalidade, na relação com o Outro, por meio do dialógico e do simbólico. Como afirma Martim Buber, "toda vida verdadeira é encontro" (2007, p. 7).

Hoje, há maior consenso sobre um modo alternativo de vida, que rompa com um progresso moldado no apelo ao consumo e na agressão ao meio ambiente. Ao mesmo tempo, teria que haver lugar para a cooperação. E nesse aspecto, a comunicação inter-humana, que saia da mesmice das fórmulas prontas, constitui importante ferramenta para tecer uma condição societária em conjunto.

Viagens espaciais, competições esportivas, conferências internacionais sobre o clima, epidemias como o ebola e a Aids, conflitos e guerras os mais diversos em

distantes regiões do planeta: a presença desses eventos nos noticiários ao redor do globo nos permitem falar sobre um mundo interligado, uma só cultura. Contudo, as questões relativas à mundialização não são obra de eventos aleatórios, mas trazem consigo uma discursividade que só pode ser compreendida por uma visão sistêmica do pensamento, multifacetada e polissêmica. Abrir mão desse saber é perder a oportunidade de se viver uma autêntica sociedade planetária.

CULTURA E APROPRIAÇÕES DA MÍDIA

Como dizíamos, viagens espaciais, competições esportivas, conferências internacionais sobre o clima, epidemias como o ebola e a Aids etc. falam sobre um mundo interligado, uma cultura de tipo global. Sob esse ponto de vista, a mídia não conhece fronteiras. Mas um levantamento muito rápido para este estudo, envolvendo portais de duas das mais importantes revistas brasileiras de circulação semanal (*Veja* e *IstoÉ*), no período entre os dias 1º e 25 de maio de 2016, revela como a cultura projeta seus significados. Serviram de roteiro para esse levantamento questões como as seguintes: a) Como esses assuntos são narrados nesses meios? b) O que permitem desvelar nessas coberturas? c) Que conexão apresentam com a cultura-mundo?

A cultura é marcada por estruturas políticas e econômicas globalizantes, cujos sentidos são objetos de lutas e disputas políticas, segundo os conceitos de Michel Foucault (2008, p. 30). Observando os fundamentos da teoria de análise dos discursos, os textos jornalísticos refletem em suas narrativas os elementos ideológicos

subjacentes à estrutura da notícia: isso inclui também o uso de imagens, edição e outros processos de seleção na análise das matérias.

No entanto, o objetivo deste trabalho é mais modesto. Consiste basicamente em observar matérias publicadas nos *sites* de notícias de forma a reconhecer os elementos que contribuem para a construção discursiva dessa cultura – ou, melhor dizendo, da escolha que ela faz de seus enunciados, em detrimento de outros, segundo os conceitos de Foucault (2008).

Analisando mais de 50 matérias no período da pesquisa, ficou evidente que os tipos de discursos identificados podem ser interpretados segundo um critério maniqueísta: o discurso civilizacional como espaço de disputas entre “civilizados” e “primitivos”. As narrativas que separam entre os “fortes” e os “fracos”; o discurso ideológico como arena de disputas entre capitalistas e socialistas, ou, ainda, entre incluídos e excluídos.

A cobertura do encontro do G-7 (Alemanha, Canadá, Estados Unidos, França, Itália, Japão e Reino Unido), no Japão, nos dias 26 e 27 de maio de 2006, ilustra essa dicotomia. Apesar de se tratar de um evento global, as matérias exortam a visão hegemônica dos países mais ricos do mundo sobre os destinos do planeta.

	CONJUNTO	DESIGNAÇÃO	CITAÇÃO	TRATAMENTO
Veja	Evento	G-7	Os líderes de Alemanha, Canadá, Estados Unidos, França, Itália, Japão e Reino Unido participaram da primeira reunião da cúpula anual no parque natural de Ise-Shima, no centro do Japão.	Localização
	Agenda	Crise econômica	Líderes do G-7 reforçam suas apostas em aplicar estímulos fiscais e reformas estruturais, como receita comum para deixar para trás a incerteza global e voltar ao caminho do crescimento.	Classificação
	Causas	Arrefecimento econômico	No primeiro dia de evento, o diagnóstico da conjuntura econômica foi definido como de incerteza crescente, devido a fatores como o arrefecimento da China e de outros países emergentes e a queda dos preços do petróleo.	Diagnóstico
	Agenda	Terrorismo	O G-7 reafirmou o compromisso de combater o financiamento do terrorismo, que oferece aos terroristas os meios para realizar seus ataques, alimentar suas redes e divulgar sua ideologia.	Evocação e reação

	CONJUNTO	DESIGNAÇÃO	CITAÇÃO	TRATAMENTO
<i>IstoÉ</i>	Agenda	Terrorismo/ Preservação do patrimônio	O G-7 pavimentou, por iniciativa de Paris, discussões sobre a “preservação do patri- mônio cultural contra a agressão terrorista” após a destruição dos tesouros de Timbuktu, do Museu de Mossul...	Evocação
	Agenda	Imigração	A crise migratória que a Europa enfrenta atualmente é um problema mundial e, nesse sentido, deve ser tratada em escala mundial.	Diagnóstico
	Grupo	Imigrantes	Em 2015, cerca de 1,3 milhão de migrantes pediram asilo na Euro- pa, dos quais mais de um terço em Berlim.	Classificação
	Evento	Segurança	As medidas de segu- rança foram reforçadas em todo o arquipé- lago japonês, com milhares de policiais extras implantados para monitorar as estações ferroviárias e terminais marítimos. Tóquio não quer correr nenhum risco depois dos ataques em Paris e Bruxelas.	Classificação

Tabela 1 - Cobertura do Encontro do G-7 por *Veja* e *IstoÉ*.

Um simples exemplo como esse nos ajuda a constatar, observando esses enunciados, que as questões relativas à mundialização, como já dissemos antes, não são obra de

escolhas aleatórias. Elas trazem em si uma discursividade científica, política, filosófica, institucional, cultural e tecnológica. A cultura-planetária é, sem dúvida, um vasto campo a ser debatido pelos especialistas das mais diversas áreas. Sem a visão da complexidade que ela demanda, dificilmente a humanidade poderá resgatar o sentido da paz num mundo conturbado e incapaz de lidar com as diferenças.

Referências

BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DEGL'IESPOSTI, Júlio César. Guerra e paz: as narrativas do jornalismo em conflito. In: KÜNSCH, Dimas; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. Plêiade: São Paulo, 2014, p. 249-262.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

JUVIN, Hervé; LIPOVETSKY, Gilles. **A globalização ocidental: controvérsias sobre a cultura planetária**. Barueri-SP: Manole, 2012.

KOLTAR, Caterina. O “estrangeiro” no processo de globalização ou a insustentável estrangeiridade do outro. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs.). **Desafios da globalização**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 70-73.

LEMOS, André. Em direção a uma “Cultura copyleft”. **Contemporânea** - Revista de Comunicação e Cultura, v. 2, n. 2, p. 9-22, dez. 2004.

LIMA, Edvaldo Pereira. **Páginas ampliadas**. São Paulo: Manole, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **A globalização ocidental: controvérsia sobre a cultura planetária**. São Paulo: Manole, 2012.

MORIN, Edgar. **Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana**. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. Globalização e exclusão social: fenômenos de uma nova crise da modernidade. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs). **Desafios da Globalização**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 74-94.

PEDRAZZA SÊGA, Cristina Maria. **Ethos e globalização: uma visão publicitária**. *Líbero*, v. 9, n. 18, jul./dez. 2006.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.

SPOSATI, Aldaíza. Um novo e velho processo. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs.). **Desafios da globalização**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 43-48.



C onstrução de identidades na fronteira paraguaio-brasileira

Luciana Pelaes Rossetto

A compreensão do Outro, afirma Morin, particularmente quando esse Outro é estrangeiro, de outro país e de outra cultura, encontra tantas vezes sérios obstáculos, que vão do egocentrismo ao etnocentrismo, atitudes mentais que alimentam preconceitos e estereótipos de diversas ordens. O “espírito redutor”, que se recusa a perceber as pessoas, os fatos e as situações à luz da complexidade, ainda segundo Morin, provoca estragos e mutilações. Luciana Rossetto mostra como a incompreensão, sustentada por uma cobertura midiática em geral enviesada, predomina nas relações entre os chamados “brasiguaios” e a população paraguaia, sobretudo os campesinos. Nesse mundo de criação de distanciamentos, o Paraguai vira sinônimo de coisa ruim, preguiça e atraso.

A região da fronteira do Paraguai com o Brasil é dominada por fazendeiros de origem brasileira, conhecidos como “brasiguaios”. A imigração de brasileiros para a região ocorreu com maior intensidade a partir da década de 1970, quando o governo do ditador Alfredo Stroessner facilitou a compra das terras férteis como parte de um plano para povoar e desenvolver economicamente o leste paraguaio.

Ainda hoje, mesmo habitando o país vizinho há décadas, os brasiguaios e seus descendentes fazem questão de manter firmes as tradições culturais brasileiras. Como uma espécie de autoafirmação, esses imigrantes reforçam uma série de estereótipos relacionados aos paraguaios para justificar a dominação econômica imposta aos camponeses locais. Na mídia, também não faltam exemplos da generalização negativa associada ao Paraguai.

Na representação do Paraguai pelo jornalismo e pela indústria de entretenimento no Brasil é frequente o uso de preconceitos que marcam as relações entre os dois países desde o século XIX, quando a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) arrasou criminosamente o país vizinho. Hoje, o termo “paraguaio” tornou-se sinônimo de algo negativo, falsificado, de baixa qualidade.

Na cobertura dos conflitos de terra que ocorrem frequentemente na região, a complexidade dos fatos nem sempre é levada em conta na abordagem dessa questão, predominando uma visão maniqueísta e reducionista, com brasileiros trabalhadores “do bem” versus camponeses invasores de terra “do mal”.

Com base nos questionamentos propostos por Edgar Morin, Dimas A. Künsch, Luís Mauro de Sá Mar-

tino, entre outros, nossa intenção neste texto é refletir sobre a construção das identidades na fronteira e a atuação da mídia nesse processo.

IDENTIDADE E PERTENCIMENTO

Larrain (2003, p. 31) afirma que há duas noções de cultura que são importantes para a compreensão do que é a “identidade”. A primeira é a de cultura como arte e intelectualidade; a segunda está relacionada aos valores consolidados em cada modo de vida, no dia a dia. Para o autor, a construção da identidade está diretamente ligada à interação simbólica com outras pessoas:

La identidad, por lo tanto, es la capacidad de considerar se a uno mismo como objeto y en ese proceso ir construyendo una narrativa sobre sí mismo. Pero esta capacidad sólo se adquiere en un proceso de relaciones sociales mediadas por los símbolos. La identidad es un proyecto simbólico que el individuo va construyendo. Los materiales simbólicos con los cuales se construye ese proyecto son adquiridos en la interacción con otros (Larrain, 2003, p. 32).

O autor explica que a identidade é um processo de interação, “algo que el individuo le presenta a los otros y que los otros le presentan a él” (Larrain, 2003, p. 34).

Segundo Martino (2010, p. 15), a nossa cultura está relacionada com a percepção que temos de uma imagem, de uma pessoa e de um objeto. A construção de nossa própria identidade acontece por meio do discernimento em relação a essas mensagens que outras pessoas nos enviam em termos de identidade, portanto, através dessas trocas:

A ideia principal é a de que a identidade de alguém, de um grupo ou mesmo de um povo, passa por relações de comunicação estabelecidas interna e externamente, a partir das quais são criados e disseminados as narrativas e os discursos que permitem às pessoas se reconhecerem como parte de alguma coisa, como “iguais” a determinado grupo e “diferentes” de outros (Martino, 2010, p. 29).

Bauman (2005, p. 17) ressalta que a construção da identidade é um processo que envolve mudanças constantes e não tem delimitação clara, mas pode inclusive variar com o passar do tempo. O que somos hoje, podemos não ser amanhã. O autor, por exemplo, nasceu na Polônia, mas naturalizou-se britânico após deixar seu país de origem, fugindo da perseguição antissemita. De repente, mesmo britânico, ele era estrangeiro, mas também não era mais polonês porque teve sua “identidade polonesa” negada.

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade” (Bauman, 2005, p. 17).

De acordo com Bauman (2005, p. 22), a identidade é construída a partir de escolhas entre muitas alternativas e será eternamente incompleta.

Outro elemento importante como parte da construção identitária é a alteridade, ou seja, a relação de distinção e contraste que se estabelece frente ao “outro”: quem

é um indivíduo a partir do que ele não é. Larrain (2003, p. 35) afirma que a diferenciação em relação ao outro é fundamental na construção da identidade, pois para definir-se a si mesmo se reforçam as diferenças com os outros, não somente em relação a características, mas também a valores e costumes.

Do mesmo princípio parte Martino, que também fala de “desconstrução” para a construção da identidade. “Em termos lógicos, a categoria ‘identidade’ se liga diretamente a outra, responsável por estabelecer suas fronteiras e limites: a diferença. Só é possível estabelecer relações de identidade a partir de um jogo formal entre o igual e o diferente” (Martino, 2010, p. 36). Martino (2010, p. 37) alerta, contudo, que, quando as diferenças são “levadas a extremos”, essa definição “dá lugar à classificação do diferente como negativo”.

Todo indivíduo está dentro de um sistema e mantém relações com outras pessoas, pertence a grupos: nota-se, portanto, a identidade coletiva. Porém, Larrain (2003, p. 37) insiste que não é possível transpor elementos psicológicos definidos a identidades coletivas. Em outras palavras, é inadequado, por exemplo, transpor características individuais de determinados sujeitos a todos os habitantes de um país.

Como brasileiros, temos muita noção desse problema ao sermos definidos como, por exemplo, sensuais, festivos e bons dançarinos de samba. Ou, ainda, quando nos qualificam de adeptos do “jeitinho brasileiro” – mesmo quando é um elogio à capacidade de improvisação que algumas pessoas possuem. Como vale ressaltar, nem todos os 200 milhões de habitantes do país compartilham essas características.

Estos listados de rasgos psicológicos supuestamente pertenecientes a un carácter nacional muestran por si mismos su inadecuación, en la medida que, claramente, no son compartidos por todos los miembros de esas sociedades. Sería aventurado aun decir que son compartidos por la mayoría de una nación. Constituyen sobre generalizaciones abstractas que no pueden predicar se de toda una nación (Larrain, 2003, p. 37).

Quando existe a imposição de características individuais a grupos de pessoas de determinado segmento, como nacionalidade, profissão e sexo, isso dá margem ao surgimento de estereótipos. E falar de identidades nacionais, por exemplo, também encobre a expressão de múltiplas identidades locais. Podemos dizer, portanto, que a identidade é uma narrativa que um grupo compõe a respeito de outros. É construída a partir do que dizem sobre você e sobre como você vê o outro. Precisamos de contrastes para compor nossa própria história.

É ainda um processo que tem múltiplas faces e inclui também o pertencimento a determinados grupos. A construção da identidade é necessariamente fragmentada, pois cada indivíduo possui papéis diferentes em cada grupo do qual participa: você pode ser brasileiro, paulistano, chefe de família, consumidor, operário, estudante, ter determinada religião e se identificar com outros na mesma situação. Um operário se identifica com outros porque compartilham certas realidades, da mesma maneira que um chefe de família. Não é ligada somente a fatores econômicos, mesmo que esses façam parte de sua composição.

“TRABALHADORES” VERSUS “PREGUIÇOSOS”

No caso do Paraguai, quando os brasiguaios se preocupam em ressaltar as diferenças que existem entre si mesmos e os paraguaios, podemos dizer que é uma forma encontrada por esses imigrantes de reforçar a própria identidade. Por exemplo, no território paraguaio próximo à fronteira com o Brasil, o português é um idioma tão falado quanto o espanhol e o guarani.

Os brasileiros que ocupam a região e mesmo seus familiares nascidos no Paraguai falam o idioma, que é usado no comércio e até em escolas. O espanhol fica restrito aos documentos oficiais, e o guarani só é usado por paraguaios. Além do acesso fácil à música e aos programas de televisão brasileiros, os brasiguaios procuram manter seus costumes também no modo próprio de se confraternizarem, de se alimentar e se vestir.

Segundo Albuquerque (2010, p. 163), os imigrantes brasileiros se classificam como “pioneiros” e “trabalhadores”, portadores do desenvolvimento, enquanto consideram os paraguaios “ociosos” e pessoas “que não sabem trabalhar”. Para os brasileiros, os paraguaios que conseguem terra em programas de reforma agrária do governo têm como maior ambição revender os lotes e voltar a invadir fazendas para conseguir mais terras de graça, tornando-se assim “desonestos”.

É provável que a força desse discurso sirva para legitimar a presença brasileira naquele país e rebater os discursos críticos que acusam esses brasileiros de “invasores” da nação e “destruidores” do meio ambiente. Os imigrantes, principalmente aqueles que vieram do sul do Brasil e que conseguiram ascender

socialmente no Paraguai, assumem o discurso do progresso e de que, portanto, são os únicos capazes de desenvolver um projeto de modernização no país (Albuquerque, 2010, p. 163).

Fogel (2005, p. 83) reforça que os campestinos paraguaios, dentro de seu próprio país, são depreciados e estigmatizados por preconceitos que têm origem na comunidade de imigrantes brasileiros. Conforme Fogel (2005, p. 86), são antigos os estereótipos que estigmatizam os campestinos paraguaios em contraste com os brasileiros, considerados empreendedores.

Na visão do autor (2005, p. 87), os preconceitos que inferiorizam os paraguaios em seu próprio país ficam mais acentuados à medida que os brasileiros vão implantando seu modelo de produção, seu idioma e até suas próprias autoridades em alguns municípios. Para os brasileiros, a destruição da floresta é um sinal de progresso e, nesse sentido, insistem que, quando chegaram ao Paraguai, não havia nada além de mato e que, com sua chegada, se instalou o progresso que havia sido impossível com os paraguaios, “vagabundos” por natureza.

Para Fogel (2005, p. 87), as representações que os brasileiros fazem dos paraguaios coincidem com o discurso dominante sobre a pobreza e o progresso. Nessa visão, o sistema de produção campestino é qualificado como ultrapassado, e alguns ainda dizem que as fazendas viáveis são as que possuem 200 hectares ou mais. Porém, ainda conforme aponta Albuquerque (2010, p. 186), há setores da sociedade paraguaia que apoiam a imigração brasileira e realmente enxergam os brasileiros como modelo de dedicação ao trabalho, progresso e perseverança:

As classes dominantes no Paraguai geralmente apoiam os imigrantes e reproduzem seus discursos legitimadores. Mas há pessoas dos próprios setores subalternos que também admiram a capacidade de trabalho dos imigrantes e se autodenominam “haraganes” (preguiçosos) (Albuquerque, 2010, p. 186).

O autor (2010, p. 188) ainda afirma que o discurso paraguaio que é favorável à presença brasileira no país faz com que os estigmas dos brasileiros em relação aos paraguaios sejam reforçados e legitimados.

PARAGUAI NA MÍDIA

Martino (2010, p. 16) afirma que a relação das pessoas com os meios de comunicação influencia a construção da identidade. “Os discursos de identidade nacional, amplificados e disseminados pela mídia, ajudam a montar a carga simbólica de definição das fronteiras de vínculo e pertencimento das figuras de identidade” (2010, p. 16).

A mídia exerce um papel importante na construção dessas identidades. Como explica Martino (2010, p. 60), a disseminação de uma informação pelos meios de comunicação faz com que ela seja fixada, pois normalmente o indivíduo não faz uma pesquisa em outros veículos para obter uma noção mais ampla de determinado fato, independentemente de possuir ou não o acesso a outras fontes de informação.

Jornais, filmes, novelas e até músicas mencionam o Paraguai de forma pejorativa, usando o adjetivo “paraguaio” como sinônimo de falso ou de baixa qualidade. Na cobertura esportiva, é natural qualificar de “cavalo paraguaio” um atleta que começa vencendo, mas perde desempenho na reta final de uma competição.

Lê-se muito sobre contrabando paraguaio, como se os paraguaios viessem vender os produtos deles aqui – esquece-se que um brasileiro viajou até o país, fez compras e não declarou os impostos devidos na aduana. Em relação ao tráfico de drogas, não é levado em consideração que há quadrilhas brasileiras interessadas nesse tipo de crime, da mesma maneira que os carros roubados em capitais brasileiras e levados para lá não são abordados por nenhuma autoridade nas estradas ou na própria fronteira.

Na mídia, o brasileiro é representado como vítima: de camponeses, de criminosos, de contrabandistas, sem que seja considerada a participação efetiva dos brasileiros nesses problemas que, em parte, são sociais e decorrentes da falta de oportunidades – compartilhados, aliás, por vários outros países periféricos e pobres.

Até por conta de uma série de preconceitos disseminados pela imprensa, muitos brasileiros nunca visitaram o Paraguai. E quando o fazem, geralmente, vão apenas para compras na região de fronteira, que é povoada por imigrantes de diversas nacionalidades e que apresenta uma economia e cultura bastante diferente da realidade do interior e, até mesmo, da capital do país.

Ainda assim, com maior ou menor grau de conhecimento, todos imaginamos como é a vida local, justamente por já estarmos expostos à influência da mídia ou até mesmo de relatos criados a partir da impressão particular de outras pessoas, que podem ou não ter tido experiências positivas no país vizinho.

Morin (2003, p. 14) ensina a importância de observarmos as questões sob várias dimensões, para ampliar as possibilidades de compreensão e reflexão. O autor (2003,

p. 24) explica que conhecimento é um processo de reconstrução de representações, em que os fatos não devem ser separados de seus contextos culturais, sociais, econômicos e políticos. O pensamento deve ser “ecologizante”, e não limitado a um único ponto de vista:

Trata-se de procurar sempre as relações e inter-retro-ações entre cada fenômeno e seu contexto, as relações de reciprocidade todo/partes: como uma modificação local repercute sobre o todo e como uma modificação do todo repercute sobre as partes. Trata-se, ao mesmo tempo, de reconhecer a unidade dentro do diverso, o diverso dentro da unidade; de reconhecer, por exemplo, a unidade humana em meio às diversidades individuais e culturais, as diversidades individuais e culturais em meio à unidade humana (Morin, 2003, p. 25).

Os jornalistas devem, portanto, evitar modos de vista unilaterais, precisam ter consciência de que estão inseridos em um padrão que acaba deturpando a realidade, justamente pela falta de reflexão a partir de um ponto de vista contrário.

Infelizmente, pela visão mutiladora e unidimensional, paga-se bem caro nos fenômenos humanos: a mutilação corta na carne, verte o sangue, expande o sofrimento. A incapacidade de conceber a complexidade da realidade antropossocial (o conjunto da humanidade planetária) conduz a infinitas tragédias e nos conduz à tragédia suprema. Dizem-nos que a política “deve” ser simplificadora e maniqueísta. Sim, claro, em sua concepção manipuladora que utiliza as pulsões cegas. Mas a estratégia política requer o conhecimento complexo, porque ela se constrói na ação com e contra o incerto, o acaso, o jogo múltiplo das interações e retroações (Morin, 2011, p. 13).

Künsch (2000, p. 110) entende que o acúmulo de informações descontextualizadas, que provoca no cidadão a sensação de estar perdido, faz com que o leitor busque na imprensa um tipo de ajuda para “entender o drama do tempo em que vive”. Justamente nesse ponto torna-se importante que os jornalistas, antes de se comportarem como portadores da verdade, tenham consciência de que é necessário mostrar não um caminho único, mas diferentes sentidos dos acontecimentos:

O mundo se torna de alguma maneira extremamente simples na cabeça do repórter, pois há causas e há efeitos precisos, forças determinadas e sentidos obrigatórios – e ao arquiteto supremo das ideias acabadas, que dispensa o confronto e o arejamento de outras ideias e visões, cabe a tarefa soberana de informar e convencer, às vezes de ensinar e instruir, num didatismo sem tréguas. O mediador social da informação se transforma, desse modo, em administrador de sentidos ou em proprietário particular de um bem, ou latifúndio, denominado verdade (Künsch, 2000, p. 159-160).

Künsch (2008, p.173) ensina que compreender evoca, originalmente, o sentido de juntar, abraçar e integrar, tornando a percepção do mundo em sua heterogeneidade, com as diversas aproximações possíveis, o principal desafio. Ele chama a atenção para dois dos mais relevantes significados do termo compreensão: “O primeiro é de tipo intelectual, cognitivo, objetivo, enquanto o segundo vê a compreensão em sua relação com a intersubjetividade e os vínculos humanos” (Künsch, 2008, p. 188).

Para um pensamento de matriz compreensiva é indispensável renunciar à ideia de verdade e de certeza absolutas,

conforme ressalta Künsch (2010, p.18), no sentido que esses termos adquiriram na tradição do pensamento ocidental e contentar-se com menos conclusões e explicações e mais “talvez”, no sentido de busca, de incompletude e de necessidade de diálogo. O autor afirma que, na tradição ocidental dominante de pensamento, o mundo se propõe a ser explicado, com método, de forma racional e rigorosamente.

