

2

Revisão de Literatura

2.1

Identidades em construção: O que é/ faz um orientador?

No importa em que bando que hayan puesto los acontecimientos, lo que importa es que comprendas que tú no has elegido ningún bando.
(Princípios de Ação Válida, Cobos, 1993).

Antes de começar a apresentar o arcabouço teórico que inspira minhas discussões identitárias, me parece interessante oferecer uma breve descrição do que é um orientador, que seguramente será ampliada nos Capítulos 3 e 4 desta dissertação. Busco neste momento um primeiro conceito oficial, por assim dizer, ou uma descrição da função segundo os manuais internos do grupo, bem como do núcleo no qual se localiza.

Um orientador, segundo o material interno “Teoria da Organização” (1969) tem a função de divulgar o Movimento Humanista, chamar pessoas para integrarem as equipes, construir âmbitos de qualificação (reuniões diversas, encontros, eventos e atividades), organizar o calendário da equipe e convidar dois membros desta equipe a serem **setores apoio** e **administrativo** da mesma, segundo suas virtudes. O setor apoio passa, então, a ser o responsável pela qualificação pessoal (ferramentas de autoconhecimento) dos membros da equipe e o setor administrativo passa a ser responsável pela circulação de informação e a infra-estrutura da equipe (tecnologia, materiais, autofinanciamento). Juntos o orientador, o setor apoio e o setor administrativo formam o **núcleo** de uma equipe e decidem as estratégias para o crescimento da mesma.

O orientador sempre orienta quem ele convida e é qualificado para realizar sua função por seu orientador (quem o convidou). Da mesma maneira, seus setores são qualificados em suas funções com os setores do orientador acima. Formam-se assim redes de orientação, apoio e administrativa. Tais funções são exercidas por pessoas da **estrutura** do Movimento Humanista, ou seja, pessoas que assumem os compromissos de divulgar o Movimento, estarem presentes em uma reunião semanal e contribuírem

semestralmente com o financiamento das atividades propostas. Pessoas que simpatizam com o Movimento, mas não assumem nenhum desses compromissos, são chamadas **aderentes**.

A epígrafe deste capítulo refere-se a um dos princípios de ação válida reconhecidos como inspirações para a conduta dos humanistas. Para os filósofos do Novo Humanismo (Cobos, 1993, 1994, 1999; Ergas, 2004, 2006; Figueroa, 2006; Amman; 1983; Valinsky, 1994; Pulledda, 1997) nos quais baseamos nossas atividades, o sistema capitalista está baseado na falsa concepção de que dar é mais do que receber (Cobos, 2004). No entanto, tal visão não é exclusiva do capitalismo e sim parte das crenças de muitas civilizações ao longo da história da humanidade (Ortega y Gasset, 1978; Toynbee, 1987; Ergas, 2006). O que denominamos **sistema** pode ser entendido como uma forma mental, uma atitude perante o mundo, que é destrutiva, baseada na violência interna. Tal violência é propagada pela falta de fé na transcendência e influência de nossas ações, i. e., nossa dificuldade em ver a nós mesmos como construtores da realidade em que vivemos. (Cobos, 2004).

No princípio que serve de epígrafe para este capítulo, segundo o Manual do Orientador (2006), busca-se explicitar que uma das formas que o sistema tem de expressar-se no cotidiano é a crença de que devemos observar as diferenças entre as pessoas ao invés do que têm em comum. Essa tendência à diferenciação tem como lado positivo um olhar voltado para a diversidade. No entanto, quando somos capazes de observar somente o que nos difere dos demais, podemos impossibilitar o trabalho em equipe para a humanização das relações, a humanização do espaço em que vivemos. Assim, criam-se os “bandos” previamente mencionados, grupos destacados entre si, dos quais as pessoas afirmam/sentem pertencer e que, no entanto, segundo este princípio, não partem de uma escolha individual. Assim, muitas vezes, as pessoas estariam em situação de interagirem com grupos de amigos, colegas de trabalho ou estudo, vizinhos, por questões circunstanciais.