O Signo da Compreensão, compreensivamente, não condena nem renuncia a toda explicação. Inclusive porque sem explicações não se vive. Rejeita, isso sim – aliás, como um tributo de respeito ao melhor de todo esforço explicativo –, a vã ideia de que tudo se explica, de que os sentidos se fecham, de que o mundo é, de que a vida é. Nas sendas da compreensão, há lugar também para o inefável, o mistério, as entrelinhas e as dobras que ajudam a tecer e a entretecer os sentidos reais e presumidos das coisas. Há um lugar de honra reservado ao princípio da incerteza (Künsch, 2010, p. 20).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção da identidade é um mecanismo em eterna mutação, pois a todo momento as convicções mudam, novos grupos são formados, pensamentos são refeitos, e a sensação de “pertencimento” migra de um lugar a outro. Parte desse processo acontece também por meio de relações midiáticas e da representação que é feita de cada indivíduo para outros e pelos outros.

Para aqueles que não estão inseridos geograficamente em uma determinada região e, por consequência, não experimentam a realidade local, resta o mais das vezes adquirir informação e, até mesmo, um pseudoconhecimento por meio da mídia. É por ela que estas pessoas julgam-se conhecedoras

de determinado fato ou situação. Isso se torna um problema quando, por trás do discernimento sobre como conduzir a geração dessa informação, não se releva o inteiro contexto acerca das identidades, culturas e sociologias envolvidas.

Na fronteira do Paraguai com o Brasil, onde existe um conflito com raízes históricas, as mensagens transmitidas pecam em relação à contextualização e à complexidade das questões. Nada pode ser visto isoladamente, pois cada fato é apenas uma faceta de problemas profundos, de redes causais. Para serem compreendidos, deveriam ter suas causas relacionadas a aspectos econômicos, políticos e sociais.

Os campesinos paraguaios, diferentemente dos brasiguaios, têm uma ligação de uso da terra como fonte de existência, de alimento, de moradia e de composição de grupos locais. Em suma, a comunidade é o eixo pelo qual se orientam, deixando em segundo plano a ambição de um desenvolvimento econômico massivo e desenfreado. Para essas pessoas, a terra é um meio de perpetuação dessa cultura e identidade.

Referências

ALBUQUERQUE, José Lindomar. **A dinâmica das fronteiras: os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai**. São Paulo: Annablume, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FOGEL, Ramon. Efectos socioambientales del enclave sojero. In: FOGEL, Ramon; RIQUELME, Marcial (Orgs.). **Enclave sojero, merma de soberanía y pobreza**. Asunción: Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios, 2005, p. 35-112.

KÜNSCH, Dimas A. **Maus pensamentos**: os mistérios do mundo e a reportagem jornalística. São Paulo: Annablume, 2000.

KÜNSCH, Dimas A. **O eixo da incompreensão**: as revistas semanais brasileiras e a cobertura da guerra contra o Iraque. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicação e Artes –Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

KÜNSCH, Dimas A. Teoria compreensiva da comunicação. In: KÜNSCH, Dimas A.; BARROS, Laan Mendes de (Orgs.). **Comunicação**: saber, arte ou ciência? São Paulo: Plêiade, 2008.

KÜNSCH, Dimas A. Comunicação e pensamento compreensivo: um breve balanço. In: KÜNSCH, Dimas A.; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Comunicação, jornalismo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2010.

LARRAIN, Jorge. **El concepto de identidad**. Revista Famecos, Porto Alegre, n. 21, p. 30-42, ago. 2003.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Comunicação & identidade**: quem você pensa que é? 1. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Trad. de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Trad. Eloá Jacobina. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2011.



Cace ou seja caçado: o lado sombrio do personagem na série House of Cards

Mayra Domingues Idoeta

A compreensão como método, no texto de Mayra Idoeta, se deixa ver, em mais de um momento, na busca pelos possíveis motivos da enorme audiência alcançada pela série original Netflix House of Cards. O recurso ao mito, em sua vinculação com os arquétipos, sobretudo o arquétipo da sombra, conduz um interessante diálogo com autores como Jung, Campbell e Vogler. A mirada compreensiva vai além da conversa com personagens que a academia vez ou outra custa em reconhecer como dignos parceiros de diálogo. Mostra-se, também, na proposição de uma resposta possível, de natureza aberta, que não se interessa em resolver o problema levantado, mas em apontar caminhos possíveis de compreensão. A opção pelo ensaio é mais uma dessas marcas.

Ocupamo-nos, aqui, com a versão contemporânea de *House of Cards*, a primeira série original produzida pelo Netflix, um serviço online que oferece uma seleção de produtos midiáticos via *streaming* para seus assinantes. Por se tratar de uma produção original Netflix, a série é distribuída exclusivamente pela empresa desde a sua estreia, em 2013. Está sendo produzida pela MRC, produtora estadunidense independente, especializada na realização de produtos *premium*, isto é, conteúdos oferecidos exclusivamente para quem paga para assisti-los.

House of Cards consiste na adaptação de uma série televisiva britânica produzida e distribuída pela BBC (British Broadcasting Corporation) em 1990, que por sua vez constitui uma adaptação televisiva do livro escrito pelo britânico Michael Dobbs e lançado em 1989 com idêntico título.

A narrativa da série estadunidense *House of Cards* transcorre em Washington D.C. nos dias atuais. A história é centrada no casal Frank e Claire Underwood, ambos determinados a alcançar sempre mais poder, a qualquer preço, no mundo da política. Aliás, o criador da série, Beau Willimon, em mais de uma entrevista, descreve Frank como um político pragmático e otimista, disposto a fazer o que for necessário para obter poder, sem limites.

Uma das características de Frank Underwood na série é que ele, em distintos momentos, se comunica diretamente com o espectador. O protagonista conduz essa conversa, em geral muito rápida, sem que os demais personagens notem seu direcionamento ao que se convencionou chamar de quarta parede. Esse tipo de diálogo se assemelha ao que acontece em *Richard III*, de Shakespeare. Frank é

sempre sincero com o público, eventualmente empregando um humor sarcástico.

A crítica Alessandra Stanley¹ aponta que, como uma Lady Macbeth atual, Claire Underwood friamente alimenta a ambição do seu marido e aplaude os seus vícios, mas nunca as suas fraquezas. Por sua vez, Roth Cornet,² ela também uma crítica de arte, acrescenta que o espectador conhece Claire apenas à medida que ela permite que o seu mundo interior venha a se manifestar, seja aos demais personagens, seja para si mesma.

Cada temporada de *House of Cards* é constituída por treze episódios de cinquenta e cinco minutos de duração. Esses episódios foram disponibilizados, respectivamente, em fevereiro dos anos de 2013, 2014 e 2015 e em março de 2016. O lançamento de uma nova temporada significa que todos os episódios que dela fazem parte são oferecidos de uma só vez.

Em entrevista,³ o criador da série manifestou que o que atrai o público e aumenta o reconhecimento por parte da crítica de arte é a liberdade de criação para tratar sobre questões imprevisíveis da psique humana, na medida em que englobam temáticas que não se explicam nem se definem.

1 STANLEY, Alessandra. Political Animals that Slither: "House of Cards" on Netflix Stars Kevin Spacey. **New York Times**, 31 jan. 2013. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2013/02/01/arts/television/house-of-cards-on-netflix-stars-kevin-spacey.html?_r=0>. Acesso em: 14 mar. 2016.

2 CORNET, Roth. House of Cards – season 1 review. **IGN Entertainment**, São Francisco, 5 fev. 2013. Disponível em: <<http://www.ign.com/articles/2013/02/06/house-of-cards-season-1-review>>. Acesso: 17 fev. 2016.

3 BEAU WILLIMON. In conversationn with *House of Cards* creator Beau Willimon. Entrevista concedida a Michael Eisner em 28 jun. 2014. **Aspen Ideas Festival**, Washington. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uK2xX5VpzZ0>>. Acesso em: 19 abr. 2015.

Exemplo dessa questão é o anseio humano por poder e, com isso, a persuasão e a complexidade das relações humanas.

Para que se possa ter uma noção da repercussão dessa série, basta observar um estudo feito em 2015 pela Sandvine, uma empresa especializada em tendências do tráfego de internet.⁴ Ela aponta que, no dia da emissão da terceira temporada, em 1º de março de 2015, o tráfego de rede do Netflix chegou a representar o uso da metade da banda disponível nos EUA.

A série tem obtido boa recepção por parte da crítica de arte, representada em prêmios como *Golden Globe Awards*⁵ e o *Emmy Awards*.⁶ Recebeu ainda dois prêmios do *Golden Globe*, nos anos de 2015 e 2014, e seis prêmios do *Emmy Awards*, em 2015, 2014 e 2013. Trata-se da primeira série transmitida apenas pela internet a receber premiações no *Emmy Awards*. Também é a primeira série desse tipo a receber um prêmio de melhor atriz no *Golden Globe*, atribuído a Robin Wright, que interpreta a personagem Claire Underwood.

NOTAS SOBRE O PENSAMENTO COMPREENSIVO

A ideia de um pensamento compreensivo, expressa de forma simples, consiste basicamente em se colocar saberes e experiências humanas, os mais diversos, em uma espé-

4 SANDVINE. Sandvine: in the Americas, Netflix + Google + Facebook = the Internet?. **Sandvine**, 28 mai. 2015. Disponível em: <<https://www.sandvine.com/PR/2015/5/28/SANDVINE-IN-THE-AMERICAS-NETFLIX-GOOGLE-FACEBOOK-THE-INTERNET.HTML>>. Acesso em: 14 out. 2015.

5 O *Golden Globe* reúne os votos de noventa e três membros da *Hollywood Foreign Press Association* (HFPA) que reconhecem, desde 1943, a excelência de produtos tanto do cinema quanto da televisão, nacionais ou estrangeiros.

6 O *Emmy Awards* premia os melhores trabalhos da indústria de televisão estadunidense, constituindo-se numa referência na área.

cie de roda de conversa (Künsch, 2004), sem falar no uso de diferentes metodologias, tendo em conta que o método está a serviço da pesquisa, e não o contrário. Importa perceber conexões ou sentidos compartilhados, no interior de uma visão complexa do mundo e da vida.

Mais especificamente, a atitude compreensiva, no caso deste texto, pode ser melhor entendida no esforço de não se buscar uma resposta de tipo fechado, única e absoluta, à questão que se levanta: se elementos mítico-arquetípicos presentes na construção dos Underwood podem contribuir para a atração do espectador pela série.

Ora, respostas fechadas tendem a constituir soluções simplistas e superficiais, destruindo-se, no calor do reducionismo, a riqueza de sentidos que os objetos de pesquisa em geral comportam. O comportamento julgador, limitador, não passa de uma perda de energias no campo do esforço interpretativo. É nesse sentido que Künsch (2010) acredita que conhecemos e compreendemos melhor o mundo sempre que dele nos aproximamos compreensivamente.

A abertura para diferentes saberes e diversos ângulos interpretativos leva em conta a possibilidade de um diálogo despreocupado, também, com conhecimentos não-rationais, como os saberes comuns, o mito, as artes, as narrativas e, inclusive, o mistério, como aproximações ao território do mundo e da vida e construção de significados, para além da questão, em geral pobre, do certo e do errado.

A boa narrativa, sobretudo no campo do mito, está em geral ligada à produção de sentidos sobre aquilo que não se consegue e nem precisa ser explicado, num tributo ao incerto e ao misterioso como partes integrantes do pro-

cesso humano de atribuição de significados. Ela consegue tangenciar elementos que constituem a essência de diversas interrogações humanas, as quais são levantadas, muitas vezes, no próprio cotidiano. Nesse aspecto, a narrativa é uma necessidade vital do ser. É essencial e desde sempre integrante do humano – o qual precisa dar sentidos possíveis à existência, assim como necessita de água para beber e de ar para respirar (Künsch, 2010).

Künsch (2008) sugere que a falta de consciência a respeito das próprias escolhas e atitudes se liga à incomunicação e à incompreensão de si próprio e do mundo. Essa carência de conscientização costuma vir associada a uma ausência de autocrítica, à falta de diálogo com o que é incerto e misterioso. Mascaram-se as próprias angústias, fragilidades e fraquezas.

O caráter ensaístico deste texto também traz as marcas de um posicionamento compreensivo, uma vez que o ensaio se apresenta como forma de expressão dialógica, aberta, do conhecimento, levando em consideração tanto a responsabilidade acadêmica quanto as possibilidades interpretativas proporcionadas pela narrativa, pelo uso de metáforas e de outros instrumentos da linguagem dialógica.

INTERLOCUÇÕES COM O INCONSCIENTE, OS ARQUÉTIPOS E A SOMBRA

O inconsciente coletivo, como parte da história humana universal da psique (Jung, 2000), abarca o que é inato, hereditário, universal, humano (Jung, 2000). É composto essencialmente de arquétipos, os quais se originam da repetição, por muito tempo na história humana, de vivências nele armazenadas. O arquétipo representa a possibilidade de um tipo de percepção e ação. Não é coisa. É ideia, no

sentido platônico de ideias como formas universais e, para o filósofo grego, eternas. Quando ocorre algo na vida que roça o território de um arquétipo, eis que este é ativado e se impõe, de modo instintivo, sem que seja possível controlá-lo racionalmente (Jung, 2000).

Mais uma noção importante no pensamento junguiano é a de *persona*. Por *persona* Jung (2000) entende o processo individual de adaptação, as máscaras que costumamos assumir em diferentes contextos. A *persona* representa um compromisso do indivíduo perante a sociedade, que de forma mais ou menos rígida impõe como ele deve se aparentar e se comportar em diferentes situações.

A *persona* tem dois propósitos. Um é criar algum tipo de impressão nas outras pessoas. O outro consiste em esconder e, dessa maneira, tentar proteger o interior das pessoas, a face que elas evitam mostrar ao mundo, suas sombras (Jung, 2008a). Jung (1972) enfatiza que a *persona* se relaciona à forma como cada um se deixa ver, e não como cada um é. Identificar-se com a *persona* significa identificar-se com uma máscara, uma fachada, não se reconhecendo como de fato se é em seu mundo interior. Escondem-se, em geral, os aspectos sombrios da própria personalidade ou história de vida.

Jung (2000) fala sobre o arquétipo da sombra como aquilo que uma pessoa não quer ou não deseja enxergar em si mesma. Na visão junguiana, o encontro com a sombra representa o primeiro passo para o autoconhecimento, e é esse diálogo que torna possível, como se diz na jornada do herói, sair do mundo comum e marchar em direção ao mais íntimo do humano (Jung, 1994). É quando se descobre a própria impotência, o que significa questionar

uma supervalorização do ego. Dialogando com Künsch (2008), o processo de conscientização abarca a comunicação e a compreensão de si mesmo e do mundo.

A maioria das pessoas tende a fugir do encontro com a sombra. Há uma inclinação à incomunicação consigo mesmo. Se essa fuga é constante, a energia da consciência vai diminuindo, podendo até desaparecer, e reaparecendo na atividade cada vez mais intensa dos arquétipos (Jung, 2002). Como a energia não pode perder-se por completo, ela produz um efeito equivalente nas profundezas do humano, deixando-se mostrar de uma nova forma, um novo produto, um desequilíbrio qualquer (Jung, 1997).

No caso da sombra, o aumento de energia nela concentrada – por falta de diálogo consciente com ela – pode levá-la a possuir completamente o indivíduo, de modo que este acaba se tornando uma presa de uma nova atividade autônoma, surgindo, assim, fenômenos de possessão que não partem do eu, mas da esfera sombria (Jung, 2008a).

Mesmo que a fuga carregue consigo uma aparente percepção de segurança, de força e de controle sobre si mesmo, na medida em que se evita a sensação de impotência ao não se estar aberto à autocrítica, a ignorância pode enfraquecer o indivíduo até possivelmente destruí-lo (Jung, 2000). Quanto mais a pessoa se debilita, mais agressivamente ela age para tentar controlar a si mesma. Quanto mais ela o faz, mais se enfraquece. É um círculo vicioso que conduz à eventual destruição.

Assim como Künsch (2004), Jung (2000) também chama atenção para a importância do mito como fonte de conhecimento. Jung acredita que o mito pode ser considerado uma das formas de expressão dos arqué-

tipos. Os mitos também podem ser vistos como manifestações da essência da alma, de seus dramas internos e inconscientes. A alma engloba todas as imagens que aparecem nos mitos (Jung, 2000).

A JORNADA DO HERÓI

A jornada do herói, com suas variantes, tem sido vista pelos pesquisadores como uma estrutura comum a todos os mitos, histórias, narrativas. Campbell (2004b) chama essa fundamentação comum às mais diversas narrativas de monomito. A jornada do herói é uma maneira atemporal de se dar sentido ao inexplicável, ao inconsciente. Ela representa a vida vivida em termos de autodescoberta (Campbell, 1990).

O primeiro momento dessa jornada se dá quando o candidato a herói – como Campbell (2004b) o chama – recebe um chamado à aventura, chamado esse que pode ou não ser correspondido. A maioria das pessoas foge ao primeiro passo em direção à aventura, ao encontro com o mistério, a incerteza, a sombra (Campbell, 2004b; Jung, 2000). Essa recusa será aprofundada neste texto, por se evidenciar na construção dos protagonistas da versão atual de *House of Cards*.

Nos mitos, a sombra é representada pelo monstro que tem de ser confrontado quando o chamado à aventura é aceito e se começa o caminho rumo ao inconsciente. Caso o indivíduo recuse diversas vezes esse chamado, acaba por concentrar a maior parte de sua energia na própria sombra, perdendo o acesso a essa força vital. Neste caso, o monstro desconhecido vem à tona para atacá-lo (Campbell, 2004a).

JORNADA DO ESCRITOR

Propondo uma adaptação da jornada do herói à produção de roteiros, Christopher Vogler escreveu a obra *A Jornada do escritor* (2007). Nela ele afirma que, na etapa da recusa ao chamado, o aspirante a herói pode estar ciente de sentir-se infeliz com a vida da maneira como ela se apresenta e, mesmo assim, preferir manter-se confortável nessa realidade a ter que encarar os seus problemas. Como não aceitou o chamado à aventura, ainda não está comprometido com a sua jornada, mantendo-se agarrado às facilidades que o mundo comum oferece.

Vogler (2007) acrescenta que o receio a mergulhar na jornada permite compreender como o comprometimento do herói supõe a coragem de se arriscar para alcançar os seus objetivos. Esse momento também permite que ele reexamine a sua busca e talvez redefina os seus objetivos. Dessa maneira, uma aventura manifesta a possibilidade de ser uma experiência profunda do espírito.

Vogler (2007) concorda com Campbell (2004b) quando diz que, caso a rejeição seja constante, à medida que os mecanismos de defesa começam a ser insuficientes, o chamado à aventura se inverte, manifestando como o mundo comum pode ser instável, advertindo sobre a necessidade de se enfrentar os desafios que aparecem no caminho. Frustrado, o personagem se transforma em uma vítima a ser salva, à espera de sua destruição. Um personagem que usa o controle para mascarar uma ferida psíquica profunda manifesta uma humanidade que facilita a identificação por parte do público (Vogler, 2007).

Consegue-se interpretar elementos das representações mitológicas a partir de projeções da consciência humana

(Jung, 2000). A projeção acontece quando uma pessoa identifica nos outros as suas próprias tendências inconscientes (Jung, 2008b). Morin (2000) ilustra essa ideia dizendo que, ao ver alguém chorando, o sujeito tem a capacidade de interpretar os sentimentos alheios a partir de projeções.

CACE OU SEJA CAÇADO

A interpretação que aqui se persegue não se atém ao estudo de temporadas específicas da série *House of Cards*, mas à ideia, expressa pelo protagonista principal, de que existe apenas a regra de caçar ou ser caçado. São observados dois momentos na história em que essa atitude se deixa claramente ver no comportamento dos personagens principais. No final do primeiro episódio da segunda temporada, após ter assassinado a jornalista Zoe Barnes, Frank Underwood se dirige ao público com as seguintes palavras:

– Não desperdice um respiro da manhã, senhorita Barnes. Todo gatinho cresce para se tornar um gato. Eles parecem tão inofensivos no início – pequenos, quietos, lambendo seu pires de leite. Mas uma vez que as suas garras crescem o suficiente, eles arrancam sangue, às vezes da mão que os alimenta. Para nós que estamos subindo para o topo da cadeia alimentar não pode haver piedade. Existe apenas uma lei: cace ou seja caçado.⁷

7 Fala original: “– Don’t waste a breath morning, Miss Barnes. Every kitten grows up to be a cat. They seem so harmless at first – small, quiet, lapping up their saucer of milk. But once their claws get long enough, they draw blood, sometimes from the hand that feeds them. For those of us climbing to the top of the food chain, there can be no mercy. There is but one rule: hunt or be hunted”.

Após essa fala, Frank sai de cena, e o foco recai sobre as abotoaduras que a esposa lhe deu de presente, com as iniciais do seu nome, F.U., que, em inglês, podem indicar uma abreviação da expressão pejorativa “fuck you”, em português, “vá se foder”.

No princípio da relação entre Frank e a jornalista, um beneficia o outro. Interessado na ambição dela por furos jornalísticos, Frank lhe fornece informações que, quando publicadas, são utilizadas pelo político como instrumento para aumentar o seu poder em relação aos outros, ou, como ele diz, “para subir ao topo da cadeia alimentar”. Antes de passar a Zoe a primeira dessas informações, os dois conversam enquanto estão sentados em frente a um quadro em um museu (Figura 1).

Zoe parece vacilar, dizendo a Frank que ambos se encontram em uma área cinzenta – tanto num sentido ético quanto legal –, mas acaba afirmando que não se importa com isso. Ele corta a fala dela e argumenta que, a partir daquele momento, eles estão num mesmo barco, numa referência ao quadro que se vê na parede. O político a alerta para não tombar esse barco. Caso isso aconteça, ele só poderá salvar um dos dois de se afogar.



Figura 1 - Frank e Zoe conversando em frente a um quadro em um museu.

Fonte: The Red List.⁸

À medida que a relação entre ambos se desenvolve, Zoe começa a investigar Frank, desconfiando de que ela própria tenha contribuído para fornecer a ele ferramentas para matar um congressista. O gatinho ao qual Frank se refere em sua fala representa a jornalista. No princípio, ela parecia inocente, apenas se alimentando de furos jornalísticos. Uma vez madura, passa a contar com informações significativas o suficiente para comprometê-lo.

No momento em que Frank sente que Zoe começa a se tornar uma ameaça, ele a elimina. Após matá-la, se dirige ao público com a história do gatinho, citada antes. Metaforicamente, como ela virou o barco, ele, como tinha avisado, só pôde salvar a si mesmo de se afogar. O

8 THE RED LIST. House of Cards. **The Red List Society**. Disponível em: <<http://theredlist.com/media/database/films/tv-series/comedy-drama/2010/house-of-cards/018-house-of-cards-theredlist.jpg>>. Acesso em: 24 ago. 2016.

protagonista começa a se sentir ameaçado por Zoe no instante em que percebe o risco de perder poder. Por isso, caçou antes de ser caçado. Ele manteve o poder e o controle sobre a jornalista, para não perder o próprio poder e o controle da situação.

Na mente do personagem principal, assim como na de sua esposa, Claire Underwood, o caminho em direção ao poder, ao topo da cadeia alimentar, não oferece espaço para piedade, nem dos outros nem de si mesmo. A autopiedade não deixa de ser uma ameaça para quem se encontra nessa trajetória, uma vez que a pessoa passa a correr o risco de ser caçada.

Outro exemplo desse tipo de comportamento dos Underwood pode ser observado em uma discussão entre ambos, após Claire ter se expressado contra as políticas homofóbicas do presidente russo, Viktor Petrov (Figura 2). Ela o faz por se sentir culpada pelo suicídio de um homossexual envolvido em manifestações contra essas políticas.

A atitude de Claire dificulta a relação diplomática entre os Estados Unidos e a Rússia, o que acaba por atrapalhar a vida dos Underwood em sua perseguição pelo poder. Frank se irrita. Nessa temporada, ele já ascendeu à posição de presidente do país, enquanto Claire ocupa o papel de embaixadora.



Figura 2 - Frank e Claire discutindo. **Fonte:** FayerWayer.⁹

Vamos acompanhar um trecho da discussão do casal:

Claire – Eu disse o que eu disse por ele. Não por mim, não por nós. Eu senti que lhe devíamos mais do que algumas palavras falsas. Eu quero que você saiba o porquê.

Frank – Eu não me importo com o porquê. Não me importa quais são as suas razões. Ele era um covarde, e eu estou contente que ele esteja morto.

Claire – Ele tinha mais coragem do que você jamais terá.

Frank – Você realmente quer discutir sobre coragem, Claire? Porque qualquer um pode cometer suicídio ou abrir o bico na frente de uma câmera. Mas você quer saber o que requer coragem de verdade? Manter a boca fechada, não importando o que você possa estar sentindo. Manter a cabeça fria quando as apostas são assim elevadas.

Claire – Nós somos assassinos, Francis.