Mesmo em instâncias que envolvem um determinado nível de escolha (como participar de um grupo de pesquisadores no Mestrado, participar de um grupo de poetas, integrar uma banda de *rock*) as condições de sua formação, seus gostos pessoais desenvolvidos ao longo dos anos, influências de sua família que a levaram a

tal escolha e não outras, muitas vezes não estão claras para quem opta. É um princípio que fala sobre a necessidade de autoconhecimento, de saber de onde se vem e porque se escolhe o que se escolhe. Também explicita a necessidade de buscar as coisas em comum com “bandos” dos quais não se pertence, pois, em outras circunstâncias, com outra história de vida e outros tipos de acesso a educação, poderíamos também ter optado por eles.

Em Março de 2006, na reunião de avaliação e planejamento que deu origem a nosso questionamento, tal reflexão surgiu como a necessidade de observar as virtudes de cada uma das pessoas que convidamos a ingressarem em nossas equipes. Para nós, o parâmetro de virtude é pessoal, ou seja, depende do que cada observador encara como positivo. O objetivo passa a ser observar o que temos em comum com as pessoas que ingressam em nossas equipes, partindo deste olhar positivo e buscar não desautorizar a entrada de pessoas com quem, superficialmente, não nos identificamos, mas que se identificam com a proposta de humanização da Terra.

Neste ponto, vale considerar o que Duszak (2002:2) denomina de “*the impossibility of non-othering*”, i.e., a certeza de que geraremos alteridade em nosso discurso, explicitando nossa identidade socialmente construída e criando os posicionamentos “nós e os outros”. É desta noção que surge o interesse crítico em observar o discurso de pessoas que se propõem a serem incluídas e analisar como tais pessoas constroem a alteridade. Para tanto, apoio-me em Kumaravadivelu (1999: 460) em sua revisão do trabalho de Foucault, ao dizer apresentar uma noção de discurso em que este:

Designa o todo o território conceitual no qual o conhecimento é produzido e reproduzido. Inclui não somente o que é realmente pensado e articulado, mas também determina o que pode ser dito e ouvido e o que deve ser silenciado, o que é aceitável e o que é visto como tabu. Discurso, nesse sentido, é um campo ou domínio completo em que a linguagem é usada de formas particulares. Este campo ou domínio é produzido dentro e através das práticas sociais, instituições e ações.

O autor caracteriza, assim, a linguagem como apenas uma das partes da “multidão de organismos que constituem o discurso” e apresenta a noção de trabalho com o discurso como a análise de “formações discursivas que são essencialmente políticas como característica e ideológicas em conteúdo”. Revisando as noções de

Foucault, o autor descreve tais formações como controladas por “campos discursivos de poder/conhecimento”, poder este que é expresso em termos de “regimes de verdade” em cada construção discursiva de cada indivíduo, o que tornaria difícil para os indivíduos pensarem fora das formações discursivas em que estão incluídos. (ibid, 1999). Ao buscar a análise de um “regime de verdade” no qual estou incluída, assumo a posição de alguém que reconhece a importância do distanciamento em relação às manifestações de poder em nosso fazer discursivo cotidiano e busca maneiras de mediar a relação entre tal “regime de verdade” e minha crença pessoal na forma a partir da qual o grupo constitui-se. Estabelecemos, em nossa reunião, que os principais impedimentos que identificamos ao iniciar a busca pelo entendimento de nossa função estão relacionados a: como nos vemos? como somos vistos? como queremos (e não queremos) ser vistos? como nossa auto-imagem e nossa imagem dos demais pode facilitar ou dificultar o cotidiano de nossa função como orientadores? Em tais questionamentos, notei a existência de uma preocupação, por parte do grupo, com sua identidade perante não-participantes e passei a buscar uma maneira de investigar nossa formação discursiva assumindo a impossibilidade de distanciar-me dela. Assumo tal posicionamento como algo positivo, considerando que, somente ao estar ciente de minhas limitações como pesquisadora-ativista e ao submergir em concepções trazidas pelos próprios participantes do grupo, eu poderia mediar a construção de um conhecimento verdadeiramente útil a possíveis propostas de mudança geradas pela pesquisa. Passei a compreender o papel do pesquisador-ativista como o de quem media a relação entre tais conceitos críticos da análise do discurso e a realidade discursiva dos membros de um grupo inserido em seu próprio regime de verdade.