⁹ FAYERWAYER. Este es el segundo avance de la cuarta temporada de House of Cards. **FayerWayer**, 2015. Disponível em: <<http://static.betazeta.com/www.fayerwayer.com/up/2015/01/rank-claire-660x350.jpg>>. Acesso em: 25 out. 2016.

Frank – Não, não somos. Nós somos sobreviventes.

Claire – Se não podemos mostrar algum respeito por um homem valente e ainda realizarmos o que nos propusemos a fazer, então estou desapontada com nós dois.

Frank – Eu nunca deveria tê-la tornado embaixadora.

Claire – Eu nunca deveria tê-lo tornado presidente.¹⁰

Nesse momento Claire se propõe a autocriticar os Underwood, nutrindo um posicionamento compreensivo em relação tanto ao homem que se suicidou quanto ao próprio casal. Ao agir assim, ela por instantes abandona a ideia de manter o controle sobre a situação, de deixar o ego em posição de comando para se sentir segura, poderosa. Ela se permite dialogar com a própria sombra, criticando a si mesma e ao marido, chamando a ambos de assassinos. Claire foi além da imagem que ela e o marido tentam construir de si mesmos, deixando de agir em função da máscara, da persona – no sentido junguiano do termo (2008a, 1972) – que eles sentem necessidade o tempo todo de sustentar para permanecerem no poder.

¹⁰ No original:

Claire – I said what I said for him. Not for myself, not for us. I felt we owed him more than a few false words. I want you to know why.

Frank – I don't care why. I don't care what your reasons are. He was a coward and I'm glad he's dead.

Claire – He had more courage than you'll ever have.

Frank – Do you really want to discuss courage, Claire? Because anyone can commit suicide or spout their mouth in front of a camera. But you wanna know what takes real courage? Keeping your mouth shut, no matter what you might be feeling. Holding it all together when the stakes are this high.

Claire – We're murderers, Francis.

Frank – No, we're not. We're survivors.

Claire – If we can't show some respect for one brave man and still accomplish what we set out to do then I'm disappointed in both of us.

Frank – I should've never made you ambassador.

Claire – I should've never made you president.

Ver a si mesma e ao marido como assassinos indica um possível início de conscientização quanto à gravidade das atitudes do casal. Dialogando com o pensamento de Jung (2000) e de Campbell (2004b), encarar a própria sombra poderia ser o começo de uma jornada de autoconscientização. No entanto, como a crítica Roth Cornet sugere,¹¹ esse tipo de comportamento aparece na série somente como soluções temporários. Na maioria das vezes, como é o caso após essa discussão, os Underwood ignoram esses sentimentos para voltarem a se sentir seguros e no controle dos seus atos.

Frank diz a Claire que eles são sobreviventes. Os dois não se deixaram ser caçados e, por isso, se mantêm no poder. No seu modo de pensar e de agir, não há espaço para incertezas e fragilidades. Ao manterem a boca fechada, eles não se abrem para questões internas. Lembrando-nos de Campbell (2004b), eles não aceitam seguir uma jornada ao encontro dos próprios monstros. Em conversa com o pensamento de Vogler (2007), pode-se dizer que eles usam o controle para mascarar feridas psíquicas.

Na mente do protagonista, não há possibilidade de ser compreensivo consigo mesmo e com o mundo exterior, de deixar de reprimir os próprios sentimentos, de se comunicar com a própria complexidade, de estar aberto para ver o que não se quer enxergar em si mesmo, de dialogar com a própria sombra. No seu entender, Zoe foi caçada por não ter fechado a boca.

11 CORNET, Roth. House of Cards – season 1 review. **IGN Entertainment**, São Francisco, 5 fev. 2013. Disponível em: <<http://www.ign.com/articles/2013/02/06/house-of-cards-season-1-review>>. Acesso em: 17 fev. 2016.

À medida que a narrativa se desenrola, os Underwood se recusam cada vez mais a dar o primeiro passo em direção a uma jornada de autoconscientização, o que faz com que eles sejam gradualmente possuídos pela sombra e por seus monstros. Eles se desequilibram interiormente. O casal se sente mais e mais poderoso, na mesma medida em que está se tornando a cada passo mais impotente.

Não são tanto as questões políticas do enredo que a série está preocupada em apresentar, mas o desejo de poder, o centramento no ego. Os personagens representam pessoas. Como diz a crítica Roth Cornet, essa história “destina-se a agir como uma exploração arquetípica”.¹²

Acontece o círculo vicioso a que Jung (2000) se refere, no qual, quanto mais a energia do ego diminui e a da sombra aumenta, mais violentamente precisa-se agir para tentar sobrepor o ego ao inconsciente, na busca de se manter o controle sobre si mesmo. E vice-versa: quanto mais agressivamente se age para deixar o ego no comando, mais a energia do ego é diminuída, enquanto a da sombra aumenta. Isso enfraquece gradativamente os Underwood. Eles se mostram mais e mais possuídos por suas sombras. Há cada vez mais fenômenos de possessão que não partem do eu, mas da esfera sombria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se na mentalidade do casal, nessa lei pela qual os dois se guiam – de serem impiedosos e caçarem antes de ser caçados –, a presença de elementos mítico-arquetípicos, em especial o arquétipo da sombra. Os Underwood

12 Texto original: “is meant to act as an archetypal exploration”.

mostram dificuldade em dialogar com essa sombra e, com isso, de dar o primeiro passo em direção a uma jornada de autoconhecimento. Como Jung (2000) e Campbell (2004b) apontam, as pessoas em geral tendem a ter a dificuldade representada pelo casal.

E como Vogler (2007) salienta, o espectador é capaz de se identificar com personagens sobre os quais consegue projetar as próprias feridas psíquicas, provocadas, no exemplo que estamos estudando, pela falta de contato com a sombra. Uma narrativa atrelada a questões do inconsciente atrai, como Künsch (2010) defende, por oferecer sentidos possíveis para o que o ego e a razão não são capazes de explicar ou controlar.

Desse modo, faz sentido a ideia do criador da série estadunidense *House of Cards* de que essa produção cativa o público (e provoca identificação) pelo fato de a construção de seus personagens abarcar questões da psique humana. A série não só trata de tais questionamentos, como aborda, inclusive, uma tendência do ser humano de evitar ir ao encontro do que não quer ver em si próprio, dos medos, das incertezas, das inseguranças e das impotências. Fazendo referência a Künsch (2008), a incomunicação, o não-diálogo com esses aspectos humanos estão ligados a uma incompreensão de si mesmo e do mundo exterior.

A reflexão deste ensaio oferece caminhos para crer que a presença de elementos míticos-arquetípicos na construção dos protagonistas de *House of Cards* – especialmente do arquétipo da sombra – constitui um fator significativo na busca por sentidos pertinentes à questão sobre o que tanto atrai o público nessa série.

Referências

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPBELL, Joseph. **Pathways to bliss: mythology and personal transformation**. Novato: New World Library, 2004a.

CAMPBELL, J. **The hero with a thousand faces**. Princeton: Princeton University Press, 2004b.

CORNET, Roth. House of Cards – season 1 review. **IGN Entertainment**, São Francisco, 5 fev. 2013. Disponível em: <<http://www.ign.com/articles/2013/02/06/house-of-cards-season-1-review>>. Acesso: 17 fev. 2016.

FAYERWAYER. Este es el segundo avance de la quarta temporada de House of Cards. **FayerWayer**, 2015. Disponível em: <<http://static.betazeta.com/www.fayerwayer.com/up/2015/01/rank-claire-660x350.jpg>>. Acesso e 25 out. 2016.

JUNG, Carl Gustav. A energia psíquica. In: **Obras completas de Carl Gustav Jung**, v. 8.1. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Petrópolis: Vozes, 2008a.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008b.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. O problema do mal no nosso tempo. In: ZWEIG, Connie; ABRAMS, Jeremiah (Orgs.). **Ao encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1994, p. 192-195.

JUNG, Carl Gustav. Two essays on analytical psychology. In: **Collected works of Carl Gustav Jung**, v. 7. Princeton: Princeton University Press, 1972.

JUNG, Carl Gustav. **Visions**: notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung. Princeton: Princeton University Press, 1997.

KÜNSCH, Dimas A. **O eixo da incompreensão**: as revistas semanais brasileiras e a cobertura da guerra contra o Iraque. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicação e Artes –Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

KÜNSCH, Dimas A. Teoria compreensiva da comunicação. In: KÜNSCH, Dimas A.; BARROS, Laan. M. (Orgs.). **Comunicação**: saber, arte ou ciência? São Paulo: Plêiade, 2008.

KÜNSCH, Dimas A.; MARTINO, Luís Mauro Sá. (Orgs.). **Comunicação, jornalismo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2010.

SANDVINE. Sandvine: in the Americas, Netflix + Google + Facebook = the Internet?. **Sandvine**, 28 mai. 2015. Disponível em: <<https://www.sandvine.com/PR/2015/5/28/SANDVINE-IN-THE-AMERICAS-NETFLIX-GOOGLE-FACEBOOK-THE-INTERNET.HTML>>. Acesso em: 14 out. 2015.

STANLEY, Alessandra. Political Animals that Slither: “House of Cards” on Netflix Stars Kevin Spacey. **New York Times**, 31 jan. 2013. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2013/02/01/arts/television/house-of-cards-on-netflix-stars-kevin-spacey.html?_r=0>. Acesso em: 14 mar. 2016.

THE RED LIST. House of Cards. **The Red List Society**. Disponível em: <<http://theredlist.com/media/database/films/tv-se>

ries/comedy-drama/2010/house-of-cards/018-house-of-cards-theredlist.jpg>. Acesso em: 24 ago. 2016.

VOGLER, Christopher. **The writer's journey**: mythic structure for writers. Studio City: Michael Wiese Productions, 2007.

WILLIMON, Beau. In conversationn with *House of Cards* creator Beau Willimon. Entrevista concedida a Michael Eisner em 28 jun. 2014. **Aspen Ideas Festival**, Washington. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uK2xX5VpzZ0>>. Acesso em: 19 abr. 2015.



O paradigma da complexidade em Ernst Cassirer: notas sobre linguagem, mito e arte

Paulo Emílio de Paiva Bonillo Fernandes

Nossa proposta de epistemologia compreensiva contempla e incentiva o trabalho com os mitos como forma de leitura profunda do mundo e de construção de conhecimento, embora sejam constantemente desprezados como formas primitivas ou supersticiosas de pensamento. O texto que segue discute o trabalho de Ernst Cassirer, que propõe o mito como lugar de origem das línguas e das artes, assim como a indissociabilidade, mesmo na contemporaneidade, entre esses fenômenos culturais e as formas simbólicas que lhes deram origem. Para Paulo Fernandes, assim como em nossos esforços propositivos de uma epistemologia e métodos compreensivos, o recurso ao símbolo também desempenha papel indispensável na pesquisa em Comunicação.

A consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e o da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originariamente ligadas à consciência mítico-religiosa.

Ernst Cassirer (2013, p. 64).

SOB O SIGNO DA COMPREENSÃO

O significado de “compreender” é um dos grandes centros de gravidade em torno dos quais se revolvem os integrantes do projeto de pesquisa “A compreensão como método”. Não se toma a “compreensão” em seu sentido corriqueiro, simplesmente como vocábulo alternativo ao que se indica por “entender”, como se *entende* algo que devidamente se *explica*.

Antes de mais nada, a aposta no pensamento de tipo compreensivo tem consciência do diálogo que realiza com toda uma tradição da história da filosofia, fortemente marcada por um racionalismo em grande medida excludente, um pensamento de tipo cartesiano – embora, compreensivamente, seja preciso lembrar também do Descartes não cartesiano (Künsch, 2008, p. 178-180) –, que aceita como legítimo apenas o que se conhece pelo método da compartimentação, da medição, da quantificação; que ignora os afetos; que viu, como Malebranche, a imaginação, lá onde ela escapa a essa racionalidade, como “amante do erro e da falsidade” (Durand, 2011, p. 10).

A participação em tal diálogo torna evidente a dimensão epistemológica disso que se chama de Signo da Compreensão (Künsch, 2008, p. 191), que abriga um fazer científico que renuncia “às certezas, às seguranças intelectuais e aos saberes absolutos”, e, principalmente, diz “‘não’ à hie-

rarquia dos saberes, para se contemplá-los como parceiros, nas virtualidades como nas fragilidades de suas propostas” (Künsch, 2009b, p. 49).

Podemos ouvir alguém objetar: ora, mas não se pode confundir toda a boa ciência e todos os bons cientistas com alguns infelizes sujeitos que usam de suas prerrogativas e estatura de pessoas de ciência com propósitos redutores, dogmáticos; não foi, afinal, um cientista, Karl Popper, que defendeu a falibilidade da ciência?

Esse tipo de inquietação surge, parece-nos, da incômoda e falsa sensação de que, ao defender um pensamento compreensivo, em seu aspecto cognitivo, intelectual, se esteja advogando *contra* a ciência. Essa reação já foi destacada por Künsch (2009a, p. 64):

Não é [...] de se desconsiderar o fato de que a crítica aqui proposta ao modelo de pensamento empírico-racionalista não dura muito tempo para ser desclassificada, às vezes com violência, como se fosse uma postura retrógrada de descrédito na ciência, quando não de apologia ignorante do obscurantismo.

Se afastadas as paixões pelo cientificismo, vê-se que esta é uma concepção muito estreita do que seja “racional”. Porque um pensamento de tipo compreensivo não quer desvalorizar a razão; quer, isso sim, estabelecer diálogos entre os reinos do lógico, do *Logos*, e do “alógico” (Durand, 2011), que coabitam na “totalidade inapreensível do ser humano” (Martino, 2014, p. 27); quer fortalecer uma “racionalidade autocrítica” (Morin, 1991, p. 87).

Não se trata, pois, de negar a ciência e suas verdadeiras e grandes conquistas, ou de desvalorizar a raciona-

lidade própria da condição humana, mas de não deixar que esse modo de enformar o mundo se imponha como único, de forma tal que nos autorize a desprezar tudo aquilo que não segue seus cânones. Em outras palavras, trata-se de impedir que a nossa seja uma “inteligência cega” (Morin, 1991, p. 15).

Este termo é bem adequado, na verdade. No século XIX e início do XX, alguns antropólogos, como Durkheim e Lévy-Bruhl, movidos pela legítima tentativa de conferir o maior rigor possível às suas disciplinas, chegavam a conclusões como a de que “os índios bororos, por causa de uma confusão mental, se tomam por araras” (Durand, 2011, p. 83). Vale lembrar a pergunta que ocorreu a Wittgenstein ao ler o clássico *O ramo de ouro*, de Sir James Frazer:

Como é possível que todos estes selvagens, que passam o tempo a fazer rituais de feitiçaria, rituais propiciatórios, bruxedos, desenhos etc., não se esqueçam de fazer flechas verdadeiras com arcos verdadeiros, com estratégias verdadeiras (apud Morin, 1991, p. 86).

Mas não precisamos ir tão longe, até onde são traçadas as diferenças entre ciência e mitologia. Bill Nye, cientista estadunidense muito conhecido por parte do grande público em seu país por seus projetos de divulgação científica, é colaborador frequente do website Big Think, que se define como um “fórum de conhecimento” (*knowledge forum*) e conta com um grande acervo de vídeos e artigos assinados por relevantes nomes do mundo acadêmico e empresarial. Nessa plataforma, Nye mantém uma série de vídeos curtos, nos quais responde a perguntas sobre temas científicos. Em vídeo disponibilizado em fevereiro de 2016

na página do Big Think no Youtube, um estudante de filosofia o inquiriu a respeito da relevância da filosofia, haja visto que Neil deGrasse Tyson e Stephen Hawking já haviam comentado o assunto, destacando a superação da filosofia pela ciência. Nye, em certo momento, diz:

A filosofia é importante por algum tempo, mas é também – eu acho que entendo o que Neil e Richard¹ querem dizer..., que você pode começar a argumentar em círculos. “Penso, logo existo.” E se você não pensar sobre isso, você deixa de existir? Não, você provavelmente ainda existirá, mesmo se não estiver pensando na existência (Nye, 2016).

Neil deGrasse Tyson, astrofísico e destacado divulgador científico – ele, por exemplo, substituiu Carl Sagan na refilmagem da famosa série televisiva *Cosmos* –, também fez declarações bastante discutíveis sobre filosofia, como na ocasião em que disse que “o filósofo é um aspirante a cientista, mas sem o laboratório” (apud Pigliucci, 2014). Outro célebre cientista, Stephen Hawking, em breve intervenção, afirmou que “os filósofos não acompanharam os modernos desenvolvimentos da ciência, particularmente da física”, que “a filosofia está morta” e que “os cientistas se tornaram os portadores da tocha do descobrimento em nossa busca por conhecimento” (apud Warman, 2011).

Não é nossa intenção tentar refutar o que pensam esses autores a respeito da filosofia e sobre as contribuições dela para o avanço do conhecimento. No entanto, que a filosofia não seja capaz de comprovar empiricamente a

¹ Aqui ele se confunde, pois o estudante que faz a pergunta menciona Tyson e Hawking. Nye deve ter se referido ao biólogo Richard Dawkins.

existência das ondas gravitacionais não é surpresa, nem tampouco demérito. Aparentemente subjaz ao discurso desses renomados pesquisadores uma visão linear sobre o avanço das maneiras de se produzir conhecimento. As virtudes da ciência, especialmente da física, são tomadas não como mais adequadas a um tipo de inquirição que, de fato, há alguns poucos séculos, não tínhamos condições de realizar, mas como a maneira mais apta, única a desvelar todo e qualquer problema com que se depare a inteligência humana.

Ao falar de uma inteligência cega, a partir de Morin, e tomar como exemplos declarações de destacados nomes das chamadas “ciências duras”, não pretendemos dizer que a física é inferior ao pensamento filosófico – seria, no mínimo, incongruente com a postura intelectual que discutimos aqui –, mas destacar o que Morin chama de princípio da disjunção que, segundo ele, “isolou radicalmente uns dos outros os três grandes campos do conhecimento científico: a física, a biologia, a ciência do homem” (1991, p. 15).

É justamente a essa tradição epistemológica que a proposta de um pensamento complexo-compreensivo (Künsch, 2007) se contrapõe: “Certamente, a ambição do pensamento complexo é dar conta das articulações entre domínios disciplinares que são quebrados pelo pensamento disjuntivo” (Morin, 1991, p. 9).

Essa barreira entre disciplinas e teorias não se restringe ao plano das especulações puramente teóricas; ecoa também na relação, muito concreta, com a alteridade – veja o eurocentrismo de alguns dos mais brilhantes antropólogos em seus estudos etnográficos de sociedades primitivas, ou sem escrita, como prefere Lévi-Strauss (1987, p. 20). Ou de

alguns dos pensadores de maior calibre do período Moderno, que, aliás, abriram caminho para a antropologia enquanto campo disciplinar:

Kant pratica também uma reflexão de natureza antropológica (ele é de fato um dos fundadores dessa disciplina), mas colocando no centro a questão da civilidade: caberia à antropologia pesquisar os fundamentos civis do ser humano. Partem daí os clichês antropológicos que levam Hegel a afirmar que os negros não têm moral, nem religião, nem instituições sociais e que, por isso, não podem chegar à “consciência de si” (Sodré, 2014, p. 39-40).

Sodré (2014, p. 40) destaca, ainda, que “esses clichês não são exclusivos de Hegel”, mas se fazem presentes na obra “de filósofos fundamentais para a Modernidade, como Kant, Marx e, temporalmente bem mais próximo de nós, Heidegger”. O autor de *Ser e tempo*, continua Sodré, “sustenta que os ‘negros não têm história’ ou ‘têm tanta história quanto os macacos e os pássaros’”.

Essa é, enfim, a dupla natureza do pensamento complexo-compreensivo, que leva a uma teoria compreensiva da Comunicação (Künsch, 2008, 2009a, 2009b): cognitiva e intersubjetiva. A alteridade é, então, entendida tanto na materialidade do corpo desse Outro, com seus traços étnicos, seus costumes, sua presença e totalidade (Buber), quanto em seus discursos e construções intelectuais. Assim, teorias, autores, disciplinas, culturas, díspares em tantos sentidos, são convidados a dialogar.

Entretanto, disso não decorre um relativismo absoluto do conhecimento, como se todos os discursos fossem tidos como verdadeiros e pertinentes por si só, no sentido

de descreverem ou compreenderem adequadamente os processos naturais ou sociais. Não se advoga o abandono das conquistas do pensamento racional. O reducionismo, muitas vezes, concorre para o avanço do entendimento sobre muitos fenômenos que se nos apresentam. Portanto, não é tarefa de uma epistemologia compreensiva eliminar o Signo da Explicação, mas temperá-lo com o Signo da Compreensão, onde interessem, mais que as explicações, os significados.

FORMAS SIMBÓLICAS E COMPLEXIDADE

Ernst Cassirer (1874-1945), estudioso de formação múltipla (estudou direito, filologia, literatura, filosofia e matemática), integrou o movimento filosófico neokantiano na Alemanha do fim do século XIX como membro da Escola de Marburgo, uma das duas mais destacadas escolas desse movimento, ao lado da Escola de Baden. A primeira se interessava, sobretudo, pelo estudo da matemática e das ciências naturais, enquanto a segunda, pelas ciências da cultura e históricas (Rosenfeld, 2013, p. 10-11).

Na primeira fase de sua obra, Cassirer se dedica à lógica e aos processos de investigação das ciências naturais. Seu livro mais representativo desse período talvez seja *Conceito de substância e conceito de função* (Garcia, 2010, p. 14-15; 25). Entretanto, para além dos temas privilegiados pelos integrantes da Escola de Marburgo, ele se debruça sobre os estudos da cultura e nota uma insuficiência epistemológica para a abordagem de seus problemas:

Ao tentar aplicar o resultado de minhas análises [sobre o conhecimento das ciências naturais e da matemática] aos problemas inerentes às ciências do espíri-

to, fui constatando gradualmente que a teoria geral do conhecimento, na sua concepção tradicional e com as suas limitações, é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito. Para que o objetivo fosse alcançado, foi necessária uma ampliação substancial do programa epistemológico (Cassirer apud Garcia, 2010, p. 14).

Assim o filósofo alemão abre o prefácio do primeiro volume de sua obra mais célebre, *A filosofia das formas simbólicas* (*Philosophie der symbolischen Formen*), lançada em 1923. O conhecimento, para Cassirer, não está circunscrito unicamente ao pensamento científico: “A razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas” (Cassirer, 2012, p. 50).

Cunhado por ele próprio, o termo *forma simbólica*, que tem papel central na fase madura de sua filosofia (Garcia, 2010, p. 74), concentra a natureza complexo-compreensiva de seu pensamento. Em sua investigação da cultura, propôs que o caractere distintivo do homem está na capacidade de organizar o mundo simbolicamente.² Para Cassirer, melhor que definir o homem como “*animal rationale*”, é defini-lo como “*animal symbolicum*” (2012, p. 50). Assim, abre-se o caminho (ou um caminho) privilegiado para o estudo dos *significados* dos artigos de cultura – o folclore, o mito, a religião, a arte etc. –, que ordinariamente são rebaixados às posições mais baixas na hierarquia de uma certa teoria do conhecimento.

2 Não nos deteremos nos pormenores deste aspecto da teoria de Cassirer, que evoca o trabalho de Johannes von Uexküll, por exemplo. Sobre isso, ver Cassirer, 2012, p. 45-50.

Mas como pode o homem organizar qualquer discurso coerente, manipular mesmo seus símbolos, senão pela via da razão? O autor responde:

A racionalidade é de fato um traço inerente a todas as atividades humanas. A própria mitologia não é uma massa grosseira de superstições ou ilusões crassas. Não é meramente caótica, pois possui uma forma sistemática ou conceitual. Mas, por outro lado, seria impossível caracterizar a estrutura do mito como racional (Cassirer, 2012, p. 49).

Cassirer entende a “razão” em termos mais largos, não a identificando apenas ao pensamento científico; ela concorre para a formação de outros modos especiais de *enformação* do mundo: a linguagem, o mito, a religião, a arte, a história e a ciência são as formas especiais que Cassirer distingue.

Em uma abordagem de tipo fenomenológico – o próprio Cassirer, como aponta Rosenfeld (2013, p. 12), se refere à sua filosofia das formas simbólicas como uma fenomenologia do conhecimento –, todas as formas simbólicas especiais serão entendidas como diferentes visadas que mediam a relação do homem com o mundo, dando-lhe forma, pois, para Cassirer, no seguimento da tradição kantiana, a realidade das coisas em si mesmas não nos é acessível: “Todo signo esconde em si o estigma da mediação, o que o obriga a encobrir o que pretende manifestar” (Cassirer, 2013, p. 21); não nos relacionamos *diretamente* com as coisas, mas *mediatamente*.

Assim, Cassirer aceita a “revolução copernicana”³ de Kant:

3 Ver Chaui 2003, p. 75-78 (“A solução kantiana no século XVIII”) para uma breve explicação do que o próprio Kant pensava, em *Crítica da razão pura*, ao convocar inatistas e empiristas a realizar o que ele próprio chamou de “revolução copernicana”.