Parece existir, em nosso discurso, uma dimensão de desenvolvimento pessoal intrínseca a formação de um orientador e explicitada nos questionamentos derivados de nossa pesquisa. Como exemplos de tal dimensão pessoal, extraídos de meu diário de campo e referindo-me a falas do grupo, encontro que um orientador é alguém que “se torna referência”; “orienta e forma um a um e não a massas”; “cria vínculo com cada um de seus orientados”; “tem uma estratégia diferente com cada um de seus orientados para que estes avancem, na medida em que queiram” e, finalmente, “está

preocupado com o crescimento interno e a abertura do futuro de cada um de seus orientados no projeto, que o projeto tenha sentido para cada um deles”. Tais dimensões da função aparecem também em trechos dos dados que analiso nesta dissertação. Esta atribuição de virtudes pessoais e atitudinais está em acordo com a definição de que queremos uma revolução não-violenta na qual se transforme o social e o pessoal em simultâneo (Cobos, 2004).

Podemos dizer que tais descrições fazem parte do “sistema de *expertise*” (Linde, 1993:163) de nosso grupo, i.e., “crenças e relações entre crenças mantidas, compreendidas e propriamente utilizadas por especialistas em um domínio particular”. Descrições semelhantes às discutidas por mim e pelos membros de minha equipe podem ser encontradas no trabalho de Tolcachier (2002), no qual o autor, membro do Movimento Humanista, realiza uma compilação de tudo o que aprendeu como orientador de um conselho do Movimento em Córdoba, Argentina. Ao descrever a **função estrutural** - outro modo utilizado internamente para referir-nos aos orientadores - comenta que: “O estrutural é, aos olhos da própria estrutura, a corporificação próxima de nossa mensagem, pela poderosa influência do contato em primeira pessoa e a crescente referência através da tarefa conjunta. É, nesse sentido, referência perceptual” (ibid:82). Assim, no sistema de *expertise* humanista, no que concerne orientadores em formação como eu e os participantes de minha equipe, a questão de tornar-nos referência através do que realizamos no mundo e do vínculo com cada uma das pessoas que orientamos ou viremos a orientar é um tema importante em nossa construção identitária.

Os conceitos relacionados à identidade parecem sempre atuar em uma zona do conhecimento em que o pessoal, o social e o coletivo se encontram, dificultando qualquer posicionamento por demais categórico em termos de localização identitária. Na literatura relativa aos estudos identitários, encontrei referências a “identidades fragmentadas” (Moita Lopes, 2002) e a uma pós-modernidade que favorece o oposto daquilo que o grupo se propõe a fazer. Haesbaert (2005) menciona uma geografia da “desterritorialização”, sem referenciais espaço-temporais, gerando identidades “múltiplas” e “híbridas”. Bauman (2004:50-51) considera uma “crescente descrença na possibilidade de unidade” que perpassa a sociedade pós-moderna em que vivemos,

“de modo que o único intercâmbio vislumbrado é o de mísseis, não palavras.” Não só em situações de estruturação política estatal, mas “também no nível popular, no domínio da política de vida, o palco para a ação é um recipiente cheio de amigos e inimigos potenciais, no qual se espera que coalizões flutuantes e inimizadas á deriva se aglutinem por algum tempo, apenas para se dissolverem outra vez e abrirem espaço para outras e diferentes condensações”(ibid: 51). É neste contexto que se delimita a identidade do “homem sem vínculos”, a qual o autor se refere ao longo de seu trabalho.

Melman e Lebrun (2004:13-16) em suas entrevistas sobre a “nova economia psíquica” do início do século XX, já se referiam a um “homem fabricado” em lugar do “*homo faber*”, um “homem sem gravidade” que se baseia inteiramente na exibição do gozo, atribuída a um progresso considerável no qual efetivamente “o céu está vazio, tanto de Deus quanto de ideologias, de promessas, de referências, de prescrições, e que os indivíduos têm que se determinar por eles mesmos, singular e coletivamente”(ibid: 16). O homem fabricado, ao invés do fabricante, desconhece o âmbito do impossível e busca determinar-se, segundo o autor, não no direito à felicidade, mas no direito ao prazer.

Estabelecendo uma primeira aproximação com o que seria o **nós/outros** no sistema de expertise humanista, os **outros** poderiam ser vistos como o **homem fabricado**, o **homem sem vínculos**, as **identidades fragmentadas**, **desterritorializadas**, **múltiplas e híbridas** que parecem levar à concepção de Sennet (*in* Oliveira e Bastos, 2002:40-41):

o tempo no novo capitalismo nem sempre nos permite manter ou salvar traços pessoais a que damos valor em nós mesmos, e pelos quais buscamos que outros nos valorizem. A flexibilidade e o curto prazo que caracterizam a sociedade moderna não oferecem muita coisa, econômica ou socialmente, para o estabelecimento em nós de valores duradouros, para a possibilidade de sermos autores de nossas vidas. A aceitação da mudança como algo normal dificulta ações de longo prazo, aplicações atemporais de princípios éticos, divorciando vontade de comportamento. (...) o curto prazo vem ameaçando a capacidade das pessoas de transformar seus caracteres em narrativas sustentáveis.

Em nosso sistema de *expertise*, **nós**, humanistas, seríamos aqueles que se propõem a praticar a coerência do “pensar, sentir e atuar em uma mesma direção”

(Cobos, 2004:38); a vencer a barreira da alteridade obrigatória. **Eles** são os que não compreendem a vida além da fragmentação, são as pessoas inseridas no sistema. O sistema – que hoje se expressa no capitalismo – vive dentro de cada uma das pessoas, se apropria de sua subjetividade a partir da manutenção de uma violência interna da qual a violência econômica, psicológica, moral, religiosa são externalizações (Ergas, 2004).

No entanto, esta identidade de pertencente ao sistema também se aplica a nós, formados neste contexto, tanto que nossos maiores impedimentos à configuração de uma identidade como orientador (a) estão relacionados ao curto prazo, à dificuldade em estabelecer valores permanentes e referir-se a uma ética atemporal, que ecoam ao longo de nossas avaliações e são mencionados por Sennet. Assim, a construção da ponte entre “nós” – os que cremos na unidade e no trabalho em equipe e “eles” – os que crêm na fragmentação e na fugacidade identitária passa por resignificar nossa localização no mundo como referências desta nova crença. Passa também por resignificar-nos como crentes em uma nova opção não-violenta, na qual é possível convergir na diversidade e que é tão somente um ideal, que guia nossa prática.

2.2

Identidades e Comunidades

Wenger (1998:41) comenta que “entendimento na prática é a arte de escolher o que saber e o que ignorar de maneira a prosseguir com nossas vidas”. Considerando como critério para nosso entendimento identitário, sua utilidade prática nas ações da equipe de participantes, escolhi colocar o foco na observação de como, em nosso discurso se constituem identidades pessoais, sociais e coletivas. A tensão entre o que cremos ser e o que almejamos nos tornar, é de extremo interesse para a compreensão do que é/faz um orientador no Movimento Humanista. Imbricada como está na história de vida e na paisagem de formação de cada um dos participantes desta pesquisa, a função só pode ser esclarecida caso a caso. Começa a surgir, então, a necessidade de construir uma ferramenta analítica que possibilite compreender como

cada um de nós vê a identidade de nossa equipe, de nossa comunidade e, ao mesmo tempo, sua inserção nessa comunidade.

Buscando aprofundar o conceito de identidade em uma equipe, encontro o conceito de Wenger que, no trabalho anteriormente citado, define “comunidades de prática” (1998:72-73) a partir de três dimensões: “engajamento mútuo”, “empreendimento conjunto” e “repertório compartilhado”. O autor refere-se a questão identitária diretamente e estabelece caracterizações para uma “identidade na prática” (1998:149), i. e., vista a partir da perspectiva de uma determinada “comunidade de prática”. Menciona assim a identidade como “experiência negociada”, como “*group membership*”, como “trajetória de aprendizado”; como “*nexus of multimembership*” ou “a forma como reconciliamos várias formas de ser membro em uma identidade” e uma “relação entre o local e o global” ou negociação de “meios locais de pertencermos a constelações mais amplas e de manifestarmos estilos e discursos mais amplos”.

Tais caracterizações, aplicadas aos relatos e experiências dos participantes, poderiam iluminar e aprofundar o entendimento de como nossa comunidade de prática, baseando-se em um sistema de expertise compartilhado, se expressa discursivamente e de como o sentido coletivo de nossa ação se co-constrói no discurso. No entanto, nosso questionamento está ancorado nas dificuldades que temos em assumir tal identidade de orientador (a). Muitas das dificuldades mencionadas estão relacionadas a: a) o que os outros pensam de mim e como me vêem e b) como eu quero (e como não quero) que os outros me vejam, ou seja, na manutenção de uma identidade pessoal e social, por mais que valorizemos o âmbito coletivo.