Em lugar de medir o conteúdo, o sentido e a verdade das formas intelectuais por algo alheio, que deva refletir-se nelas mediatamente, cumpre descobrir, nestas próprias formas, a medida e o critério de sua verdade e significação intrínseca (Cassirer, 2013, p. 22).

Isso significa, para o problema que Cassirer aborda em *Linguagem e mito* – a origem e o parentesco da linguagem, do mito e da arte –, que a linguagem descreve menos os objetos tal como são no mundo do que a estrutura e os processos do olhar do homem para o mundo.

Em tempo, *símbolo*, da maneira como Cassirer usa esse termo para designar essas formas especiais do pensamento, tem uma acepção particular, distinta das teorias dos signos (embora não sejam definitivamente incomunicantes a obra de Cassirer e a de pensadores de outras vertentes semióticas):

Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo (Cassirer, 2013, p. 22).

Procurando menos a exata correspondência entre nossas representações e o objeto representado do que os significados dos discursos construídos a partir de uma ou outra configuração do olhar, nem a ciência aparece como obscuramente desvalorizada, nem as racionalidades não científicas aparecem como vestígios de um pensamento primitivo superado, que só faz atrapalhar o correto caminho para a verdade.

Abandona-se, assim, o ponto de vista empiricista, segundo o qual a única medida do conhecimento está na tensão dessa correspondência, que deve ser a mais exata possível, entre o entendimento que possuímos de um dado fenômeno e as propriedades do fenômeno em si. Novamente, não dizemos que o empirismo deva ser abandonado como via de acesso ao conhecimento,⁴ mas que, se tomado como valor absoluto, acaba por excluir todos os domínios da experiência que não se enunciam de acordo com suas fórmulas consagradas e que não se moldam às ferramentas de que dispõe para a investigação (Santos, 2008).

Na filosofia de Cassirer, cada uma das formas de conceber o mundo contamina e é contaminada pela outra, em uma epistemologia verdadeiramente compreensiva:

Uma vez reconhecidas a linguagem, o mito, a arte e a ciência como tais formas de ideação, a questão filosófica básica não é mais o modo como todas estas formas se relacionam com um ser absoluto que constitui, por assim dizer, o cerne intransparente que se encontra por trás delas, *mas sim o modo pelo qual, agora, elas se inteiram e condicionam mutuamente* (Cassirer, 2013, p. 22. Grifo nosso).

Reconhecer que a ciência possui acentuações míticas, ou que a arte também pode ter notas científicas, por exemplo, cria um quadro complexo dos diálogos possíveis entre os saberes humanos que, em suas mencionadas virtualidades e fragilidades, são chamados a ora explicar, ora criar e modificar os sentidos do mundo e da cultura.

⁴ Veja as considerações do físico teórico Lawrence Krauss acerca dos métodos da ciência, em debate para o Het Denkgelag 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9tH3AnYyAl8>> Acesso em: 27 out. 2016.

MITO, LÍNGUA, ARTE: A METÁFORA MÍTICA

No breve ensaio *Linguagem e mito*, publicado entre o segundo e o terceiro volumes de *A filosofia das formas simbólicas* (Friedman, 2016), Cassirer investiga o modo como se condicionam mutuamente as formas da linguagem, do mito e da arte – vale dizer que “linguagem”, aqui, não tem a mesma abrangência que tem, por exemplo, na semiótica peirceana ou barthesiana; o vocábulo alemão *sprache*, usado por Cassirer, corresponde melhor ao vocábulo *língua*, ou *idioma*.

De fato, os subtítulos dos dois primeiros volumes de *A filosofia das formas simbólicas* (*Die Sprache* = A linguagem [vol.1], e *Das mythische Denken* = O pensamento mítico [vol. 2]), bem como o ensaio em questão, dão uma dimensão da importância que Cassirer concede a essas duas formas simbólicas. A linguagem e o mito parecem ser, como Susanne Langer sublinhou no prefácio de sua tradução de *Linguagem e mito* para a língua inglesa, as primeiras formas simbólicas a moldar o mundo da cultura (Langer, 1953, p. IX). O próprio Cassirer observa que, “sempre que encontramos o homem, vemo-lo em posseção da faculdade da fala e sob a influência da função de fazer mitos” (2012, p. 181).

Cassirer, portanto, volta sua atenção ao tempo recuado do início da cultura humana, do surgimento da linguagem, para argumentar que neste momento, como expressa Langer, “a ferramenta da razão humana por excelência, a língua, reflete mais a tendência do homem para a criação mítica do que para o pensamento racional” (Langer, 1953, p. VIII).⁵

5 Do original: “...language, man’s prime instrument of reason, reflects his mythmaking tendency more than his rationalizing tendency”.

Essa atenção à linguagem parece derivar (ou ao menos se fortalecer) da leitura das obras do erudito alemão Wilhelm von Humboldt,⁶ que escreveu sobre filosofia, antropologia, linguística, literatura e política:

O homem vive com seus objetos fundamental e até *exclusivamente*, tal como a linguagem lhos apresenta, pois nele o sentir e o atuar dependem de suas representações. Pelo mesmo ato, mediante o qual o homem extrai de si a trama da linguagem, também vai se entretecendo nela e cada linguagem traça um círculo mágico ao redor do povo a que pertence, círculo do qual não existe escapatória possível, a não ser que se pule para outro (Humboldt apud Cassirer, 2013, p. 23. Grifo do autor).

Cassirer acrescenta ainda que a afirmação de Humboldt “vale para as representações míticas da humanidade, talvez numa proporção ainda maior do que para a linguagem” (2013, p. 23).

Voltando a atenção a um passado tão recuado para encontrar os caracteres comuns à linguagem e ao pensamento mítico-religioso, Cassirer dirá que “a teoria lógica, que constitui o conceito através de uma ‘abstração’ generalizadora, deixa de ter serventia” (2013, p. 49), posto que tal processo de abstração pressupõe uma linguagem razoavelmente desenvolvida, por meio da qual os objetos e os processos perceptíveis no mundo já tenham sido experienciados, classificados e nomeados – como Cassirer sublinha, a “abstração consiste apenas em escolher, entre uma profusão de notas características (*Merkmale*), algumas que sejam comuns a diferentes complexos sensoriais ou perceptivos” (idem, ibi-

6 Sobre a influência de Humboldt sobre Cassirer, ver Garcia, 2010, p. 77-84.

dem). Portanto, não se pode entender que tais notas características estejam destacadas já desde os primeiros contatos com um dado objeto ou fenômeno, pois tais notas se configuram pela mediação da linguagem, e nesse momento primeiro o mundo não está enformado pela linguagem.

Cassirer argumenta que, se se partir de uma “visão realista do mundo” (idem, p. 25), que pressupõe a exata adequação entre nossas representações e os objetos representados, o que cabe à investigação é perguntar quais traços dessa realidade sólida podemos apreender primeiro e valendo-nos de quais modalidades do raciocínio – a arte, a linguagem, a ciência... Logo, se pensarmos na investigação linguística, devemos nos perguntar se “a designação das coisas precedeu a das condições e das ações, ou vice-versa; em outras palavras, se o pensar linguístico [...] formou primeiro ‘raízes’ nominais ou verbais” (idem, *ibidem*).

Entretanto – ele continua –, pensar que tais categorias sejam a base da formação da linguagem é um engano, pois é a partir da linguagem que pensamos o mundo em termos de permanência e transição; logo, a linguagem não pode se originar das categorias nominais e verbais.

Assim, os conceitos linguísticos primitivos [...] devem ser compreendidos como anteriores e não posteriores a esta separação, como se contivessem configurações de certo modo suspensas entre a esfera nominal e verbal [...], num peculiar estado de indiferença (idem, p. 26).

Análogo estado de indiferença também é encontrado na história das narrativas mítico-religiosas. As deidades celestes, por exemplo (como o Sol e a Lua), são frequentes nas mitologias de inúmeros povos. No entanto, o etnólogo

go alemão Konrad Theodor Preuss (1869-1938), em seus estudos sobre o povo indígena Cora, no México, observou que entre eles a percepção do céu noturno e diurno precedeu a do Sol, da Lua, das estrelas enquanto corpos separados da totalidade do firmamento:

A primeira concepção mítica [...] não foi aqui a de uma deidade lunar ou solar, mas, sim, a de uma comunidade de astros, da qual procediam, por assim dizer, os primeiros impulsos míticos (Preuss apud Cassirer, 2013, p. 27).

Também Mitra, deidade importante no Avesta (textos sagrados do zoroastrismo) e nos Vedas (textos sagrados do hinduísmo), inicialmente, não é tido por um deus solar, como viria a sê-lo, mas sim pelo caráter divino da luz: “Este ser não é – fica explicitamente dito – nem o sol, nem a lua, nem tampouco as estrelas, mas através deles, que são seus mil ouvidos e dez mil olhos, tudo percebe e vela sobre o mundo” (Cassirer, 2013. p. 28).

Neste momento da cultura, as formas de conceituação linguística e mítica procedem, portanto, diferentemente do pensar teórico. O homem vive num mundo opaco, em certo sentido, *insignificante*, isto é, sem *significados*. Mas se não podemos contar nem mesmo com as categorias do pensamento dadas pela língua, como se dá o salto para as primeiras representações, tanto míticas quanto linguísticas? Cassirer vê a resposta no afeto.⁷

7 Ver nosso texto “Do inefável ao dogmático: sobre o nascimento do mito, a multivalência de seus símbolos e suas más interpretações”, apresentado ao V Congresso Internacional de Comunicação e Cultura, realizado entre 11 e 13 de novembro de 2015, na Faculdade Cásper Líbero. Disponível em: <<http://www.cisc.org.br/portal/index.php/pt/biblioteca/finish/30-comcult/180-paulo-emi>

É para o acontecimento que afeta o homem de maneira especial, que o espírito se volta com toda intensidade e tenta compreendê-lo e nomeá-lo:

[O pensamento mítico] repousa sobre ele [o conteúdo da percepção, o fenômeno]; só sente e conhece a sua imediata presença sensível, tão poderosa que tudo o mais desaparece. Para a pessoa que esteja sob o encanto desta intuição mítico-religiosa, é como se nela o mundo inteiro afundasse [...]. Nesta reunião de forças em um só ponto reside o pré-requisito de todo pensar mítico e de toda enformação mítica. Se, de um lado, o eu se entrega inteiramente a uma impressão momentânea, sendo por ela “possuído”; se, de outro, há maior tensão entre o sujeito e o seu objeto, o mundo exterior; se a realidade externa não é simplesmente contemplada e percebida, mas se *acomete o homem repentina e imediatamente, no afeto do medo ou da esperança, do terror ou dos desejos satisfeitos e libertos*, então, de alguma forma salta a faísca: a tensão diminui a partir do momento em que a excitação subjetiva se objetiva, ao se apresentar perante o homem como um deus ou um demônio (Cassirer, 2013, p. 52-3. Grifo nosso).

Talvez seja a este processo que Eliade (2010) chamou hierofania, isto é, a manifestação do sagrado no mundo. Para Cassirer, é neste modo mítico do pensar que se encontra o primeiro sopro de linguagem, pois é esta a relação com o mundo que primeiro acomete o homem da forma mais incontornável possível; é esta interface mítica de relação que leva o homem a distinguir e denominar aquilo que

se mostra significativo e importante no sem-fim dos estímulos externos e internos que preenchem o tempo vivido.⁸

Tal excitação subjetiva, para escapar à efemeridade dos conteúdos do pensamento, deve adquirir materialidade,⁹ e é então que a origem compartilhada do mito e da língua se mostra mais evidente, diz Cassirer. Frequentemente, em religiões de todas as épocas e lugares, de estruturas simples e elaboradas, “as formações verbais aparecem outrossim como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos” (Cassirer, 2013, p. 64). O autor elenca diversos exemplos etnográficos que deixam muito claro o poder mítico-religioso conferido à palavra. Em muitos desses exemplos, é notável a concepção de que, se se conhece os nomes dos deuses, pode-se convencê-los a intervir a seu favor, ou mesmo adquirir seus poderes, além de, em outros exemplos (como na mitologia judaico-cristã), ficar destacado o papel primordial da língua, da palavra, na origem de toda a cosmogonia (Cassirer, 2013, p. 63-79).

O autor mostra também como o desenvolvimento da língua, de seu vocabulário, está condicionado aos desenvolvimentos religiosos, que, por sua vez, estão em estreita

8 “Só o que se torna importante para o nosso desejar e querer, esperar e cuidar, trabalhar e agir, isto, e só isto, recebe o selo da ‘significação’ verbal [...] só aquilo que se apresenta como impulsor ou retardador, tudo quanto é importante ou necessário para o nosso esquema de vida e atividade, só isto é destacado da série sempre igual das impressões sensíveis, ‘denotado’ em seu meio, ou seja, recebe uma ênfase linguística especial, uma marca designativa” (Cassirer, 2013, p. 56-57).

9 Ver Cassirer, 2013, p. 88, nota de rodapé 63: “Em alguns raros casos, esta conexão [entre a conceituação mítica e a conceituação linguística em seu momento mais primitivo] pode até mesmo ser provada etimologicamente; assim, por exemplo, Brinton reporta o *Wakanda* [mana, ou qualidade que reveste aquilo ou aquele que se apresenta como manifestação do sagrado] dos Sioux a uma interjeição de assombro e surpresa”.

ligação com as atividades concretas de subsistência desenvolvidas no seio de um grupo humano. Deste modo, a vida prática, a vida mítico-religiosa e o desenvolvimento da linguagem se condicionam. Aí está a diferença entre o pensamento teórico-abstrato, que busca a *extensão* do conceito – isto é, agrupar sob ele tudo o que possua traços semelhantes – e do pensamento mítico-religioso-linguístico que enforma a realidade nos primeiros sopros da vida cultural humana, a partir de uma *condensação* espaciotemporal do acontecimento:

Não há perto ou fora dele [do conteúdo da experiência] com o qual possa ser comparado, pelo qual possa ser ‘medido’, sendo sua presença, sua simples atualidade, a soma inteira do ser. Por conseguinte, aqui a palavra não exprime o conteúdo da percepção como mero símbolo convencional, estando misturado a ele em unidade indissolúvel (Cassirer, 2013, p. 75).

Na consciência do homem primitivo, as palavras e as coisas se unem ao nível da total identificação, pois a reação verbal, a palavra, frequentemente invocada pelo assombro ou fascínio da excitação dos afetos, é vista como enunciação do próprio acontecimento: “...toda *espontaneidade* é [...] interpretada como *receptividade*, toda *criação* como *ser* e tudo o que é *produto da subjetividade* como *substantialidade*” (Cassirer, 2013, p. 79. Grifos nossos).

Daí o poder mágico da palavra. Nisso consiste o caráter metafórico do pensamento mítico: sua ação não está no plano abstrato da fluidez de conteúdos que uma mesma palavra – uma abstração conceitual – pode abrigar, mas toma a espontaneidade criativa do espírito por uma substância

independente, factual, ainda que intangível. A metáfora mítica, portanto, não é um jogo verbal, como a metáfora poética; Cassirer a situa no momento crucial da excitação do afeto, que conjuga a inclinação mítico religiosa e a capacidade de designar os objetos por signos verbais. Neste sentido, o pensamento mítico é, essencialmente, metafórico.

METÁFORA: “SOMBRA DA LINGUAGEM SOBRE O PENSAMENTO”?

Apenas com o lento desenvolvimento da linguagem é que ela passará a ser entendida como produto, criação, e não como substância, coisa que se encontra no mundo natural. Assim, a linguagem se distanciará de sua fonte mítica e acentuará cada vez mais seu caráter de convenção arbitrária.¹⁰ Assim, desenvolve-se também a racionalidade lógica – da qual a linguagem está também imbuída – que sustenta sobremaneira as formas simbólicas da história e da ciência. O historiador grego Tucídides, por exemplo, para realizar sua empresa intelectual necessitou abordar o tempo de maneira diversa do pensamento mítico, adotando outro conjunto de noções e conceitos, um outro olhar: “[Tucídides] está convencido de que a discriminação clara entre o pensamento mítico e o histórico, entre lenda e verdade, é o traço característico que fará de sua obra uma ‘possessão perpétua’” (Cassirer, 2012, p. 283).

A oposição entre lenda e verdade se faz entender – discriminar o que é narrativa e o que é ação concreta de atores sociais –, e é crucial para o desenvolvimento do pensar teórico sobre a história. No entanto, para o olhar interessado

10 Cassirer, 2013, p. 70-71 traz exemplos de como os vocabulários são acrescidos de novas palavras. Ver também p. 36-37, sobre como o nome de um deus perde sua significação quando de mudanças linguísticas ou modificações em atividades desenvolvidas pela sociedade. Ver o capítulo V sobre o distanciamento do mito e da linguagem no desenvolvimento das religiões.

nas intersecções entre as formas simbólicas, é preciso reconhecer a natureza complexa do pensar mítico e do pensar histórico. Tomar aquele por algo menor é subscrever aquilo que Cassirer chama de um “realismo ingênuo”,¹¹ para o qual “a realidade das coisas é algo direta e inequivocamente dado, e seria, literalmente, algo tangível” (Cassirer, 2013, p. 20). E o mito frequentemente será entendido, até as primeiras décadas do século XX, como despossuído de tal concretude, como algo, portanto, menor – com exceções, claro; nomes ligados, por exemplo, ao romantismo alemão, como Humboldt, Herder, Schelling e Goethe, para citar alguns, são referências recorrentes de Cassirer (Garcia, 2010, p. 79; Cassirer, 2013, p. 101-103) –, ao contrário da linguagem.

Por exemplo, a mitologia comparada de Friedrich Max Müller, que se apoia na filologia para firmar suas decisões metodológicas para o estudo do mito,¹² conclui que a conceituação linguística precede a conceituação mítica, de tal forma que o mito é entendido como um engano, uma peça que a linguagem prega à consciência:

A mitologia [...] é inevitável, é uma necessidade *inerente à linguagem*, se reconhecemos nesta a forma externa do pensamento: a mitologia é, em suma, a obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento, e que não desaparecerá enquanto a linguagem e o pensamento não se superpuserem completamente: o que nunca será o caso (Max Müller apud Cassirer, 2013, p. 19. Grifo nosso).

11 Longe de nós dizer que este seja o caso de Tucídides. Esta questão passa ao largo de nossas preocupações e, de qualquer modo, não reduz em nada os méritos do historiador grego.

12 Cassirer (2013, p. 103) dá a Müller o crédito de ser um dos fundadores do estudo comparado das religiões.

Müller evoca o mito grego de Deucalião e Pirra para ilustrar esta concepção. Sendo os únicos sobreviventes de um dilúvio enviado por Júpiter, vão a um templo, onde o oráculo lhes ordena: “Saí do templo com a cabeça coberta e as vestes desatadas e atirai para trás os ossos de vossa mãe”, como se lê no relato de Bulfinch (2002, p. 26). O casal ajusta as vestimentas conforme fora dito e ambos atiram por sobre os ombros pedras, que tomam pelos ossos da mãe terra, “mãe comum de todos nós”, que então se tornam humanos – homens, para as pedras atiradas por Deucalião, mulheres, para as atiradas por Pirra.

A origem deste mito, para Müller, reside na etimologia, que revela a fonte do mal-entendido: é que, em grego, as palavras para *os homens* e *as pedras* “se evocam por sua consonância” (Cassirer, 2013, p. 18-9). Para Müller, este engano, ao qual a linguagem submete inevitavelmente o pensamento, explica a origem e a permanência do mito. Desse modo, Müller também sustenta o traço metafórico do pensamento mítico, porém, para ele, a metáfora consiste apenas na confusão a que a linguagem submete o pensamento devido às assonâncias, à indeterminação da linguagem em seus primórdios – metáfora, portanto, enquanto produto da linguagem, e não traço constitutivo da linguagem.

Não leva muito tempo até se chegar a algumas consequências desta visão do mito: ele é, para as mentes racionais, algo a ser evitado, visto que dispomos de instrumentos de razão melhor desenvolvidos para nos situarmos no mundo; não mais podemos aceitar a condição de sujeição a esse pensar metafórico¹³ tosco, que não é a atividade deliberada do poeta, mas confusão mental.

13 Para a metáfora em Max Müller, ver Cassirer, 2013, p. 103-104.

A METÁFORA MÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE

Ao contrário do que diz Müller, Cassirer, como vimos, mostra em seu ensaio que a abstração linguística não precede a vivência mítica, que a formação dos conceitos lógico-discursivos, que busca sempre a “extensão relacional” (Cassirer, 2013, p. 109) dos conceitos e sua disposição lógica entre categorias subordinadas e subordinantes, não é anterior à lógica da formação dos conceitos míticos. Estes surgem da concentração em um ponto mínimo, um “centro de ‘significância’” (Cassirer, 2013, p. 108).

No entanto, como falávamos, a palavra não pertence exclusivamente ao domínio do *mythos*, mas também do *logos*. A ela cumpriu a tarefa de sustentar o pensamento teórico, discursivo (em oposição ao intuitivo, mítico). Como mencionamos anteriormente, as formas simbólicas se condicionam mutuamente, mas cada uma guarda potências individuais. Porém, na filosofia de Cassirer, este afrouxamento não marca uma separação ou superação de uma forma pela outra, mas sim a proposição de novas formas de interação; engana-se quem pensa que a linguagem abandona e deixa para trás essa fase mítica, “primitiva”, da cultura, condenada a seu rígido limite histórico-cultural:¹⁴

Só aos poucos ficamos sabendo que justamente esta autoentrega [das formas simbólicas às suas especificidades, isto é, o momento em que uma forma simbólica específica se desprende de sua origem compartilhada com outras formas para desenvolver suas potências particulares] representa um momento necessário em

14 Basta ver que muito do que Cassirer identifica como sendo característico do pensamento mítico está presente na filosofia da alteridade de Martin Buber (1878-1965). Ver nosso “Do inefável ao dogmático...”, já citado (nota 7).

seu autodesdobramento, que *a negação contém o germe de uma nova conexão que, por sua vez, surge de outras postulações heterogêneas* (Cassirer, 2013, p. 64. Grifo nosso).

Depois de deixar clara a importância e a dignidade do pensamento mítico, podemos admitir, sem medo de sermos mal compreendidos, que o pensamento mítico-religioso levou, também – e ainda leva –, a superstições e intolerâncias de toda sorte. Essa observação destaca a importância desta nova conexão entre diferentes formas simbólicas, que vem deslocar posturas e pontos de vista, muitas vezes, viciados, dogmatizados. Se a língua, nesta sua autoentrega, se distancia, de certo modo, do olhar mítico, de outro retorna a ele pela via da arte, que desde o princípio se mostra “estritamente entrelaçada ao mito” (Cassirer, 2013, p. 114).

Os modos de expressão da mirada mítica incluem, desde o princípio, ao lado da língua, a pintura, a dança, o canto. Para Cassirer (idem, p. 115), mesmo que “a linguagem e a arte se desprendam do solo nativo comum do pensar mítico, ainda assim a unidade ideacional e espiritual de ambos torna a instaurar-se em um nível mais alto”. Aí, a palavra conserva a qualidade mítica do olhar que se detém na atualidade e na presença do acontecimento, participa de seu encanto, pavor e mistério, e se transfigura em expressão artística.

Este reconhecimento do valor artístico do mito foi percebido, ainda que de modo difuso, mesmo quando prosperavam algumas leituras redutoras do mito, como os alegorismos e o evemerismo: “Em última análise, a herança clássica foi ‘salva’ pelos poetas, pelos artistas e filó-

sofos. Desde o fim da antiguidade [...], os deuses e seus mitos foram transmitidos à Renascença e ao século XVII, pelas *obras*, pelas criações literárias e artísticas” (Eliade, 2013, p. 137. Grifo do autor). Também Cassirer menciona a capacidade de bons artistas objetivarem a inefabilidade da experiência mítico-religiosa:

Os maiores poetas verdadeiramente líricos, por exemplo Hölderlin ou Keats, são homens nos quais a visão mítica se desdobra novamente em toda a sua intensidade e em todo o seu poder objetivante (2013, p. 115).

A objetivação da arte, para Cassirer, instaura-se “em um nível mais alto” pois, agora, o homem não entende a intensa vivência do mito como algo corpóreo, material: “Esta objetividade [da arte] desembaraçou-se [...] de toda coação objetiva” (idem. p. 115-116); podemos compreendê-la, portanto, em sua natureza imaginária (Durand) — não no sentido de mera invenção ou coisa inexistente, e sim na qualidade instauradora daqueles círculos básicos dentro dos quais atuam os sujeitos, círculos que sustentam e legitimam nossos atos concretos.

Olhar a arte a partir deste espectro, em sua conexão com o pensamento mítico, é vê-la como discurso da alma — “Quando *fala* a alma, ah, já não fala a *alma*” (Schiller apud Cassirer, 2013, p. 21) —, pois, lá onde se aproxima do mito, a arte conserva a especificidade da metáfora mítica, esta qualidade de abertura ao encontro com a alteridade, do homem e do mundo, aos quais se diz verdadeiramente *Tu*,¹⁵ relação sempre primeira, sem antes ou depois, nunca repetição e nunca previsível.