David Snow (2001:1-3) identifica conceitualmente a identidade pessoal, a social e a coletiva, esclarecendo, no entanto que os limites entre uma e outra são meramente analíticos. Segundo ele, as identidades sociais são “atribuídas ou imputadas a outros em uma tentativa de situá-los no espaço social” e as identidades pessoais são “os atributos e significados atribuídos a si mesmo pelo ator”.

Quanto à identidade coletiva (ibid: 3), o autor propõe ao menos cinco fatores aparentemente observáveis no que ele indica como coletivo: a) “podem ou não estar inseridas em identidades sociais existentes”, como no caso de “identidades coletivas

que emergem no curso de eventos dinâmicos de protesto social”; b) “senso de nós’ compartilhado que está animando e mobilizando cognitivamente, emocionalmente e às vezes até moralmente.”O que gera um senso de “agentividade coletiva”; c)” outras identidades sociais ficam subjugadas em relevância e saliência”; d) os constituintes de tal identidade vêem seu engajamento no âmbito coletivo como uma “parte muito saliente de sua identidade pessoal e senso de si mesmo” e e) a atribuição ou aval de uma identidade coletiva tende a ser mais fluida e transitória que a das identidades sociais e pessoais.

Assim, abre-se caminho para duas perspectivas: aquela da práxis discursiva/complementar proposta por Wenger e a do distanciamento crítico/rede de tensão proposta por Snow. Neste trabalho, pareceu-me interessante considerar todas as observações tanto do ponto de vista coletivo, a partir de generalizações temáticas realizadas a partir da contribuição de todos os participantes, quanto observar de perto como a tensão entre as identidades pessoal e social se constróem no discurso de cada um de nós, em separado.

Partirei então para o aprofundamento em alguns conceitos de nosso sistema de *expertise*: nossa visão de Homem.

2.3

“Que Homem é esse no Novo Humanismo?”: aprofundando a questão identitária.

Vê que teu mal não reside na alma alheia, nem em qualquer modificação de teu corpo material. Onde então? Em ti mesmo, na parte que registra os males” (Marco Aurélio In: *Meditações*, XXXIX, 2001)

Em sua conferência em abril de 1996 intitulada *A crise do Humanismo Histórico e o Novo Humanismo* na Universidade de La Sapienza em Roma, Salvatore Puledda conceitua o Novo Humanismo e o diferencia de seus antecedentes, suas contribuições históricas. Referindo-se a *A Carta sobre o Humanismo* de Heidegger (1947), Puledda retoma as conclusões do filósofo que, ao examinar diferentes correntes humanistas, indica que todas têm em comum uma visão de homem como

animal racional originada em Aristóteles ou, ao menos, não se dedicam a esclarecer uma diferenciação de tal conceito.

Na filosofia denominada Novo Humanismo, o ser humano é um ser em construção e dotado de uma **consciência ativa**, transformadora do mundo em que atua (Puledda, 1997) e que não admite comparações/analogias com o que entendemos por natureza. As definições anteriores restringem sua visão de homem à do estudo de um “fenômeno natural”, enquanto que no Novo Humanismo estaria a proposta clara de que “a natureza do homem é sua história” (Valinsky, 1994) ou ainda que o ser humano é “o ser histórico cujo modo de ação social transforma sua própria natureza” (Cobos, 1993). Tal modo de ação social é realizado a partir da estruturação que a consciência realiza de suas sensações, percepções e imaginações e que configuram sua realidade (Ergas, 2004)

Segundo Moreira (1997: não paginado) o conceito de consciência na História da Filosofia foi abordado de diferentes maneiras. Na Antigüidade, fala-se de uma “consciência metafísica”, ou seja, “desligada do mundo material” e que “buscava apreender a essência das coisas por meio da razão”. Tal consciência vista como “intelecto” seria o que verdadeiramente definiria o homem. Distingue-se, então, corpo e mente, sendo o primeiro a parte irracional do homem. Já no Cristianismo da Idade Média, a autora indica a necessidade de “alcançar a natureza divina enquanto princípio da verdade e a quem a razão deve submeter-se”. No entanto, o dualismo mente e corpo, com a visão de que o último deve submeter-se à primeira, permanece. Até a Idade Moderna, o “modo metafísico” permanece, i.e., “a crença de uma realidade autônoma e objetiva, independente do sujeito”.

Com a modernidade, surge a filosofia de René Descartes baseada na fórmula “Penso, logo existo” que “constitui a auto-evidência existencial do pensamento, ou seja, a garantia de que o pensamento, como consciência, tem sua própria existência” (ibid: não paginado) Descartes traz a concepção de que “não precisamos sair do interior de nossa própria consciência para conhecer a verdade” e estabelece uma divisão entre a realidade material e espiritual mais clara, concebendo o “corpo-máquina” que “se movimenta sem a ajuda da alma, ou seja, não há uma intencionalidade na ação humana”

Moreira aponta o surgimento, na Idade Contemporânea, do “modo de pensar dialético” que privilegia a “dimensão histórica” da existência humana, “atribuindo maior dinamicidade à consciência”. Nas reflexões de Aguiar (2000: não paginado) acerca da Psicologia Sócio-Histórica, baseada na dialética marxista, surge a questão da “**natureza humana versus condição humana**”. A autora considera que na primeira concepção o homem é visto como produto da natureza e que a segunda se refere a um homem que constrói sua existência a partir de uma ação sobre a realidade, com o objetivo de satisfazer suas necessidades. É, pois, por meio da ação significada no mundo que o homem vai não só transformar a realidade objetiva em realidade humana como também criar suas próprias condições de existência, transformando a si mesmo.

Esse mesmo modo de pensar dialético possibilita que a investigação filosófica dê “maior ênfase ao conhecimento sensível” (Moreira, 1997: não paginado) que é, no entanto, considerado inferior ao conhecimento racional. Segundo Severino surge, então a Fenomenologia, propondo que: “O conhecimento do mundo, mesmo em termos científicos, se dá a partir da própria experiência do sujeito. Todo o saber científico deriva do mundo-vivido, ou seja, dos pensamentos, percepções e vivências que eu tenho no meio natural”.(in Moreira, 1997: não paginado) É neste paradigma fenomenológico que filósofos como Merleau-Ponty localizarão seus conceitos. Segundo o autor, é “na intersubjetividade, ou seja, na intersecção das experiências entre os indivíduos, que o mundo fenomenológico encontra sentido” (ibid: não paginado).

Em seu trabalho *Pensamento e Linguagem* (2006: não paginado), Vygotsky desenvolve a reflexão da Psicologia Sócio-Histórica a partir da dialética marxista, indicando que as diferentes correntes da psicologia que o antecederam “tratavam os fenômenos psíquicos de uma forma isolada”. Acreditava-se, segundo o autor, em uma unidade da consciência e na hipótese de que “as funções isoladas operavam inseparavelmente, numa ininterrupta conexão mútua” em sua maneira de estruturar a realidade. No entanto, acreditava-se em relações fixas entre funções, enquanto que, para Vygotsky, “tudo o que sabemos sobre o desenvolvimento psíquico indica que sua essência mesma é constituída pelas variações na estrutura interfuncional da

consciência”. É nessa agentividade da consciência que a noção de **condição humana** ao invés de **natureza humana** ganha corpo. Segundo Aguiar (2000: não paginado), Vygotsky entende o plano externo ou social como formador da consciência, ou seja, admite que o homem “ao internalizar alguns aspectos da estrutura da atividade, internaliza de fato não apenas uma atividade, mas uma atividade com significado, como um processo social”, ou seja, o plano social constitui a consciência humana.

Assim o conceito de consciência evolui do “metafísico” ao “dialético” e deixa entrever um maior dinamismo e agentividade nas relações consciência-mundo. Segundo o trabalho de Puledda (1996), em Marx o homem é definido por sua sociabilidade e quando esta se apresenta limitada, também se limita sua humanidade. O autor cita o Humanismo Cristão, segundo o formulado por Maritain, no qual a humanidade está concebida segundo seus limites perante Deus. Assim, ainda que se reconheça uma crescente agentividade da consciência humana, de sua possibilidade de escolha (exemplificada pelo autor no Existencialismo sartreano) e de sua capacidade para transformar o mundo em que vive,

Sua essência é pensada desde a ‘animalitas’ e não desde a ‘humanitas’, pois qualquer homem fica reduzido a um fenômeno natural, a um ente qualquer e, finalmente, a uma coisa, esquecendo que fundamentalmente o homem é um ‘quem’ que propõe a pergunta sobre o ser dos entes e sobre sua própria existência. (*in* Ergas, 2004: 90).