15 Ver Cassirer, 2013, p. 78.

Assim, a experiência estética, enquanto vivência da metáfora mítica, é entendida como exercício de compreensão, via de acesso possível à alteridade. Possível: a compreensão é sempre uma busca, um tatear. Vê-se mesmo que muitas e muitas vezes nossas representações mítico-religiosas estão na fundação das maiores barbáries registradas nas páginas de nossos livros e na carne de nossos corpos. O cultivo da arte não impediu que nações prolíficas em suas variadas expressões se tornassem odiosas e belicosas. Seria preciso compreender, então, como se articulam a arte, enquanto terreno de compreensão, e a incompreensão, a incomunicação. Como ler, na experiência estética, a metáfora mítica? Seria a incomunicação a incapacidade de compreender esse registro do pensamento e do fazer mítico-artístico? Desse modo, como haveríamos de cultivar a sensibilidade?

Essas perguntas apontam, a nosso ver, para a necessidade de se entender a Comunicação, antes de tudo, como fenômeno estético que articula os significados, as representações primeiras da cultura, isto é, os símbolos míticos, grandes núcleos semânticos dos textos humanos que, por serem os primeiros, são os fundamentais, e revelam o que há de *comum* a toda a espécie. Representações que nascem dos afetos, e a eles deveriam nos conduzir, não fosse o embotamento de nossa sensibilidade, o enrijecimento a que submetemos nossos símbolos. Devemos ser levados, portanto, a uma certa estética da comunicação, possível no conjunto de um enquadramento teórico que tenha a compreensão como método.

Referências

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia** (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis. 2. ed. revista e ilustrada. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012 [1944].

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013 [1925].

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2003.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. 5. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

FERNANDES, Paulo Emílio de P. B. Do inefável ao dogmático: sobre o nascimento do mito, a multivalência de seus símbolos e suas más interpretações. In: Comcult - Congresso Internacional de Comunicação e Cultura, 5, 2015, São Paulo. **Anais do V Congresso Internacional de Comunicação e Cultura**. São Paulo: Faculdade Cásper Líbero, 2015. Disponível em: <<http://www.cisc.org.br/portal/index.php/pt/biblioteca/finish/30-comcult/180-paulo-emilio-fernandes.html>>. Acesso em: 23 abr. 2016.

FRIEDMAN, Michael. “Ernst Cassirer”. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Spring 2016 Edition. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/cassirer/>>. Acesso em: 11 abr. 2016.

GARCIA, Rafael Rodrigues. **Genealogia da crítica da cultura**: um estudo sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – Departamento de Filosofia – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25112010-145753/>>. Acesso em: 30 mar. 2016.

HET DENKGELAG. **The limits of Science**: with Daniel Dennet, Massimo Pigliucci and Lawrence Krauss. Bélgica: Ghent University, 17 out. 2013. Disponível em: <<http://denkgelag.be/en/limits-science>>. Acesso em: 9 abr. 2016.

KÜNSCH, Dimas A. Comunicação e incomunicação: aproximação complexo-compreensiva à questão. **Libero**, v. 10, n. 19, p. 51-59, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/05/Comunica%C3%A7%C3%A3o-e-incomunica%C3%A7%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2016.

KÜNSCH, Dimas A. Teoria compreensiva da comunicação. In: KÜNSCH, Dimas A.; BARROS, Laan M. de (Orgs.). **Comunicação**: saber, arte ou ciência? Questões de teoria e epistemologia. São Paulo: Plêiade, 2008, p. 173-195.

KÜNSCH, Dimas A. Aquém, em e além do conceito: comunicação, epistemologia e compreensão. **Revista Famecos**, v.

1, n. 39, p. 63-69, ago. 2009(a). Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/5843/4237>>. Acesso em: 29 mar. 2016.

KÜNSCH, D. A. Mais interrogações e vírgulas, menos pontos finais: pensamento compreensivo e comunicação. **Libero**, v. 12, n. 24, p. 41-50, dez. 2009(b). Disponível em: <<http://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/05/Mais-interroga%C3%A7%C3%B5es-e-v%C3%ADrgulas.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2016.

LANGER, Susanne K. Translator's preface. In: CASSIRER, E. **Language and myth**. New York: Dover Publications Inc, 1953, p. VII-X.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1987.

MARTINO, Luís Mauro Sá. A compreensão como método. In: KÜNSCH, D. A.; AZEVEDO, G.; BRITO, P. D.; MANSI, V. R. (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014, p. 17-37.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

NYE, Bill. Hey Bill Nye, 'Does Science have all the answers or should we do philosophy too? **Big Think**. [s.l.] 2016. Disponível em: <<http://bigthink.com/videos/bill-nye-on-philosophy>>. Acesso em: 30 mar. 2016.

PIGLIUCCI, Massimo. Neil deGrasse Tyson and the value of philosophy. **Huff Post Science**. [s.l.]. 16 mai. 2014. Disponível em: <http://www.huffingtonpost.com/massimo-pigliucci/neil-degrasse-tyson-and-the-value-of-philosophy_b_5330216.html>. Acesso em: 30 mar. 2016.

ROSENFELD, Anatol. Cassirer. In: CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, 80, p. 11-43, mar. 2008. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/691>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

WARMAN, Matt. Stephen Hawking tells Google 'philosophy is dead'. **The Telegraph**. [s.l]. 17 mai. 2011. Disponível em: <<http://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/Stephen-Hawking-tells-Google-philosophy-is-dead.html>>. Acesso em: 31 mar. 2016.



Metateoria e epistemologia da compreensão: um ensaio sobre a compreensão como método no campo da comunicação

Pedro Debs Brito

Este capítulo busca fazer uma contribuição à epistemologia da compreensão ao trazer elementos para sua fundamentação da obra de dois pesquisadores brasileiros já falecidos, Newton Freire-Maia e Maurício Rocha e Silva. Pedro Debs Brito elege como conceitos fundamentais a noção de que a ciência é um sistema vivo, dinâmico, em constante construção e revisão, e de que há diversos caminhos igualmente válidos para se investigar o mundo – nenhum deles alcançando uma verdade absoluta e indisputável, mas esboçando representações a que Debs chama de quase-verdades. Esse percurso equipara instrumentos das ciências mais duras com os das humanidades, das artes e das religiões, conclamando a um diálogo entre todos esses campos.

Aparentemente, perdemos durante a nossa infância a capacidade de nos surpreendermos com o mundo. Mas com isso perdemos algo essencial – algo que os filósofos querem reavivar. Porque em nós algo nos diz que a vida é um grande mistério. Já tivemos essa sensação muito antes de termos aprendido a pensar isso.

Jostein Gaarder
O mundo de Sofia

Nossa opção de recorte para a escolha dos textos a serem postos em diálogo com o pensamento da compreensão seguiu um caminho que teve início ao final da dissertação de Mestrado (Brito, 2015), em que foram pesquisadas as influências de Martin Buber, Paulo Freire, Rubem Alves e Paul Feyerabend para a compreensão como método no interior do campo da Comunicação.

Ao pesquisarmos sobre o pensamento feyerabendiano, deparamo-nos com os autores brasileiros Newton Freire-Maia e Maurício Rocha e Silva. O que podemos observar, logo de início, foi que ambos não fazem referência alguma ao colega austríaco em seus livros, ou seja, diretamente, ao que parece, não há uma influência de Feyerabend sobre os dois brasileiros. Contudo, o que eles propõem como *ethos* do cientista, aquilo que o cientista deve perseguir em suas pesquisas e produções, aponta para uma direção muito próxima à que Feyerabend também persegue: a ciência como coisa viva e que cultiva dogmas necessários de ser repensados.

Selecionamos os livros *Verdades da ciência e outras verdades: a visão de um cientista* (Freire-Maia, 2008) e *Ciência e humanismo* (Rocha e Silva, 1969) para este estudo e os organizamos em três eixos principais: a) metateo-

ria e a compreensão como método; b) as ideias de Newton Freire-Maia; e c) as ideias de Maurício Rocha e Silva. O relacionamento da compreensão como método com as noções trabalhadas nos dois textos irá se efetuar no interior de cada um dos tópicos, cabendo às considerações finais recordar e ressaltar as relações descobertas.

METATEORIA E A COMPREENSÃO COMO MÉTODO

Delineamos os caminhos de um pensamento que propõe a “noção mole e polissêmica”, como escreve Maffesoli (2010, p. 64), em vez de a dureza dos conceitos. São três as possíveis aberturas da compreensão como método apontadas por Martino (2014, p.34): a) aos “modos de ser e conhecer da alteridade, sedimentados nas experiências do cotidiano”; b) à epistemologia compreensiva que dialoga com os outros saberes tidos como não-científicos; e c) ao diálogo com o outro pensado “em um movimento reflexivo de apropriação mútua”.

Nossa aposta recai sobre um antigo significado da palavra compreender, que evoca de maneira arcaica (*arché*, do grego: origem) a ideia de abranger, abraçar. Assim, os estudos sobre a compreensão vão lançando as bases do duplo significado do termo *comprehendere*: cognitivo (de entender algo) e intersubjetivo (de abraçar – pois o “abraçar” é também cognitivo, daí a epistemologia). A comunicação se dá na indicação subjetiva e interativa do diálogo como ação que junta. O diálogo, a comunicação, é o caminho pelo qual a compreensão pode se concretizar.

Junto desta aposta há também o que encontramos (Brito, 2015) nos textos de Freire, Buber, Alves e Feyerabend, que indicam muitos sentidos e significados importantes para a compreensão como método.

Freire (2011a, 2011b) ensina que a educação é um ato de comunicação e de compreensão entre dois sujeitos no mundo, enquanto ato cognitivo que acontece a partir do encontro e da reflexão dos sujeitos cognoscitivos sobre o mundo (objeto cognoscente) que os cerca.

Buber (2001) sugere que o nosso entendimento e organização do mundo só pode ser completo quando entramos em relação “Eu-Tu” com o outro, ou seja, quando estamos abertos ao diálogo com o outro – o que se aproxima da proposta de Eliade (1992, p.65), para quem a repetição dos gestos arquetípicos significa uma “regeneração do mundo e da vida através da repetição da cosmogonia”. Ou seja, significa organizar nosso mundo seguindo os próprios arquétipos das qualidades humanas que se expõem ao falarmos a palavra-princípio Eu-Tu.

Alves (2012), por sua vez, nos ensina sobre o estômago indigesto da ciência, que pouco digere outros alimentos que não os científicos, o que muito se alinha à crítica e à proposta da compreensão como método.

Por fim, Feyerabend (2011) propõe um contra-método à ciência, abrindo caminho para as visões de outros saberes sobre o mundo, comumente deixados de lado, incitando-nos a pensar e agir sem a razão, pois há outros instrumentos que podemos e devemos usar além dela.

Propor a compreensão como método tem significado, segundo os esforços que empreendemos em compreender essa compreensão (Brito, 2015), uma investida no contrapé da proposta iluminista do pensamento racional, da razão fechada, que exclui, dita conceitos, que se transformou em autoritária. Daí surge outra maneira de compreender o pensamento: pensar a partir da razão em diálogo com

outros saberes, como o ensaio, o riso, o erro, a astrologia, a experiência (que às vezes é a sua falta: a in experiência), o dialógico (ao invés do puramente lógico) etc.

A compreensão é método científico no sentido de constituir um caminho para se chegar aos objetivos propostos em cada pesquisa. Mas também, num sentido mais próximo à epistemologia, a um modo de ver o mundo. Método que pressupõe multiperspectividade; que critica o absolutismo, o positivismo e a racionalização do mundo e da vida; que propõe pensar a partir de menos “portanto” e mais “talvez”; que critica o signo da explicação; que pensa também junto com e a partir dos símbolos e dos mitos. Essas perspectivas, entre outras, adotadas por Künsch (2010), representam uma base norteadora da compreensão.

A ideia de metateoria se relaciona à epistemologia da compreensão, podendo ser lida pelo próprio viés etimológico do termo: *meta-* (“depois de/além”) – teoria (*teoria* = “esquema mental”). Não que a busca por uma epistemologia se refira a uma teoria completa e já desenvolvida. A metateoria caminha pela trilha de uma teoria que se flexiona sobre si mesma, lembrando a imagem do ouroboros. Ou uma noção sobre aquilo que está se chamando de epistemologia da compreensão e de pensamento compreensivo.

NEWTON FREIRE-MAIA (1918-2003)

Esse pensador brasileiro atuou na área da genética, tendo lecionado nas Universidades de São Paulo (USP) e Federal do Paraná (UFPR). Criou o Laboratório de Genética da Federal do Paraná, que mais tarde se transformou no Departamento de Genética da UFPR. Foi importante pesquisador dessa área, contribuindo para consolidá-la no Brasil.

Em *Verdades da ciência: a visão de um cientista* (2008)¹, o autor trabalha com a ideia de quase-verdades científicas em suas diferenças com outros tipos de verdade. Além de propor ligações teóricas com as ideias de corroboração propostas por Karl R. Popper (2013) e Newton C. A. da Costa (1997), na fala de Freire-Maia é possível identificar relação próxima à metodologia científica positivista, principalmente quando afirma que a ciência progride com o tempo, coisa que nos leva ao entendimento de que as teorias mais recentes são melhores (e mais avançadas) que as anteriores.

Mas vamos logo dizer que nem por isso devemos taxá-lo simplesmente de positivista, nem muito menos discriminar suas ideias. Sua proposta compreensiva será explicitada ao longo deste trabalho. Muito pouco compreensivos seríamos nós, caso insistíssemos no dualismo do bom e do mau e excluíssemos, logo de início, a possibilidade de encontrar elementos de um pensamento compreensivo nas pesquisas desse cientista.

SOBRE AS QUASE-VERDADES E A DOUTA IGNORÂNCIA

Falando logo no início sobre o significado de ciência, o autor diz que esta “percebe o mundo através da sua metodologia, tal como nós o percebemos pelos nossos órgãos dos sentidos” (Freire-Maia, 2008, p. 22), o que muito nos

¹ Publicado após a morte do autor (2003), o livro já estava quase pronto desde 2002, faltando apenas uma última edição e análise crítica de alguns colegas e amigos, conforme a vontade de Freire-Maia. Em 2003, os organizadores da obra, Eleidi Alice Chautard-Freire-Maia, Erasto Villa-Branco Júnior e Ademar Freire-Maia, realizaram essa última revisão e encaminharam os originais para alguns professores de universidades brasileiras com um pedido de sugestões, revisões e comentários. O livro, dessa maneira, teve seu manuscrito monográfico inicial, contudo, passou por uma atenta revisão antes de ser publicado.

lembra a frase de Rubem Alves (2012, p. 89) de que “a mente é um estômago” e que há “estômagos que se especializaram e só são capazes de digerir um tipo de alimento”. A ciência é um desses estômagos. Alimenta-se de coisas que podem ser digeridas por seus métodos. Aquilo que não pode ser digerido costuma ser cuspidor, visto como não científico e caracteristicamente delével, ou seja, passível de ser eliminado do campo do conhecimento.

Freire-Maia (2008, p. 22-23) prossegue, dizendo que nossa visão científica do mundo carrega as marcas das “limitações humanas, característica de uma certa época, naturalmente mais correta e precisa do que a tida anteriormente e, pelo mesmo motivo, menos eficiente e completa do que a que se obterá mais tarde”. A ideia de progresso científico, apesar de bastante marcada nesse trecho, abre espaço para uma postura humilde frente ao conhecimento. O que pode ser visto melhor nesta passagem: “Ora, a história da ciência mostra-nos, sem dúvidas, que nossos conhecimentos se ampliam e mudam com o tempo. Passamos a perceber mais e a entender tudo de forma diferente” (Freire-Maia, 2008, p. 23). Aqui aparecem traços do pensamento de Nicolau de Cusa (1401-1467) com a sua proposta de douda ignorância.

Freire-Maia resgata, no interior da genética, seu campo de atuação, a ideia de uma douda ignorância, que significa, nas palavras de Nicolau de Cusa (apud Santos, 2008, p. 25), que não há nenhum saber mais proveitoso que “pode advir ao homem, mesmo ao mais estudioso, do que descobrir-se sumamente doudo na sua ignorância, que lhe é própria, e será tanto mais doudo quanto mais ignorante se souber”.

Santos (2008, p. 25) nos auxilia na tarefa de interpretar os significados do texto de Nicolau de Cusa, ao afirmar que a expressão *douta ignorância* parece em princípio querer dizer algo contraditório – pois aquilo que é *douto* não pode ser *ignorante*. Contudo, “ignorar de maneira *douta* exige um processo de conhecimento laborioso sobre as limitações do que sabemos”. Mais à frente, ele indica os dois tipos comuns de ignorância: a *ignorância ignorante* (quando nem se suspeita aquilo que se ignora) e a *ignorância douta* (quando se sabe que se ignora e o que se ignora).

Nicolau de Cusa põe o acento sobre o tema da *infinidade* do conhecimento e sobre nossa busca ansiosa por transformar tais *infinidades* em *finidades*. Ao invés da busca pela *finitude*, ele propõe o contrário: reconhecer de maneira humilde o pouco conhecimento perante esse infinito. Santos (2008, p. 26) afirma que o fato “de não ser possível atingir a verdade com precisão não nos dispensa de buscá-la”, do contrário “o que está para além dos limites (a verdade) comanda o que é possível e exigível dentro dos limites (a veracidade, enquanto busca da verdade)”.

Na configuração do pensamento científico de Freire-Maia, a verdade aparece como *inatingível*, uma *utopia*, posto que “o que temos são critérios para que se aceite algo como verdade” (Freire-Maia, 2008, p. 26). Essa verdade muda de sujeito para sujeito, pois os critérios que a definem são muitas vezes subjetivos, referentes à significância que cada um de nós aplica à existência que nos envolve.

Para o geneticista há uma exata definição do que seja a verdade. Contudo, na ciência, não há um método para verificá-la, pois o limite da verdade é uma quase verdade científica. A quase-verdade é proposta por Da Costa (1997)

e significa o limite que nosso conhecimento pode atingir da “verdade” científica. Em uma metáfora construída por Da Costa e contada por Freire-Maia (2008, p. 43-44), um robô emite algumas perguntas para o mundo e, por meio de seus sensores, capta as respostas, envia-as a outros de seus sensores para que as chequem e confirmem se suas hipóteses são comprovadas ou não, “se correspondem, elas passam a ser aceitas. São verdadeiras? É possível, mas o que elas são mesmo é quase-verdadeiras, porque, como já disse, o cientista não tem aptidão para declará-las verdadeiras por correspondência”. Pois, para se chegar à verdade, “precisaria conhecer tudo sobre o pequeno mundo que investiga. Como não sabe tudo, uma vez que dispõe apenas das informações que os sensores lhe transmitem, só poderá dizer que a hipótese dá certo, funciona bem”, em outras palavras: uma quase-verdade.

Outro filósofo da ciência, bastante conhecido, também trabalha sob esta visão. Popper propõe para esse dilema da verdade o seguinte: a verdade não pode ser provada, mas, sim, corroborada. Quanto mais corroborada for, maior a sua verossimilhança. E quanto maior for sua verossimilhança, mais verdadeira é uma teoria. O mesmo autor recusa-se a “aceitar a concepção de que, em ciência, existam enunciados que devamos resignadamente aceitar como verdadeiros, simplesmente pela circunstância de não parecer possível, devido a razões lógicas, submetê-los a teste” (Popper, 2013 p. 44). A submissão dos enunciados a teste e a verificação de sua falseabilidade são os critérios de demarcação, para Popper, entre os assuntos que devem ser tratados no campo científico e aqueles que devem ser tratados em outros campos do conhecimento.

Freire-Maia é quem faz essa ligação entre os dois autores (Popper e Da Costa). Ele também cita a metáfora do círculo de Nicolau de Cusa para representar a ideia de quase-verdade e verossimilhança. Nessa metáfora, há um polígono de seis lados que está circunscrito. A verdade é o círculo e a teoria é o polígono. Com todos os desenvolvimentos realizados pela teoria, mais lados o seu polígono possuirá.

Vamos dizer que agora a teoria trabalhada possui dois mil lados. Sua aparência é semelhante ao círculo (de fato, à distância não conseguiríamos diferenciar círculo de polígono); na medida em que nos aproximamos da imagem, porém, perceberemos os lados e ângulos retos do polígono, indicadores das diferenças entre o círculo (verdade) e o polígono (teoria). Na teoria matemática, seria necessário um polígono de infinitos lados para se transformar em círculo. Porém, é preciso lembrar que, em nosso mundo concreto, infinitos lados são uma impossibilidade, restando aceitar que a quase-verdade científica alcançada pela ciência é uma maneira de se assemelhar, o mais próximo possível, à verdade.

CATEGORIAS DE VERDADE PARA FREIRE-MAIA

O geneticista elenca em seu livro 15 categorias de verdade que merecem destaque. Para a nossa análise, produzimos um quadro resumo dessas categorias e um breve descritivo do significado de cada uma delas.

CATEGORIA	SIGNIFICADO
Verdade Verdadeira (correspondencial ou adequacional)	Dizer algo que corresponde ao que é/está. Há uma relação de correspondência entre o que é falado e o que pode ser constatado por meio de nossos sentidos (os fatos, fenômenos, coisas).
Verdades da Ciência Empírica (pragmática ou quase-verdade)	É o conjunto de proposições que “explica bem” determinado fenômeno. É um modelo de verdade funcional, enquanto o modelo não tiver um substituto à altura, utiliza-se o primeiro modelo como “verdade pragmática”.
Verdade da Força (da autoridade)	Pode ser força moral (aquela utilizada pelo professor ao divulgar suas pesquisas com seus alunos) ou força bruta (imposta por uma figura militar, por exemplo).
Verdade do Bom Conceito (da comunicação científica)	Ideia de que os enunciados verdadeiramente científicos só existem dentro dos meios de comunicação utilizados, historicamente, pela ciência (o livro e as revistas acadêmicas). E quando se utilizam outros meios de comunicação, as ideias perdem sua força.
Verdade da Harmonia (coerencial)	Proposições que não contradigam o que já é dado como correto.
Verdades Numéricas: Aritmética	Proposições lógicas que não significam a verdade, mas apenas a representam.
Verdades Numéricas: Probabilidade	A probabilidade nos dá uma estatística de um acontecimento e é altamente temporal. Pois, em determinados momentos da história, o método a ser utilizado será diferente daquele já conhecido, levando o cientista a novas descobertas.
Verdades Numéricas: Computação	É uma extensão da probabilidade, refere-se ao processamento de dados e algoritmos que diversos pesquisadores realizam em computadores .
Verdades Numéricas: Geometria	Existe uma pluralidade de entendimentos do que é Geometria, o que complexifica a sua relação com os cálculos matemáticos. Em cada espaço escolhido para análise, deve-se aplicar um tipo de geometria.
Verdades Numéricas: Demonstração Matemática	São verdades “descobertas” e não “criadas”; existem antes mesmo do conhecimento do cientista.

CATEGORIA	SIGNIFICADO
Verdades Numéricas: Sistema de Referência	Efeito paraláctico em que dois sujeitos observam um mesmo objeto/fenômeno, porém cada um enxerga um movimento aparente distinto do que o outro enxergou.
Verdades da Arte	A obra criada possui a marca do artista. Marca de uma cultura, de um pensamento, de uma mensagem. A arte possui a marca do artista e uma mensagem a ser passada.
Verdades da Poesia	Linguagem metafórica utiliza-se dos mitos para expressar sua mensagem de maneira conotativa .
Verdades da Filosofia	É uma busca pela generalização, por meio do <i>logos</i> (no lugar do <i>mythos</i>), em que a visão do todo tem papel central no ato de filosofar.
Verdades da Religião	Como difere, desde sua raiz até aos seus argumentos e sua estrutura, a religião e a ciência não podem se chocar, uma vez que tratam de conhecimentos em domínios distintos.

Quadro 1 – Categorias de verdade, segundo Freire-Maia.

O Quadro 1 reflete a visão do cientista sobre o papel da verdade na vida do ser humano. Ele indica, ao longo das páginas do seu livro, que a ciência não é composta por uma única verdade e nem deve ser definida enquanto **a** verdade, mas **uma** verdade possível. Uma quase-verdade. Tal proposição se mostra compreensiva, no entendimento que temos do termo, uma vez que o autor não enxerga a ciência como o único estômago possível de digerir os conhecimentos do mundo.

Há tantas categorias de verdade que a própria ciência, ao mudar a sua área de foco (da Física para a História, por exemplo), utiliza de outros tipos de verdade para verificar os fatos científicos. Por isso, o ensinamento de Freire-Maia (2008, p. 259) é tão importante: “Quando alguém imodestamente se diz possuidor da ‘verdade’, devemos pergun-

tar-lhe a que tipo de verdade se refere e a que domínio pretende que ela se aplique”. Em virtude de nossa douda ignorância, conseguimos estar certos de pelo menos uma coisa: existem verdades em diversas categorias, e nenhuma delas é tão completa em seu método a ponto de responder a todas as perguntas que levantamos.

MAURÍCIO ROCHA E SILVA (1910-1983)

O segundo autor em que buscamos inspiração é Maurício Rocha e Silva. Igualmente brasileiro, atuou na área da medicina, mais especificamente com a farmacologia. Descobriu a bradinicina, substância utilizada em remédios para hipertensão, e foi professor na Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto. Aqui discutimos seu livro *Ciência e humanismo* (1969), em que o autor questiona a dicotomia ciência e humanismo. É oportuno informar, logo de início, que o termo humanismo, aqui empregado, se refere ao entendimento de mundo em que não impera uma razão delirante e positivista, mas uma postura aberta às nossas diversas relações com o conhecimento humano. O contraponto – a ciência – indica certa violência ao abrir a porta para a “ciência concreta, objetiva, baseada no raciocínio e na experimentação, criou uma nova mística da grande superioridade da ciência sobre todas as outras formas de cultura”.

E logo deixa expresso que o conhecimento se constrói de ideias sobre outras ideias. Por exemplo, aquilo a que Marx chamou de mais-valia, na visão de Rocha e Silva (1969, p. 5), “não poderia ser formulado da revolução pela ausência industrial, que nada mais foi que o reflexo da grande revolução científica que se iniciou no século XVII”.

A perspectiva é a de um tempo cíclico no campo das descobertas científicas, em que cada ideia se volta a outras já estruturadas, em outros tempos ou mesmo contemporâneas, para produzir algo novo. Em outras palavras: hoje conhecemos o mundo pelo que já conhecíamos, pois *gigantum humeris insidentes* – apoiamo-nos em ombros de gigantes para enxergar mais longe.

A CIÊNCIA QUE CONHECEMOS HOJE E DE ONDE ELA VEIO

Rocha e Silva dedica boa parte de seu livro – principalmente do segundo ao sexto capítulo – à construção histórica da ciência, uma das duas culturas predominantes em nosso pensamento contemporâneo; a outra, como já dito antes, é o humanismo. Aqui, vamos mostrar parte dessa construção, pois é importante salientar o que foi delineado por científico por esse autor.

O trabalho dos cientistas dos séculos XVII e XVIII pode ser representado “como o de abrir essa porta pesada que constituía o limiar da nova era”, a qual “se devia abrir para a grande visão panorâmica que se descortinou inteiramente aos olhos de todos, nos séculos XIX e XX” (Rocha e Silva, 1969, p. 38). Esse escancarar de porta foi “o grito de independência do cientista contra o dogma, do sábio contra aquele que quer subjugá-lo em nome da autoridade”, afirma Rocha e Silva (1969, p. 39). E ele só pôde ser libertado por se encontrar “no limiar de uma época que iria abalar fundamentamente as convicções sedimentadas na alma humana, desde o seu aparecimento na face da terra”.

Com o passar do tempo, nesses três últimos séculos, a ciência se tornou o “o suprasumo do bom senso” (Rocha e

Silva, 1969, p. 60). Mas, especificamente durante os séculos XIX e XX, ocorreu o seguinte:

Exatamente essa liberação do espírito científico moderno, pela simples visualização de fenômenos que levam à explicação do que se passa no seu mundo, com aquele suprasumo de bom senso da ciência do século XIX. Com o apagar das luzes do século XIX e, talvez, como consequência da crítica da experiência de Michelson e Morley e, certamente, pela descoberta das partículas elementares, o ron-ron das máquinas emitiam os seus últimos vagidos, exigindo uma explicação menos lógica, talvez mais irracional, mas mais consentânea com a realidade dos fenômenos microfísicos e biológicos que iam sendo descobertos (Rocha e Silva, 1969, p. 72).

No caminho traçado pela ciência, não raro, dando prosseguimento à breve história que Rocha e Silva nos conta, é necessário crer em coisas que parecem absurdas, pois dessas mesmas “absurdices” é que podem nascer as transformações do campo científico. Nas palavras de Rocha e Silva (1969, p. 81), “*credo quia absurdum*, que não raro é uma indicação de que algum caminho novo está para ser aberto na luta pela compreensão do universo”.

Apesar de sua aposta no absurdo, o brasileiro demonstra que há espaço tanto para os subversivos quanto para os reacionários. Há, dentro do campo científico, aqueles que apresentam uma barreira “quase intransponível contra a novidade” (Rocha e Silva, 1969, p. 83). A mudança estrutural no campo científico, podemos dizer que é rara, justamente por conta do dogmatismo e das certezas que são colocadas sobre as teorias. Isto é a inércia da mentalidade coletiva. A

inércia, muito das vezes, se encontra “entre indivíduos de grande reputação, e são eles que transmitem aos demais o impulso para a resistência, utilizando para isso o seu prestígio e a própria reputação” (Rocha e Silva, 1969, p. 83-84). O mecanismo do reacionarismo no interior da ciência não é outro senão a resistência de pensadores de alto escalão, “indivíduos de grande saber e reputação no seu meio”.

A ciência, nessa evolução detalhada pelo autor, viveu conturbados momentos de revoluções e mudanças estruturais significativas. Contudo, vem vindo, desde o século XVII, cristalizando-se sob o argumento de que pode conseguir respostas para todo e qualquer problema, desde que se tenha o tempo e os investimentos necessários. A isso coube em nossa cultura construir um contraponto que equilibrasse essa relação monológica. Essa elaboração, contudo, vem gerando o dualismo entre o que é científico (racionalismo, único conhecimento válido para o nosso mundo contemporâneo) e o que não é científico (visão mais compreensiva do conhecimento humano). A essa dicotomia, Rocha e Silva, chamou de “Duas culturas”.

DUAS CULTURAS

É bom dizer que esse dualismo é uma marca do modo de conhecer (*episteme*) ocidental. Foi nossa maneira de ver o mundo que dividiu “arte e ciência, ciência e humanismo, sentimento religioso e conhecimento científico, intuição e racionalismo”, possivelmente, “nem mesmo no próprio Ocidente, antes do advento do chamado *espírito científico*, em pleno século XVIII” (Rocha e Silva, 1969, p. 110). O *espírito científico*, a que Rocha e Silva se refere, é circunscrito por toda a revolução científica que pontuamos acima.

Rocha e Silva (1969, p. 115) defende sua crítica ao afirmar que “parece ser difícil separar as duas culturas, no sentido de que a observação científica pode enriquecer o conhecimento artístico e plástico do mundo, sobretudo do homem, e vice-versa”. Sua visão do humano é complexa. De maneira idêntica a Morin, Rocha e Silva aponta para a questão de o homem não ser uno, mas múltiplo. O homem não é somente um homem, mas diversos homens. Aqui cabe lembrar a crítica da patologia da razão que Morin (2015, p. 15) chamou de inteligência cega:

A antiga patologia do pensamento dava uma vida independente aos mitos e aos deuses que criava. A patologia moderna da mente está na hipersimplificação que não deixa ver a complexidade do real. A patologia da ideia está no idealismo, onde a ideia oculta a realidade que ela tem por missão traduzir e assumir como a única real. A doença da teoria está no doutrinarmismo e no dogmatismo, que fecham a teoria nela mesma e a enrijecem. A patologia da razão é a racionalização que encerra o real num sistema de ideias coerente, mas parcial e unilateral, e que não sabe que uma parte do real é irracionalizável, nem que a racionalidade tem por missão dialogar com o irracionalizável.

Esse diálogo entre o que é e o que não é produto da razão, porém, muitas vezes foi impossibilitado pelos homens da ciência no curso da história humana. A aposta recai, então, sobre a coexistência pacífica entre as duas culturas (ou quantas mais que quisermos inventar) e suas mútuas colaborações, naquilo que, em latim, se diz: *diversa sed non adversa*. Nas palavras de Rocha e Silva (1969, p. 22), “os indivíduos, as suas ideias, e teorias são

discutidas numa base de compreensão mútua, sem que pelo fato de serem emitidas opiniões opostas (*diversa*), esteja implicada a ideia da inimizade pessoal (*adversa*)". Conhecer, reconhecer e conhecer de novo que há um outro diferente do eu (*diversa*), mas que, nem por isso, é necessário tratá-lo como uma coisa (*adversa*), na qual incide o meu pensamento, na filosofia buberiana chamaríamos de um Isso (Buber, 2001). A relação deveria estar mais para Eu-Tu quando tratamos de uma ciência que compreenda o humanismo (do qual ela mesma também é fruto), da mesma maneira que o humanismo reconhece que a ciência também é uma de suas raízes.

Um dos exemplos citados por Rocha e Silva (1969, p. 115) é o cinema moderno, que, "com a sua combinação de imagens, branco e preto ou coloridas, som e movimento, representa provavelmente a glorificação desse conúbio da ciência e tecnologia com a arte plástica". Outro exemplo (Rocha e Silva, 1969, p. 116) é a cidade de Brasília, onde há "perfeita integração da tecnologia dos materiais de construção e do gênio inventivo de autêntico criador de formas da arquitetura brasileira – Oscar Niemeyer".

Uma questão ainda a ser levantada, e que se demonstra nevrálgica sob o ponto de vista de Rocha e Silva (1969, p. 116), é a de se saber o motivo de existirem as duas culturas, "quando na realidade o intelecto humano é um só" e, mesmo que, desde cedo, "no homem primitivo e na criança, as duas atividades de interpretar cientificamente o universo e representá-lo por meio de símbolos se encontram intimamente associadas", ainda assim, insistimos em sua separação. Novamente, o pensador brasileiro aponta para uma busca de um método científico complexo, que dê conta de

abraçar tanto nossos insights mais brilhantes no campo da racionalidade científica quanto nossos atos criativos de criação menos pragmática e metódica (no sentido dogmático apontado por Feyerabend).

Afinal, esse método é possível. Já aconteceu em um momento antigo do nosso pensamento e da nossa história, como conta Rocha e Silva (1969, p. 117):

Pode-se dizer que os pitagoreanos eram ao mesmo tempo músicos e físicos, que nas escolas antigas a música era ensinada ao lado da matemática e que essa tendência deve ter influenciado os astrônomos renascentistas quando procuravam entender a música das esferas. Kepler sugeriu que os planetas emitissem alguma espécie de harmonia análoga à que se verifica com as notas musicais, de maneira que a altura da nota fosse proporcional à velocidade do planeta, a qual, por sua vez, estava inversamente relacionada com a distância dos mesmos ao sol.

Não é errado supor, como Kepler o fez, que ciência e artes possam andar juntas. Que a melodia, ritmo e harmonia possam ter a ver com as condições *sine quibus non* das maiores descobertas científicas. Isso diz respeito, principalmente, aos cientistas. Pois vem de seus laboratórios e de suas pesquisas a noção de que a razão científica (e sua verdade) são os troféus do nosso conhecimento contemporâneo.

NEXOS ENTRE FREIRE-MAIA, ROCHA E SILVA E A COMPREENSÃO COMO MÉTODO

As considerações a que chegamos neste trabalho representam uma organização esquemática, ou, dizendo de outra forma, trata-se de nexos das contribuições que am-

bos os autores apresentam para a compreensão da compreensão como método, um projeto do grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão. Essas considerações indicam um longo caminho de pesquisas a ser realizado, da mesma maneira que Freire-Maia pontuou em seu trabalho: a ciência não se acaba, pois ela nunca alcança a verdade, encontra-tão somente as quase-verdades.

Fundamental lembrar que essa compreensão como método se consolida a partir de uma visão dialógica (comunicacional) do conhecimento humano. O mundo não se compõe por indivíduos desligados uns dos outros. Seja por meio da cultura ou socialmente, todos os sujeitos encontram-se interligados. A comunicação, nessa perspectiva, se transforma em uma condição do conhecimento e da produção da ciência. Daí a importância de se compreender que as relações e as conexões aqui colocadas encontram-se circunscritas numa lógica comunicacional.

Isso lembra o que Venício de Lima (2004, p. 61) diz sobre não existir “ser humano isolado”, da mesma forma que também “não existe pensamento isolado”, pois não existe um “Eu-Penso”, uma vez que não existe um “pensar” solitário. Sempre pensamos de forma coletiva, e a comunicação se configura como “situação social em que as pessoas criam conhecimento juntas” (Lima, 2004, p. 62). “Assim como a tomada de consciência não se dá nos homens isolados, mas enquanto travam entre si e o mundo relações de transformação (...), pode a conscientização instaurar-se” (Freire, 2011a, p. 104).

Os nexos das ideias de Freire-Maia e Rocha e Silva com o pensamento compreensivo na comunicação podem ser reconhecidos como os seguintes:

Ciência como coisa viva. Em certo momento de seu livro, Freire-Maia (2008, p. 204) irá dizer que “a ciência é, por definição, sempre imperfeita. Sua história revela seus processos de aquisição, autocorreção e autointegração”, mostrando uma característica da ciência enquanto uma coisa viva, dentro de um processo, portanto, nunca acabada. Sempre por fazer. Cíclica, no sentido de se flexionar sobre si mesma, pronta para conhecer e reconhecer seus acertos e seus erros. Daí a noção de *gigantum humeris insidentes*, que apontamos em Rocha e Silva, ao afirmar que a ciência se alimenta de seus próprios produtos para se renovar. A imagem do ouroboros demonstra bem essa visão do campo científico. Uma visão compreensiva, pois mostra a humildade de o cientista estar sempre na busca do conhecimento, consciente de não alcançar a meta impossível de se completar esse conhecimento. A verdade científica é uma verdade do nosso mundo. Aliás, uma quase-verdade, como aponta Da Costa (1997). Martino (2014, p. 34) diz, nesse sentido, que a compreensão prefere menos os artigos definidos (a verdade) e mais os indefinidos (uma verdade).

Relativização de o que é verdade e as quase-verdades. Freire-Maia também demonstra as sutilezas de diferentes categorias quase-verdades que construímos dentro do conhecimento e do pensamento ocidentais. Ou seja, ele relativiza o que podemos compreender por quase-verdade, ao dizer que cada campo do conhecimento possui as suas próprias quase-verdades, sendo impossível falar que a quase-verdade de um campo específico seja a regra geral e a verdade de todos os outros campos ao mesmo tempo.

A doura ignorância. Ainda em Freire-Maia, encontramos a memória de uma visão muito importante para o

nosso conhecimento, aquilo que De Cusa chamou de douda ignorância. Essa é peça fundamental para o pensamento de Freire-Maia, pois é a partir do saber que se sabe pouco que podemos construir novas ideias ou revisar as teorias já conhecidas. Em Freire-Maia, a douda ignorância aparece como figura forte da ética do cientista, ou seja, é uma ação que deve ser incluída nas preocupações dos sujeitos que fazem a ciência, para, a partir de uma postura humilde frente ao conhecimento, abrir-se a novas e diferentes ideias que o auxiliem numa busca, nunca acabada, e inalcançável: a verdade científica.

As duas culturas, a complexidade e o paradigma da simplificação. A primeira dessas culturas, a científica, desde a revolução iniciada no século XVI, possui um contorno, hoje, de buscar obsessivamente a simplicidade, o que causou, nas palavras de Morin (2015, p. 9), um “predomínio cada vez maior dos métodos de verificação empírica e lógica” e “uma nova cegueira ligada ao uso degradado da razão”. A essa simplificação causada pela cultura da ciência é contraposta a noção do humanismo. Este contraponto indica toda a rede semântica que engloba a criatividade, a literatura, a psicologia, a comunicação, enfim, diversas outras áreas do conhecimento humano que hoje se encontram nas áreas das ciências sociais. Rocha e Silva indica um caminho muito frutífero para Morin, que é o da união destes dois universos numa proposta de *unitat multiplex*, convergindo ambas as partes da moeda para olhá-la de maneira menos simplificada e compreendendo que “a complexidade científica é a presença do não científico no científico, o que não anula o científico; ao contrário, lhe permite exprimir-se” (Morin, 2015, p. 106). O que se aproxima à expressão: *diversa sed non adversa*. Pois é neces-

sário se abrir ao diálogo com o que é diverso, sem inferir nenhuma adversidade entre ambos os lados.

Essas ideias expressam uma contribuição importante para a compreensão da compreensão como método. E mostram uma trilha já iniciada por pesquisadores brasileiros e que deve ser continuada. Essa trilha nos levou a descobertas e memórias teóricas esquecidas, que demonstraram sua importância e relevância a ponto de serem colocadas em pauta no campo da produção científica, justamente a proposta deste texto e de nossa pesquisa.

Referências

ALVES, Rubem. **Entre a ciência e a sapiência**. O dilema da educação. São Paulo: Loyola, 2012.

BRITO, Pedro Debs. **Comunicação e compreensão**: uma contribuição aos estudos da Compreensão como Método. (Dissertação de Mestrado) Faculdade Cásper Líbero, São Paulo: 2015.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

DA COSTA, Newton Carneiro Affonso. **O conhecimento científico**. São Paulo: Discurso, 1997.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Mercuryo: São Paulo, 1992.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** São Paulo: Paz e Terra, 2011b.

FREIRE-MAIA, Newton. **Verdades da ciência e outras verdades:** a visão de um cientista. Ribeirão Preto, São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

KÜNSCH, Dimas. Comunicação e pensamento compreensivo: um breve balanço. In: KÜNSCH, Dimas A.; MARTINO, Luís M. S. (orgs.). **Comunicação, jornalismo e compreensão.** São Paulo: Plêiade, 2010. p. 13-47.

LIMA, Venício A. de. **Mídia:** teoria e política. São Paulo: Perseu Abramo 2004.

MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum:** introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2010.

MARTINO, Luís Mauro Sá. A compreensão como método. In: KÜNSCH, Dimas A.; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão.** São Paulo: Plêiade, 2014.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo.** Porto Alegre: Editora Sulina, 2015.

POPPER, Karl. Introdução à lógica da pesquisa científica. São Paulo: Cultrix, 2013.

ROCHA E SILVA, Maurício. **Ciência e humanismo.** São Paulo: Edart São Paulo, 1969.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março, 2008, pp. 11-43.



A encenação da leveza: a homogeneidade espetacular no telejornalismo brasileiro

Rosane Baptista

Procurando percorrer os caminhos que levam os telejornais de maior audiência da TV aberta do país a exibirem alto grau de semelhança entre si, a autora trabalha sob a perspectiva da compreensão e, assim, entende o diálogo entre autores e teorias como o método mais frutífero para os estudos da comunicação. Rosane Baptista acena para o risco muito forte de reducionismo no tratamento do tema da espetacularização da notícia, e conclui dizendo que, na pesquisa, “os melhores resultados se desenharão no emprego conjunto dos saberes práticos e teóricos, compreensivamente”.

A um observador mais atento não deve passar despercebida a semelhança entre os principais jornais do horário nobre da televisão brasileira. Dos temas das reportagens às narrativas, do gestual à prosódia de repórteres e âncoras, há uma homogeneidade inquietante no ar. E o que ela revela? Indica simples falta de criatividade ou chama para o centro da cena um tempo em que a notícia perde espaço e só tem valor o espetáculo televisivo em si? A homogeneidade parece ser apenas o lado mais visível de um processo cujas raízes estão no modo de produção dos telejornais e na forma com que o telejornalismo se coloca diante dos apelos de uma cultura dominada pela imagem em seus aspectos mais espetaculares. Esta é uma das hipóteses que procuramos averiguar.

Apesar do indiscutível crescimento da mídia digital, a televisão continua sendo a principal fonte de informação da maioria dos brasileiros. Segundo a Pesquisa Brasileira de Mídia 2015, 95% dos entrevistados declaram assistir à TV, sendo 73%, diariamente (Ibope, 2015, p. 7). E 79% das pessoas ouvidas afirmam que a maior motivação diante da televisão é se “informar, saber as notícias” (idem, p. 15).

Daí a importância do estudo dos telejornais. E quando observamos as mudanças pelas quais eles estão passando, a pesquisa fica mais instigante. Mas não parece haver espaço para ilusões: o que vemos na tela da TV nos leva a acreditar que a mudança é apenas estética e não envolve aprofundamento de conteúdo, de investigação, de prestação de serviço. É mais leveza e mais espetáculo.

Em nossa dissertação de Mestrado, na tentativa de cotejar a literatura acadêmica com a prática diária dos telejornais procuramos exemplificar as questões levantadas

com o material exibido nos três principais jornais no horário nobre da televisão brasileira, Jornal Nacional, da TV Globo, Jornal da Record e SBT Brasil, durante cinco dias de uma semana cuja escolha foi aleatória, entre os dias 11 e 15 de janeiro de 2016.

É importante frisar que a opção pelos telejornais do horário nobre se dá por eles terem as maiores audiências e por esse horário não se prestar a experimentações.¹ A prática profissional desta autora mostrou que as emissoras costumam testar linguagens em horários de menor risco, como a manhã (para formatos mais informais) e o fim de noite (para os mais densos). Assim, acreditamos que, se uma nova roupagem está chegando ao horário nobre, é porque o modelo foi exaustivamente avaliado antes da aprovação final.

PONTO DE VISTA DA COMPREENSÃO

Este trabalho carrega em si a perspectiva da compreensão. Para entender um produto complexo como o telejornal, que explora imagem e áudio em enunciados polifônicos, que deve ser tanto informativo quanto atraente e que é assistido por milhões de pessoas ao mesmo tempo, é preciso pensar de maneira aberta e plural. É preciso ir além da crítica pura e simples. Recusar, por um lado, a velha ideia de manipulação da sociedade e, de outro, a ingênua e triste crença de que a TV apenas oferece ao público o que ele quer.

1 Por ser o horário mais caro da televisão, com audiência grande e fortemente disputada, as emissoras o consideram um espaço consolidado e sujeito a receber inovações apenas depois de muito estudo e pesquisa. Gomes corrobora esta afirmação ao dizer que o “JN não é, definitivamente, o local de experimentação da Rede Globo” (2009, p. 217), asserção que pode ser estendida a outros telejornais do horário.

“É em outro nível que o pensamento compreensivo opera, observando que os discursos teóricos só podem ser entendidos em suas articulações tensionais”, explica Martino (2014, p. 29). O reconhecimento da *possibilidade de validade* de outras teorias, conceitos, objetos e métodos dentro de uma área do saber é uma perspectiva do pensamento compreensivo. O jogo epistemológico de luzes e sombras é tecido a partir da observação panorâmica da complexa pluralidade das teorias que, cada uma com seus potenciais e limites, podem explicar a realidade (Martino, 2014, p. 27).

Se negamos críticas cristalizadas que veem a televisão como produtora de conteúdos sem qualidade, não podemos cair no erro de desqualificar imediatamente seus autores. Não é porque Debord (1997, p. 179) fala com habitual arrogância da “extrema ignorância” daqueles a quem chama de “gente da mídia” que deixamos de reconhecer, compreensivamente, a absoluta importância da leitura que fez da sociedade do espetáculo. Podemos enxergar qualidades e defeitos no pensamento de um autor. É o caso de Pierre Bourdieu, que afirma, por exemplo, que a “televisão não é muito propícia à expressão do pensamento” (1997, p. 39) e que não é possível pensar na velocidade exigida por ela.

Enfim, o desafio deste trabalho é percorrer caminhos que nos levem a uma visão mais ampla possível, uma visão que tem a abertura da compreensão como método.

A abertura epistemológica reside, entre outros fatores, em se pensar que outras teorias, conceitos e métodos podem ser – e são – igualmente importantes para a construção de uma imagem do mundo. E reconhecer que, diante da complexa unidade da realidade, concei-

tos podem dialogar – afinal, são recortes diferentes de um mesmo mundo (Martino, 2014, p. 29).

Esses recortes diferentes conduzem ao olhar multiperspectívico, que permite entender a transformação pela qual passa o telejornalismo brasileiro e o que ele tem de revelador da cultura contemporânea. Sem dogmas. Desta forma, nos apoiamos tanto na crítica da indústria cultural e na maneira como a sociedade do espetáculo absorveu e aprofundou vários de seus elementos, como nas observações do americano Douglas Kellner. Ao defender a abordagem multiculturalista, ele “tenta evitar a unilateralidade, a ortodoxia e o separatismo cultural, ressaltando a necessidade de adotar amplas perspectivas para entender e interpretar os fenômenos culturais” (Kellner, 2001, p. 129). Nas palavras dele:

Em termos simples, um estudo cultural multiperspectívico utiliza uma ampla gama de estratégias textuais e críticas para interpretar, criticar e desconstruir as produções culturais em exame. O conceito inspira-se no perspectivismo de Nietzsche, segundo o qual toda interpretação é necessariamente mediada pela perspectiva de quem a faz, trazendo, portanto, em seu bojo, inevitavelmente, pressupostos, valores, preconceitos e limitações (Kellner, 2001, p. 129).

A solução proposta por Nietzsche é exatamente ampliar as frentes de interpretação, pois “o emprego de várias perspectivas críticas de um modo proficiente e revelador tem mais probabilidades de possibilitar uma leitura mais consistente, mais plural, elucidativa e crítica” (idem, p. 130).

Seguindo essa linha, também nos valem de vários outros autores, cada um a seu tempo analisando um as-

pecto específico do telejornalismo ou dialogando entre si para dar forma e coerência a traços identificados aqui e ali. Machado, por exemplo, ao criticar a visão maniqueísta que considera a televisão “‘boa’ ou ‘má’ em si” (2001, p. 19), propõe um olhar voltado para o que ela exhibe, seja bom ou ruim, porque obviamente os dois lados convivem.

É essa nossa intenção: examinar a produção dos principais telejornais do país sob a ótica da compreensão, no diálogo entre teorias que nos ajudem a entender como se dá a informação num meio que já foi hegemônico e hoje enfrenta dificuldade para se manter relevante.

○ TELEJORNAL E SUA NARRATIVA

Desde os tempos mais remotos o homem se dedica a contar histórias e, por meio delas, proferir sentido ao mundo. Os mitos, nossas mais antigas histórias, fornecem as pistas necessárias, como percebemos no belo diálogo entre Campbell e Moyers:

Moyers: – Mitos são histórias de nossa busca de verdade, de sentido, de significação através dos tempos. Todos nós precisamos contar nossa história, compreender nossa história. [...] Precisamos que a vida tenha significação, precisamos tocar o eterno, compreender o misterioso.

Campbell: – Dizem que o que todos procuramos é um sentido para a vida. Não penso que seja assim. Penso que o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, de modo que nossas experiências de vida, no plano puramente físico, tenham ressonância no interior de nosso ser e de nossa realidade mais íntimos, de modo que realmente sintamos o enlevo de estar vivos. É disso que se trata,

afinal, e é o que essas pistas nos ajudam a procurar, dentro de nós mesmos (Campbell, 1990, p. 5).

Daí por que Campbell fala do “círculo básico e mágico do mito” e Eliade, outro especialista, que o mito “fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência” (1972, p. 6). Os mitos são narrativas de algo que aconteceu no passado e que contêm em si uma revelação significativa para o homem. “Uma tentativa de ordenar o caos de sentidos” no dizer de Künsch e Silva (2015, p. 18). Medina (2003, p. 47-48) assim argumenta:

Dotada da capacidade de produzir sentidos, ao narrar o mundo, a inteligência humana organiza o caos em cosmos. O que se diz da realidade constitui outra realidade, a simbólica. Sem essa produção cultural – a narrativa – o humano não se expressa, não se afirma perante a organização e as inviabilidades da vida. Mais do que talento de alguns, poder narrar é uma necessidade vital.

Narrar, portanto, nunca foi atividade exclusiva de jornalistas, embora seja definitivamente a base do seu trabalho. Com esta afirmação entra-se em terreno delicado. Muitos jornalistas recusam, até com veemência, a ideia de que contam histórias, acreditando piamente na objetividade com que relatam fatos ou produzem notícias que “espelham a realidade”.

Entre o ato de observar um acontecimento e o de reproduzi-lo existe um enorme espaço de subjetividades. É humano. Diante de um fato a ser noticiado, o jornalista busca entender (ou deveria fazê-lo) o que aconteceu, sua gênese,

as forças em ação e os desdobramentos possíveis para organizar o caos de informação numa notícia, diz-se no jargão jornalístico, “com começo, meio e fim”. Numa narrativa plena de sentidos, numa história a ser contada e entendida.

Para explicitar o caráter narrativo da notícia, podemos lembrar as observações de Motta, Costa e Lima (2004, p. 36):

[...] por maior que seja o esforço empregado ao narrar de forma objetiva e referencial, atuará sob tensão entre o conceito e a imagem, entre o logos e o *mythos*. Portanto, mesmo as notícias jornalísticas objetivas são agentes construtores de uma realidade discursiva e não mera reprodução, como um espelho da realidade na medida em que narra histórias.

A socióloga americana Gaye Tuchman acrescenta (apud Traquina, 2013, p. 18-19):

Dizer que uma notícia é uma “estória” não é de modo algum rebaixar a notícia nem acusá-la de ser fictícia. Melhor, alerta-nos para o fato de a notícia, como todos os documentos públicos, ser uma realidade construída possuidora da sua própria validade interna.

Para o jornalista que trabalha na televisão, essa história plena de sentidos tem que ser contada sob uma forte pressão: a do tempo. No telejornal, o enunciado se dá por uma sequência de vozes, muitas vezes sobrepostas, cada uma afirmando um ponto de vista ou relatando um trecho do evento em questão. Vozes, imagens, contexto, tudo precisa ser articulado, conter um sentido e ser breve.

As matérias de um telejornal são curtas, cerca de dois minutos, em média. E serão vistas pelo telespectador, em

tese, uma única vez, quando forem exibidas pela televisão, um objeto que ocupa parte de um espaço físico e concorre com todo o ambiente para prender a atenção do telespectador. Essas características exigem que a narrativa seja objetiva, mas, acima de tudo, atraente.

E aqui nos aproximamos de um limite por certo difícil de estabelecer. Toda narrativa carrega em si um apelo pela atenção do outro, e um dos mais eficientes é a emoção. Um relato puramente objetivo parece frio, distante, e por isso terá chances menores de conquistar o telespectador do que aquele que o faz *sentir* o que está sendo dito. O linguista Patrick Charaudeau é claro ao dizer que a “instância midiática acha-se, então, ‘condenada’ a procurar emocionar seu público e a mobilizar sua afetividade, a fim de desencadear o interesse e a paixão pela informação que lhe é transmitida” (2013, p. 92). Outro trecho evidencia a complexidade da questão:

Assim, o contrato de informação midiática é, em seu fundamento, marcado pela contradição: finalidade de fazer saber, que deve buscar um grau zero de espetacularização da informação para satisfazer o princípio de seriedade, ao produzir efeitos de credibilidade; finalidade de fazer sentir, que deve fazer escolhas estratégicas apropriadas à encenação da informação para satisfazer o princípio da emoção ao produzir efeitos de dramatização (Charaudeau, 2013, p. 92).

Resta ao jornalista, então, trafegar com cuidado sobre a linha delicada que aproxima o jornalismo do entretenimento sem comprometer o contrato de comunicação que exige completo apego ao fato. O problema é que vivemos sob o reinado da imagem, os tempos são de

exposição, de brilho, de espetáculo. E espetacularizar a notícia parece ser a opção das emissoras para atender às exigências do mercado.

HOMOGENEIDADE E ESPETÁCULO

A opção não é nova, mas vem sendo reforçada ao longo dos anos, e hoje o telespectador é levado a crer que ela se concretizou totalmente. Afinal, diz Debord, “o espetáculo nada mais seria que o exagero da mídia, cuja natureza, indiscutivelmente boa, visto que serve para comunicar, pode às vezes chegar a excessos” (1997, p. 171). E basta assistir a um dos telejornais para testemunharmos que “a rigorosa lógica do espetáculo comanda em toda parte as exuberantes e diversas extravagâncias da mídia” (idem, p. 171).

Durante uma feira do setor de calçados em São Paulo, Jornal da Record² e SBT Brasil³ mostraram, em 11 de janeiro de 2016, um sapato feminino que permite a troca de saltos. Em nome do inusitado, valor-notícia bastante comum, os telejornais cederam seu tempo para uma generosa propaganda gratuita. A repórter do SBT usou talvez o momento mais importante da reportagem, aquele em que aparece no vídeo para destacar algum detalhe,⁴ para demonstrar, ela mesma, como era feita a troca do salto. Evidente a inversão do papel de jornalista com o de promotor de vendas. Alguns segundos depois, a repórter voltou a surgir na tela, agora com um sapato masculino “que evita chulé”, e explicou, en-

2 Disponível em: <<http://noticias.r7.com/jornal-da-record/videos/fabricantes-de-calçados-aproveitam-alta-do-dolar-para-investir-na-exportacao-11012016>>. Acesso em: 21 jan. 2016.

3 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ENZLoxHjLL8>>. Acesso em 21 jan. 2016.

4 No jargão televisivo, esta é a “passagem” do repórter.

quanto levava o sapato ao nariz: “O perfume vem da sola da borracha. Daí de casa não dá pra sentir, mas garanto que é bem cheiroso”. Outra publicidade gratuita.

Os principais elementos identificados por Guy Debord para traçar o perfil da sociedade do espetáculo estão num único caso: a mercadoria e a lógica do capital, o predomínio da imagem e a “extravagância da mídia”. Afinal, como ele mesmo diz, “o espetáculo é a principal produção da sociedade atual” (Debord, 1997, p. 17).

Os exemplos se sucedem em qualquer dos telejornais observados. Numa das três matérias que o Jornal Nacional exibiu sobre a morte de David Bowie, um repórter apareceu no vídeo usando seis roupas diferentes.⁵ Queria ilustrar o caráter mutante da personalidade do artista e o fez teatralizando forma e conteúdo jornalísticos, com texto, pausas e hesitações pouco naturais.

Os profissionais têm se valido de recursos teatrais que artificializam a narrativa e levam à aproximação comprometida do jornalismo com o entretenimento. A espetacularização sob o viés da teatralidade vem se manifestando mais fortemente na atuação dos repórteres, mas também pode ser identificada nas edições que se valem de trilha sonora tensa e imagens cheias de efeito para marcar o compasso, ou na apresentação dos telejornais, cujas âncoras passam em instantes da expressão mais compungida ao sorriso aberto ao anunciar: “E agora, o futebol!”.

E por que os telejornais chegaram a este ponto? Os debordianos diriam que não há escapatória na sociedade do

5 Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2016/01/david-bowie-influenciou-varias-geracoes-de-brasileiros-fas-e-musicos.html>>. Acesso em: 25 jan. 2016.

espetáculo, muito menos para a mídia, classificada por Debord de a “manifestação superficial mais esmagadora” do espetáculo (1997, p. 20). Por estarem atreladas ao capital, como qualquer empresa privada, as emissoras devem dar lucro, e o lucro depende dos pontos de audiência, “Deus oculto desse universo” nas palavras de Bourdieu (1997, p. 34). Mas essa audiência pode fugir a qualquer momento, seduzida por alguma das inúmeras possibilidades digitais para se informar, e, diante disso, os executivos das emissoras parecem optar por transferir a linguagem fluida, informal e sensacional da internet para a TV.

É, ao que tudo indica, o movimento atual dos telejornais, curiosamente homogêneo. As mudanças, já vimos, não visam ao conteúdo, ao aprofundamento e análise das notícias. Em correspondência à sociedade do consumo de imagens, são basicamente estéticas. A TV Globo mudou o cenário do Jornal Nacional e pôs apresentadores e repórteres de corpo inteiro na tela. Quer a atenção dos jovens,⁶ e por isso procura se mostrar mais jovem, com repórteres que aos poucos trocam ternos por camisetas e o texto objetivo por uma linguagem próxima da publicidade. O telejornal fica mais informal, leve, gracioso até. A novidade alcançou outras emissoras.

Frases como “você já imaginou se...” ou “veja só essa notícia” são hoje comuns nos três jornais de maior audiência da TV aberta brasileira. Elas chamam o telespectador, pedem sua cumplicidade. No Jornal Nacional, que já foi o

6 Segundo a Pesquisa Brasileira de Mídia 2015, entrevistados entre 16 e 25 anos já dedicam à televisão 57 minutos diários a menos que a população mais velha. Em compensação, 65% deles acessam a internet todos os dias contra 4% dos que têm 65 anos ou mais. (Ibope, 2014, p.7).

mais formal deles, âncoras se dedicam a não mais pronunciar a última letra das palavras, de modo que agora o deputado “aprovô” a medida e os alunos têm dificuldade “pra voltá às aulas”. O verbo “estar” também foi substituído pelo “tá”, em mais uma tentativa de diminuir a distância entre o jornalista e o público.

Mas o grande personagem do telejornal é a imagem. Em seu nome repórteres se transformam em atores, andam de patins no gelo e nadam em piscinas de bolinha,⁷ entram em enchentes. Na noite de 14 de janeiro, o Jornal da Record reuniu três pequenas reportagens sobre a chuva no país e em duas delas os repórteres estavam dentro da água⁸ – espetáculo e homogeneidade numa só matéria.

Há um componente estrutural que explica parte da semelhança entre os telejornais. Bourdieu diz que o jornalismo é autorreferente, que um veículo só pauta um assunto depois que outro o fez, promovendo a “circulação circular da informação” (1997, p. 30). Lembra também do “efeito de interleitura”, resultado do processo de autorreferenciação, já que os jornalistas leem e veem o que os outros produziram, circulam nos mesmos ambientes, conhecem e entrevistam os mesmos especialistas. “Essa espécie de jogo de espelhos refletindo-se mutuamente produz um formidável efeito de barreira, de fechamento mental” (Bourdieu, 1997, p. 33).

7 Reportagem exibida no SBT Brasil do dia 15 de janeiro de 2016. Disponível em: <<http://www.sbt.com.br/jornalismo/sbtbrasil/noticias/72337/SP-Pista-de-gelo-e-piscina-com-350-mil-bolinhas-sao-opcoes-para-as-ferias.html>>. Acesso em: 25 jan. 2016.

8 Disponível em: <<http://noticias.r7.com/jornal-da-record/videos/chuva-deixa-milhares-de-desabrigados-e-coloca-cidades-em-situacao-de-emergencia-14012016>>. Acesso em: 25 jan. 2016.

Outros motivos estão mais ligados à lógica do capital, como redações enxutas que recorrem com frequência às sugestões recebidas das assessorias de imprensa capazes de entregar reportagens completas, faltando apenas o processo de filmagem. O repórter passa a ser apenas um rosto e uma voz a dar corpo a uma notícia com a qual teve pouco contato. No exemplo da feira de calçados em São Paulo, foi uma assessoria de imprensa que “vendeu” para o setor de pauta das emissoras o sapato cujos saltos podem ser trocados.

No noticiário internacional a cobertura é mais homogênea ainda. Movidas também por razões financeiras, as emissoras mantêm fora do país um reduzido número de profissionais e compram de poucas agências de notícias o material que vai ao ar. Este fato tem implicações bastante graves, já que não há controle sobre o enfoque dado pelas agências a assuntos com forte conteúdo ideológico, especialmente conflitos étnicos e políticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O aprofundamento da lógica do espetáculo na cultura contemporânea foi identificado pelo próprio Debord nos *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, de 1988: “Alastrou-se até os confins e aprofundou sua densidade no centro” (Debord, 1997, p. 168), constatou ele.

Os telejornais, lugar por excelência da imagem (e da imagem trabalhada, projetada, reproduzida infinitas vezes), são o terreno fecundo para a espetacularização. Como lembrou Debord, uma geração inteira já se formou sob a

9 No jargão profissional, o termo se refere às sugestões feitas pelas assessorias de imprensa. Carrega uma dose de ironia porque, de fato, ela está “vendendo” um material, faltando apenas a contrapartida monetária da transação.

égide do espetáculo, o que reforça sua atuação e, podemos acreditar, elimina parte das perspectivas de um possível retorno a um jornalismo mais reflexivo, mais voltado às necessidades da sociedade e menos “espetacular”.

Este trabalho levantou alguns caminhos de pesquisa que devem ser aprofundados para um estudo mais completo dos telejornais, seja no universo da narrativa como no dos modos de produção. Os melhores resultados se desenharam no emprego conjunto dos saberes práticos e teóricos, compreensivamente.

Referências

BOURDIEU, Pierre. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GOMES, Itania Maria. O infotainment e a cultura televisiva. In: João Freire Filho (Org.). **A TV em transição**: tendências de programação no Brasil e no mundo. Porto Alegre: Sulina, v. 1, p. 195-221, 2009.

IBOPE. **Pesquisa brasileira de mídia 2015**: hábitos de consumo de mídia pela população brasileira. Brasília: Secom, 2014.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia**. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

KÜNSCH, Dimas; SILVA, Cilene Victor. A palavra que cura, a narrativa e o jornalismo interpretativo. **Líbero**, v. 18, n. 36, p. 15-26, jul./dez. 2015.

MACHADO, Arlindo. **A televisão levada a sério**. São Paulo: Editora Senac, 2000.

MARTINO, Luís Mauro Sá. A compreensão como método. In: KÜNSCH, Dimas; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro; MANSI, Viviane (Orgs). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Editora Plêiade, 2014.

MEDINA, Cremilda. **A arte de tecer o presente**. Narrativa e cotidiano. São Paulo: Summus, 2003.

MOTTA, Luiz Gonzaga; COSTA, Gustavo Borges; LIMA, José Augusto. Notícia e construção de sentidos: análise da narrativa jornalística. **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, v. 28, n. 2, p. 31-51, jul./dez. 2004.



O valor da gestão de stakeholders a partir da compreensão¹

Viviane Regina Mansi

Maria Antonella Lorenzetti

O setor da comunicação organizacional tem se mostrado um solo fértil para o desenvolvimento e aplicação do pensamento e de metodologias compreensivas, na dimensão intersubjetiva do termo. Viviane Mansi e Antonella Lorenzetti discutem neste capítulo a necessidade de reconhecimento do outro como um ser distinto e único – um Tu, diria Buber – e da construção de relações dialógicas e inclusivas com as pessoas envolvidas ou impactadas pelas ações de uma organização. Desse modo, compreendem a própria organização como um Tu, um ser social com o qual se criam vínculos, e cujas ações junto às populações com que se relaciona são essenciais para a promoção de um novo senso de coletividade.

¹ Texto adaptado e ampliado a partir de uma primeira versão apresentada no 10º Abrapcorp, em São Paulo, 2016 .

A PROMOÇÃO DO COLETIVISMO

A sociedade vem mudando e, de certa forma, podemos dizer que está mais individualista. O senso de coletividade tem se perdido. A distância entre as pessoas tornou os relacionamentos cada vez mais difíceis. Essa característica atual tem impacto direto na forma como as empresas atuam, uma vez que elas podem ser entendidas como expressão do indivíduo e, claro, de toda a sociedade. Porém, para reestabelecer uma postura de avanço social é necessário repensar as formas de relacionar, visando aproximar os interesses e promover soluções conjuntas, compreensivas.

Se assistimos esse fenômeno nas últimas décadas, não podemos dizer, necessariamente, que ele perdurará. Modelos alternativos começam a despontar, não somente na academia, mas também no campo dos negócios. Bill Clinton, 42º presidente dos Estados Unidos, criou há um pouco mais de uma década a *Clinton Global Initiative* (GCI) para buscar soluções inovadoras para alguns dos maiores desafios do mundo. Diz o estadista:

Nesse novo século, todas as pessoas do mundo vencerão ou fracassarão juntas! Nossa missão é criar uma comunidade global em que as responsabilidades, os benefícios e os valores vejam compartilhados. Esse novo foco exigirá que todos nós nos concentremos no como, e em encontrar novas maneiras de agir no sentido de solucionar problemas globais que, de maneira isolada, seríamos incapazes de enfrentar (Clinton, 2013, n.p.).

Tal pensamento, colocado em prática com a força que tem um ex-presidente de uma das maiores potências econômicas do mundo, dialoga com o conceito de Morin

(2003, p. 102), para quem compreender é também “aprender e reaprender continuamente”.

Este trabalho, produzido originalmente para apresentação na 10ª edição do Abrapcorp, em São Paulo, teve, na ocasião, a proposta de relacionar a importância da gestão de *stakeholders* com o trabalho de relações públicas, e destacou o diálogo como elemento fundamental para que o trabalho seja bem-sucedido à luz dos interesses do indivíduo, da empresa e da sociedade.

Para este texto, retomamos os conceitos de gestão de *stakeholders* abordados, mas demos ênfase ao diálogo e à compreensão para a mesma finalidade: encontrar um ponto de equilíbrio para decisões que, nominadas como bem-sucedidas, puderam conciliar interesses individuais, empresariais e sociais. Pensar dessa forma requer, de saída, um pensamento coletivo, seguido de uma ação da mesma natureza, na qual aqueles que compõem a sociedade – indivíduos e organizações públicas e privadas - passem a buscar juntos as respostas necessárias para viver e conviver melhor.

Ainda cabe dizer que escolhemos olhar para a complexidade a partir das ações da iniciativa privada e seus impactos no indivíduo e na sociedade. Não se trata de uma preferência, e sim de um ponto de partida que pode ser complementado em futuros artigos.

RELACIONAMENTO: DEFINIÇÕES E PERSPECTIVAS NO SÉCULO XXI

Relacionamentos de qualidade, quando bem planejados, são capazes de gerar confiança, permitindo que as empresas interpretem cada vez melhor as necessidades sociais. Não basta, no entanto, que sejam de qualidade; as organizações precisam buscar relacionamentos duradouros para que

seus públicos confiem nelas o suficiente para permitir o processo de troca de significados, isto é, para que juntos criem resultados novos que contribuam para a sociedade em geral.

Neste contexto, o pensamento do tipo compreensivo é fundamental, pois nos permite acessar o outro, seus interesses e necessidades e, a partir desse entendimento, criar um novo grau de atenção às necessidades humanas, das organizações e dos planetas. Este artigo, desenvolvido à luz da compreensão como método, recorre ao pensamento do campo da administração e da comunicação organizacional, criando pontes para mostrar que a abordagem do tipo complexo e, especialmente, a disposição ao diálogo, pode nos levar a soluções mais criativas e interessantes para coordenar e abraçar interesses mais profundos de uma inteligência planetária, tal como defende Morin (2001).

Com base na conceituação de relação, entende-se, de acordo com França (2011, p. 254), que o relacionamento é “o ato ou efeito de relacionar-(se); capacidade em maior ou menor grau de manter relacionamentos, de conviver bem com outros, de estabelecer vínculos oficiais, permanentes ou não, com objetivos bem definidos”.

Relacionar-se é atividade essencial para manter a vida em sociedade e alcançar objetivos, principalmente quando constrói confiança entre as partes. Devido a isso, Feeney e Collins (2015) afirmam que os relacionamentos são uma ferramenta importante para o desenvolvimento. As autoras (2015, p. 116) defendem que

[...] uma importante função dos relacionamentos é dar suporte para prosperar por meio das adversidades, não somente para proteger os indivíduos do efeito negativo do estresse, mas também para ajudá-los a

emergir de uma forma que permita que cresçam, seja por causa de suas consequências ou não.

Relacionar-se com o ambiente torna-se ainda mais importante quando aplicado à atividade empresarial. As relações de uma empresa envolvem todos que sustentam as suas atividades, seja por meio de trabalho direto ou indireto, como, por exemplo, funcionários, fornecedores, acionistas, governo e até mesmo grupos específicos para determinadas ações de uma organização.

Para estabelecer relacionamentos em uma organização é necessário compreender os públicos com quem ela interage, tarefa que pode não ser nada fácil. Morin (2003) é um dos autores que enumera as dificuldades dessa compreensão: o ruído que cria mal-entendidos ou não-entendidos, polissemia envolvida naquilo que o outro fala, ignorância dos ritos, costumes e cultura do outro, a dificuldade de entendimento de outra visão de mundo e, ainda, o que o autor chama de “impossibilidade de compreensão de uma estrutura mental em relação à outra” (Morin, 2003, p. 96).

Porém, esse não é o único ponto que requer atenção. Também é preciso buscar alternativas baseadas na confiança mútua, já que o principal desafio é como relacionar-se em tempos de liquidez, como defenderia Bauman (2001).

A questão se torna mais complexa quando entendida sob outra perspectiva, como a da AccountAbility, que defende que *stakeholders* são aqueles que se consideram como tal. Ou seja, ainda que a empresa estabeleça seu mapa de *stakeholders*, priorizando com quem prefere trabalhar, pode ser surpreendida pela manifestação de outros, que sequer considerou relevantes.

Crises que surgem e são inflamadas nas redes sociais muitas vezes partem de pessoas com redes bem estabelecidas, mas sem relação direta com um ocorrido. Por esta razão, tem se tornado cada vez mais fundamental que empresas identifiquem, de forma abrangente, quem são seus *stakeholders* – independentemente de quais devem ter maior atenção – e estabeleçam canais diversos de comunicação para interagir com eles.

De acordo com o guia *The stakeholder engagement manual* (2005, p. 12, tradução nossa) “o mapa de *stakeholders* pode ser diferente de questão para questão, e novos *stakeholders* podem emergir inesperadamente”.

Os relacionamentos corporativos no século XXI não podem ser mais esquematizados. Exigem planejamento, mas, ao mesmo tempo, exigem flexibilidade. Identificar os *stakeholders* faz parte do processo, mas não é o único meio. É necessário permitir diariamente a interação, sem impor barreiras e apresentar resultados, dialogando ideias e propostas de ações que, em algum momento, gerem compromisso.

Dessa forma, podemos dizer que falar em compromisso é falar automaticamente em um grau de confiança elevado. Chughtai e Buckley (2008) reforçam essa afirmação ao defender que a confiança e o compromisso fazem parte de um círculo virtuoso, no qual um reforça o outro, isto é, são fatores proporcionais: quanto mais confiança, mais compromisso, e vice-versa. Construir confiança, portanto, é fator essencial tanto para a organização como para seus públicos se comprometerem em uma causa.

Covey, Link e Merrill (2013) nos lembram que a confiança modifica três resultados. A confiança modifica a prosperidade, isto é, o sucesso da economia atual está

relacionado à confiança; essa é uma nova moeda global. A reputação de uma empresa, a capacidade de inovar, a habilidade de colaborar com os outros e a velocidade em executar uma tarefa são só alguns exemplos de resultados que podem variar de acordo com nível de confiança estabelecido entre as partes. Segundo os autores (2013, p. 38):

Quando a confiança cresce num relacionamento, numa equipe, numa empresa ou num país, a velocidade aumenta e o custo se reduz. As pessoas são capazes de se comunicar com mais rapidez, de colaborar melhor, de inovar mais e de fazer negócios mais rapidamente e de maneira mais eficiente.

A confiança também modifica a energia, um fenômeno que tem um poder de propagação imenso principalmente em duas dimensões: compromisso e inovação. Como já mencionado, o compromisso está diretamente ligado ao nível de confiança. Já a inovação é impulsionada à medida que aumenta a criatividade das pessoas. “Quando as pessoas confiam umas nas outras, as diferenças são forças; quando não confiam, as diferenças são desagregadoras” (Covey, Link e Merrill, 2013, p. 42).

O último resultado é que a confiança modifica a alegria, ou seja, relacionamentos de alta confiança deixam marcas no estado emocional dos envolvidos, como sorrisos e dedicação, assim como relacionamentos de baixa confiança fazem o inverso.

A análise desses três resultados modificados pela criação de relacionamentos baseados na confiança revela similaridade com o que se é buscado pelas organizações nesse novo capitalismo que, segundo Covey, Link e Merrill (2013, p. 35) “se

baseia em três coisas: capital, liquidez e confiança. Embora todas as três sejam essenciais, é principalmente a falta de confiança que provocará a maior redução das outras duas”.

Sugere-se que o realinhamento das expectativas da sociedade e das organizações ocorra justamente por meio dessas modificações propostas por relacionamentos de alta confiança. Os resultados compartilhados serão consequências dessas relações, conforme embasado por Covey, Link e Merrill (2013) ao afirmarem que “a ideia é que os frutos da alta confiança (prosperidade, energia e alegria) sejam sustentáveis somente quando a organização e os ramos de atividade atuarem de maneira a beneficiar todos os grupos envolvidos, e não somente os acionistas”.

A confiança é capaz de reconectar as pessoas para que pensem juntas e desenvolvam significados diferentes. Confiar nos *stakeholders* é o primeiro passo para dialogar, dando a eles voz no processo produtivo e promovendo o engajamento para vencer os desafios do século XXI.

○ ENGAJAMENTO DE STAKEHOLDERS COMO ESTRATÉGIA ORGANIZACIONAL

Quando se fala em engajamento, a principal ideia associada ao termo é relacionar-se com alguém. Engajar não deixa de ser um relacionamento, mas é mais profundo: trata-se de motivar e empenhar pessoas a trabalhar em torno de algo comum, algo que todos acreditam.

Engajar é uma possível solução para os desafios do século XXI, pois quanto mais pessoas com visões diferentes pensarem juntas para solucionar um problema, mais ideias inovadoras irão surgir e maiores serão as chances de realizar ações que beneficiem todos os envolvidos.

O engajamento de *stakeholders* busca trazer para perto da organização os seus públicos de influência, alinhando suas ideias às causas com maior notoriedade e dando voz a todos que tem, de alguma forma, participação no processo produtivo. É uma forma para que as lideranças empresariais agreguem valor à sua marca a partir do ponto de vista do outro. De acordo com o guia *The stakeholder engagement manual* (2005, p. 10, tradução nossa), “o engajamento de *stakeholders* está emergindo rapidamente como uma ferramenta vital para desenvolver um entendimento sobre o que sustentabilidade significa para as empresas e como isso pode contribuir para a criação de valor e a viabilidade de suas operações”.

Conforme visto anteriormente, para enfrentar os desafios atuais é necessário, primeiramente, reconectar as pessoas como um todo. Por essa razão, o engajamento aparece como solução e estratégia para alcançar a sustentabilidade, visto que, segundo o manual de práticas de engajamento do Santander (2010), o engajamento é o “processo de buscar pontos de vista dos *stakeholders* para entendê-los e envolvê-los em seus interesses no processo de tomada de decisão”.

O processo surgiu justamente devido à busca das empresas por sustentabilidade ambiental, econômica e social. As organizações se viram pressionadas e precisavam ser mais transparentes e éticas com seus públicos, agindo como transformadoras sociais. Porém além de beneficiarem seus *stakeholders* as organizações perceberam que o engajamento é também uma ferramenta estratégica para os seus próprios negócios. Segundo o guia *The stakeholder engagement manual* (2005, p. 13, tradução nossa), “o engajamento pode ajudar as organizações a encontrar necessidades táticas e estratégicas por meio

da descoberta de informações e tendências que podem impactar suas atividades, melhorando a transparência e construindo confiança nos indivíduos ou grupos”.

Quando uma organização permite que seus *stakeholders* façam parte do seu processo decisório, ela está abrindo mais oportunidades para si mesma. É um ponto de partida para ouvir o outro e entender em que ponto ou medida é possível encontrar ganhos para todos os envolvidos. Ao falar com seus públicos, sejam consumidores, grupos de pressão ou funcionários, entendem melhor quais são suas necessidades e podem encontrar novos caminhos no mercado.

As organizações que aderem ao engajamento podem ser classificadas em três gerações, segundo o manual de *Práticas de engajamento com stakeholders* do grupo Santander, sendo elas: reativa, gerenciamento de riscos e reputação e inovação, conforme visto na figura abaixo.

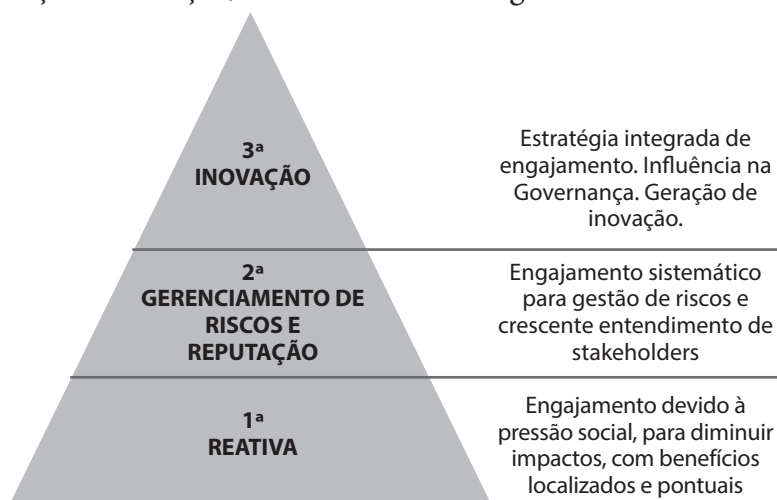


Figura 1 - As três gerações de engajamento com os stakeholders.

Fonte: Adaptado de BANCO SANTANDER (s.d.).

Aqui daremos ênfase à terceira geração, chamada Inovação, pois é o exemplo para todas as empresas que querem trabalhar com engajamento. É também o ponto estratégico desse processo, no qual engajar torna-se parte integrante do processo produtivo de uma organização. Acontece quando a organização incorpora os problemas externos como parte de sua missão. Alcançar o nível da inovação exposto nessa pirâmide significa dar voz aos seus públicos, buscar entendê-los e promover soluções com base no que eles expõem.

As organizações que aderem ao engajamento em suas estratégias entendem que para ter resultados é necessário comprometimento dos dois lados em termos de dinheiro, tempo, risco e colaboração. Um bom exemplo de engajamento, envolvimento e confiança é citado por Seidman (2013, n.p.) a respeito das chamadas Cantinas da Honestidade nas escolas da Indonésia:

As cantinas da honestidade não possuem atendentes. Os alunos simplesmente escolhem o que desejam diretamente nas prateleiras, depositam o dinheiro em uma caixa e retiram o troco exato em outra. Em teoria, a cantina da honestidade ensinará os jovens indonésios a agirem com probidade e, ao mesmo tempo, os desencorajará de se envolverem em práticas corruptivas.

O guia *The stakeholder engagement manual* (2005) ainda destaca quatro diferentes formas de interação no engajamento: comunicação unidirecional, consulta, diálogo e parcerias, como explicado a seguir (Quadro 1).

TIPO DE INTERAÇÃO	OBJETIVO
Comunicação unidirecional	Fornecer informações àqueles que querem saber ou que a empresa quer influenciar
Consulta	Coletar informações ou conselhos de <i>stakeholders</i> e levá-los em consideração para fazer planos, tomar decisões ou escolher direções
Diálogo	Explorar diferentes perspectivas, necessidades e alternativas em busca da compreensão mútua, confiança e cooperação
Parcerias	Promover sinergia entre competências e recursos para transformar objetivos em ação

Quadro 1 - Tipos de interação no engajamento de stakeholders.

Escolher uma forma de interação para engajar não é uma questão técnica. De acordo com o guia *The stakeholder engagement manual* (2005), trata-se de entender quem são os públicos, os riscos e as oportunidades e analisá-los com base nas aspirações da empresa. Porém, quando se fala em organizações como transformadoras sociais, usar somente a comunicação unidirecional ou a consulta não é suficiente.

Reconectar a sociedade e a atividade empresarial depende do nível de interação que há entre elas, da confiança existente e do compromisso em trabalhar juntas, por isso é necessária uma abordagem que permita que os dois lados exponham suas opiniões e criem coisas novas juntos.

Independentemente do nível em que a empresa se encontra, o processo de engajamento, segundo a norma AA1000 (2008), sempre será baseado em três princípios:

- Princípio da inclusão: associado à participação estratégica do público de interesse na busca de respostas aos desafios enfrentados pela sociedade.
- Princípio da materialidade: escolha dos assuntos de maior importância para a organização e seus pú-

blicos. Os temas materiais são os que podem gerar maiores mudanças tanto para a empresa como para os *stakeholders*.

- Princípio da responsabilidade: resposta da liderança da empresa aos temas materiais por meio de estratégias voltadas para ações, atividades e comunicação com os *stakeholders*.

A inclusão é a base do engajamento, pois dá voz ao *stakeholder*. Não menos importante, a materialidade de um tema é uma das questões-chave no processo. A partir dessa identificação é possível entender quais as questões de maior urgência, selecionar os públicos e o tipo de interação necessária para desenvolver uma solução. A definição da materialidade permite que a empresa se organize para engajar os públicos certos na hora certa. Por último, a responsabilidade é o fator que vai determinar se todo o esforço valeu a pena, visto que é o ponto em que as organizações devem proporcionar respostas ao que foi discutido.

Entendemos que compreender como dialogar e criar novos significados para as questões materiais permite que as organizações encontrem soluções “fora da caixa” para os problemas da sociedade por meio da sua própria operação. Dessa forma, aprofundar o diálogo e atuar com responsabilidade significa criar maior confiança e, consequentemente, maior comprometimento entre as partes.

CONFIANÇA, DIÁLOGO E COMPROMETIMENTO: UM MODELO PARA O SUCESSO

Engajar nada mais é do que comprometer. É encontrar um motivo comum para trabalhar junto. E essa

ainda é a maior dificuldade do relacionamento entre organizações e sociedade. Como criar um vínculo que permita que duas partes, vistas pelo senso comum como opostas, trabalhem juntas?

O primeiro passo deve vir da postura empresarial, isto é, a cultura organizacional precisa abranger aspectos que estimulem o trabalho conjunto. Trabalhar junto significa ter uma finalidade em comum e para isso é necessário ser transparente quanto aos objetivos da organização. Ao deixar claro o que uma empresa quer com determinado relacionamento, ação ou serviço, as pessoas se identificam e aderem à causa. Como dito por Sinek (2009, n.p.), elas criam um tipo de identificação com o propósito e por isso passam a participar ativamente da vida da organização:

Uma necessidade humana básica, a necessidade de pertencer, não é racional, mas é uma constante que existe em todas as pessoas e culturas. É um sentimento que nós ganhamos quando aqueles ao nosso redor compartilham dos mesmos valores e crenças. Quando nós sentimos que pertencemos, nós nos sentimos conectados e seguros. Como humanos nós criamos um sentimento e ficamos presos a ele. Não importa onde nós vamos, nós confiamos naqueles que compartilham dos mesmos valores e crenças que nós.

Quando uma organização é capaz de criar esse tipo de identificação com seus públicos, ela já foi capaz de alcançar um primeiro nível de engajamento. Mas isso não é o suficiente para uma empresa em busca de resultados compartilhados. O sentimento de pertencer não é somente sobre propósitos comuns, mas também sobre fazer parte do processo de como alcançá-los.

Para reduzir esse espaço e tornar a organização mais próxima de seus públicos, sugere-se o uso do diálogo como meio para promover o engajamento. Dialogar é um processo que permite a troca de significados. É um falar e um ouvir, juntos.

Quando uma organização torna o diálogo parte da sua estratégia, ela está dando um voto de confiança para ouvir seus públicos e, ao mesmo tempo, aumentando essa confiança a cada encontro. Cada vez que a empresa dialoga com seus *stakeholders* ela aumenta o sentimento de pertencer, pois passa a ouvir mais suas opiniões, além de compreender novos pontos de vista que antes talvez não fossem analisados. “Deixar claros os lugares de fala, isto é, de onde se fala e se pensa, pode representar uma abertura para sublinhar algo óbvio que, como toda obviedade, quando examinada, revela-se uma trama de potencialidades”, diria Martino (2014, p. 17).

Entende-se que há um processo sequencial entre confiar, dialogar e comprometer e o diálogo aparece como uma ponte que conecta os resultados de um trabalho de alta confiança. Segundo Nixon (2012, n.p.) quando esse *gap* é suprido, é possível alcançar diversos resultados, como sustentabilidade, inovação e sucesso, fatores essenciais para uma organização se estabelecer no mercado atual. O diálogo torna-se uma peça chave para as empresas crescerem e se desenvolverem nesse novo modelo capitalista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sucesso das organizações também está relacionado a sua capacidade de implementar soluções que sejam adequadas não só do seu ponto de vista, mas de todos os envolvidos.

O uso do diálogo para conectar a organização aos seus públicos é também a principal ponte para encontrar o engajamento buscado para desenvolver resultados que beneficiem a todos. Covey, Link e Merrill (2013) apontam que a confiança é o principal fator que desenvolve comprometimento, enquanto Bohm (2005) e Nixon (2012) afirmam que o diálogo é uma fonte rica para estabelecer confiança. Assim, compreende-se que quanto mais uma empresa dialogar, mais confiança ela irá construir e, por fim, mais engajados os seus públicos estarão.

Um dos principais pontos de atenção para o engajamento de *stakeholders* é que ele deve produzir resultados, caso contrário, não terá efeito, pois não há motivação para que os públicos continuem se manifestando, incluindo, nesse contexto a disposição à compra de produtos e serviços. Com base nisso, entende-se que todo esse processo é um ciclo na vida das organizações: elas apresentam o seu propósito, abrem espaço para o diálogo e promovem resultados que beneficiem tanto a sociedade como a ela própria, motivando os públicos a seguir juntos, em torno de um objetivo em que se vê algum tipo de ganho para todos os lados.

A fórmula é simples, mas as empresas talvez não estejam ainda muito preparadas, em sua maioria, para lidar com as variáveis. Mas, como é sempre bom enxergar o copo meio cheio, empresas reais, de todos os tamanhos, já demonstraram ser um caminho plenamente possível.

As variáveis e novas habilidades que nos custam atenção são do campo do afeto – de nos sentirmos afetados pelas consequências que nos cercam e do legado que queremos deixar. Assunto dos mais caros para debatermos em grupos cada vez maiores... planetários, talvez, pois diz respeito a todos nós.

Referências

ACCOUNTABILITY. **AA1000**: accountability principles standard. Lisboa: Sustentare, 2008.

ACCOUNTABILITY. **The stakeholder engagement manual**: volume 1 the guide to practitioners perspectives on stakeholder engagement. Ontario, 2005.

BANCO SANTANDER. **Prática de engajamento com stakeholders**. [s.l.:s.d.]. Disponível em: <<http://ptdocz.com/doc/271602/pr%C3%A1tica-de-engajamento-com-stakeholders>>. Acesso em: 10 nov. 2016

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

BOHM, David. **Comunicação e redes de convivência**. São Paulo: Palas Athena, 2005.

CLINTON, Bill. Prefácio. In: SEIDMAN, Dov. **HOW (Como)**: por que o COMO fazer algo significa tudo. São Paulo: DVS Editora, 2013.

COVEY, Stephen; LINK, Greg; MERRILL, Rebecca. **A confiança inteligente**: criando prosperidade, energia e alegria num mundo carente de confiança. Rio de Janeiro: Leya, 2013.

CHUGHTAI, Amir; BUCKLEY, Finian. Work engagement and its relationship with state and trait trust: a conceptual analysis. **Journal of Behavioural and Applied Management**, v. 10, n. 1, p. 47-71, 2008.

FEENEY, Brooke; COLLING, Nancy. A new look at social support: a theoretical perspective on thriving through relation-

ships. **Personality and Social Psychology Review**, v. 19, n. 2, p. 113-147, 2015.

FRANÇA, Fabio. **Públicos**: como identificá-los em nova visão estratégica. São Caetano do Sul/SP: Yendis, 2008.

GRUNIG, James; FERRARI, Maria Aparecida; FRANÇA, Fábio. **Relações públicas**: teoria, contexto e relacionamentos. 2. ed. São Caetano do Sul/SP: Difusão Editora, 2011.

INMETRO. **ISO 26000**: diretrizes em responsabilidade social. Disponível em: <http://www.inmetro.gov.br/qualidade/responsabilidade_social/pontos-iso.asp>. Acesso em: 14 mar. 2015.

MARTINO, Luís Mauro Sá. A compreensão como método. KUNSCH, Dimas; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014, p. 17-37.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 8. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: Unesco, 2003.

NIXON, Peter. **Dialogue Gap**: why communication isn't enough and what we can do about it, fast. Singapore: John Wiley & Sons Singapore, 2012.

SEIDMAN, Dov. **HOW (Como)**: por que o COMO fazer algo significa tudo. São Paulo: DVS Editora, 2013.

SINEK, Simon. **How great leaders inspire action**. Ted Talks: online, set. 2009. Disponível em: < https://www.ted.com/talks/simon_sinek_how_great_leaders_inspire_action?language=pt-br>. Acesso em: 20 mar. 2015.

SINEK, Simon. **Start with why**. Nova Iorque: Penguin Group, 2009.

AUTORES E ORGANIZADORES DESTE VOLUME

Anna Paula Moraes da Silva

Licenciada Plena em Português, Inglês e Literaturas pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia, onde desenvolveu o trabalho de conclusão de curso intitulado “A prática da leitura como instrumento de transformação da educação”. E-mail: anna.paula.ms@hotmail.com.

Carolina Chamizo Henrique Babo

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “Era uma vez... Outra vez: a retomada e a reinvenção dos contos de fada pelo mundo (des)encantado da mídia”. Especialista em Teorias e Práticas da Comunicação pela mesma instituição e graduada em Jornalismo pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Autora do livro *Era uma vez... outra vez: a reinvenção dos contos de fada*. Integrante do projeto “A compreensão como método”. E-mail: chamizobabocarol@gmail.com

Cynthia Sganzerla Provedel

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “O medo organizacional: a comunicação interna e o diálogo nas organizações”. Especialista em Ges-

tão de Comunicação Organizacional e de Relações Públicas pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo e graduada em Comunicação Social pela Escola Superior de Propaganda e Marketing. Participa do projeto “A compreensão como método” com a pesquisa “Diálogo, compreensão e empatia entre colaborador e gestor imediato nas organizações”. E-mail: cyprovedel@hotmail.com

Dimas A. Künsch

Lidera o grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão e coordena o projeto de pesquisa “A compreensão como método”. Autor de *Maus pensamentos: os mistérios do mundo e a reportagem jornalística* e organizador de diversos livros, três deles debruçados sobre a epistemologia da compreensão. Coordena o Programa de Pós-Graduação em Comunicação – Mestrado em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. E-mail: dimaskunsch@casperlibero.edu.br

Everton de Brito Dias

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “Artes marciais, mídia e espetáculo: um estudo compreensivo das artes marciais mistas”. Graduado em Ciência da Computação pela Universidade Federal de Minas Gerais e especialista em Estudos Culturais pela University of British Columbia, Vancouver/BC, Canadá. Integrante do projeto “A compreensão como método”. E-mail: everton.dias@gmail.com

Gabriel Lage Neto

Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Comunicação

pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “Mídia e narrativas míticas brasileiras: o caso do programa Catalendadas da TV Cultura do Pará”. Professor da Faculdade Integrada Brasil Amazônia. Autor do livro *Mito e comunicação: a importância da mitologia e sua presença na mídia*. Participa do projeto “A compreensão como método” com a pesquisa “Comunicação e educação”. E-mail: gabriellage@gmail.com

José Antonio Leite

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “Um jornal de narrativas: o Jornal da Tarde das grandes reportagens”. Jornalista profissional há 33 anos, formado na mesma instituição, trabalhou durante 15 anos no *Jornal da Tarde* como editor, redator e repórter nas editorias de Internacional, Cultura e Cidades. Atuou ainda na Editora Abril, *Diário Popular*, *Folha da Tarde*, *DCI/Shopping News*, TV Record e *Diário do Grande ABC*. Integra o projeto de pesquisa “A compreensão como método”. E-mail: jose.aleite@yahoo.com.br

Júlio César Degl’Iesposti

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “A grande-reportagem na televisão brasileira: um estudo do Globo Rural”. É especialista em Comunicação Social pela Universidade de Santos (Unisantos) e graduado em Jornalismo pela mesma instituição. Trabalhou em diversos órgãos de imprensa, como *O Estado de S. Paulo*, *Revista Afinal* e *A Tribuna de Santos*. Participa do projeto “A compreensão como método”. E-mail: julioiesposti@gmail.com

Luciana Pelaes Rossetto

Doutoranda em Integração da América Latina pela Universidade de São Paulo e mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “A imprensa e os conflitos entre camponeses e brasileiros”. Participa do projeto “A compreensão como método” com a pesquisa “Cobertura do Paraguai pela imprensa brasileira”. E-mail: lurossetto@gmail.com.

Maria Antonella Lorenzetti

Relações públicas e mestranda no Programa de Gestão da Mídia e da Comunicação na Macromedia University of Applied Sciences. Integrante do projeto “A compreensão como método”, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. E-mail: mariantonella@mac.com

Mateus Yuri Passos

Pesquisador de pós-doutorado na Faculdade Cásper Líbero. Membro do projeto “A compreensão como método” e do grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão com o projeto “Perfil e memória: narrativas da compreensão em Joseph Mitchell”. Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Foi professor nos cursos de Comunicação Social na Universidade Estadual Paulista e nas Faculdades Integradas de Jaú. E-mail: mateus.passos@gmail.com

Mayra Domingues Idoeta

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “A série estadunidense House of Cards:

narrativa ficcional, mito e compreensão”. Graduada em Rádio e TV pela Faculdade de Comunicação e Marketing da Fundação Armando Álvares Penteado, a Faap. Integrante do projeto “A compreensão como método”, do grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão da Faculdade Cásper Líbero. E-mail: ma88brtv@gmail.com

Paulo Emílio de Paiva Bonillo Fernandes

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “O discurso mítico de narrativas contemporâneas: uma leitura do filme ‘2001: uma odisseia no espaço’”. Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Publicidade e Propaganda pela mesma instituição. Integrante do projeto “A compreensão como método”. E-mail: pauloemiliofernandes@outlook.com

Pedro Debs Brito

Professor na Universidade Nove de Julho, atua no mercado publicitário como coordenador de mídia em Business Intelligence na Unilever Brasil desde 2011. É mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “Comunicação e compreensão: uma contribuição para os estudos da compreensão como método”. Graduado pela mesma instituição em Publicidade e Propaganda. Integrante do projeto “A compreensão como método”. E-mail: pedro.debs@gmail.com

Rosane Baptista

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “A encenação da leveza: a homogeneidade espetacular do telejornalismo brasileiro”. Integrante

do projeto de pesquisa “A compreensão como método”. Jornalista, exerceu várias funções em emissoras como TV Cultura, TV Globo e Globo News. E-mail: rosane.baptista@outlook.com

Viviane Regina Mansi

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero com a dissertação “Comunicação, diálogo e compreensão: narrativas de liderança”. Autora do livro *Comunicação, diálogo e compreensão nas organizações* e organizadora de três outros volumes voltados à interface entre compreensão e comunicação organizacional. Integrante do GENN – Grupo de Estudos de Novas Narrativas (USP) e do projeto “A compreensão como método”, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. E-mail: viviane.mansi@gmail.com



Dando sequência a nosso empenho de amadurecer e expandir o escopo de uma epistemologia compreensiva, especialmente no campo das ciências da Comunicação, em **Comunicação e estudo e práticas de compreensão** reunimos artigos e ensaios com resultados e reflexões de pesquisas que integram o projeto “A compreensão como método”, abarcando tópicos como mitos e contos de fada, construção de identidade, pedagogia e comunicação organizacional.



**FACULDADE
CÁSPER LÍBERO**

UNI
EDITORA