2.4

A noção de Espacialidade e o conceito de imagem

Buscando embasar uma visão de Homem como ser fundamentalmente intencional e condicionando toda noção de realidade à intenção daquele que a observa, os filósofos do Novo Humanismo propõem consciência como o “aparato que coordena e estrutura as sensações, as imagens e as memórias do psiquismo humano” (Cobos, 2006:2) e defendem, no estudo dos fenômenos psíquicos, a noção de “espacialidade” dos fenômenos da consciência. A principal preocupação passa a ser o onde ocorrem tais fenômenos que vêm sempre acompanhados de uma sensação de localização interna para aqueles que os experimentam (Cobos, 1993).

Um paralelo interessante pode ser traçado com a “Teoria Quântica” (Sakurai e Liboff, 1986) que apresenta, em uma de suas teses fundamentais, a noção de que não existe fenômeno até que este seja observado, um efeito conhecido como “Efeito do Observador” (Velmans, 1996; Stapp, 1999; Wolf, 1999; Pratt, 2003). De tal maneira que a relação entre a consciência e a “realidade” seria, verdadeiramente, a de estruturá-la, construí-la, não havendo realidade prévia observável ao fenômeno da consciência (Wolf, 1999). O dito observador é algo não localizável em nenhuma instância cerebral ou física.

É a partir do questionamento acerca de onde se estruturam as percepções, sensações e imaginações, que Cobos (1993:142-164) propõe uma “Psicologia da Imagem”, sugerindo a existência de um “espaço de representação” habitado por “imagens”. O autor conceitua imagem “como uma representação estruturada e formalizada das sensações ou percepções que provêm ou provieram do meio externo ou interno”. (ibid: 146). Tais representações não são necessariamente visuais, como o termo pode sugerir. Podem ser sonoras, táteis, gustativas e olfatórias, bem como provenientes de registros kinestésicos ou cinestésicos do intracorpo.

Tal espacialidade pode estar alegorizada, como quando sonhamos. “Quando no sonho há um grande incêndio e o sujeito desperta com uma forte acidez estomacal, ou quando o enrolar de pernas nas cobertas dita imagens de afundar-se em areias movediças” (ibid: 152). No entanto, um conceito importante para nossa concepção de Homem é o de que, ainda que alegorizada, a imagem mencionada no exemplo possui (é sentida como tendo) uma espacialidade. É a essa espacialidade que denominamos “mundo interno” (Ergas, 2006).

Segundo Tolcachier (2002:28-32), a “imagem” como estruturação ativa da consciência é “a que disparará ou não, determinadas respostas através das distintas expressões vegetativas, motrizes, emotivas ou intelectuais” e, portanto, “dependendo de que tipo de imagem configurarmos, assim será nossa ação”. Assim, quanto mais nítida, clara e definida for uma imagem, mais potente será a ação. Da mesma forma, quanto maior for a carga de emoção conectada a essa imagem, o que o autor chama de “carga afetiva” mais potente será a ação. Se conseguirmos dar “profundidade” ou “sabor de verdade interna” a uma imagem e se conseguirmos dar a ela “permanência”

no tempo e se conseguimos dar “amplitude” a imagem, ou seja, projetá-la, pensar em como se realiza e nos elementos disponíveis para concretizá-la tal qual a imaginamos, mais forte será sua influência (ibid: 32).

Assim, a visão de ser humano com a qual o Movimento está alinhado em seus materiais básicos poderia ser vista como correspondendo à dialética marxista no que tange à sua capacidade transformadora da realidade e à perspectiva histórica. Também podemos traçar um paralelo com tal perspectiva dialética, a partir de nossa não-aceitação de uma natureza humana e aproximação ao conceito de condição humana. Em relação à Fenomenologia, posso observar um paralelo no que tange à sua característica de atenção a como o indivíduo experimenta sua realidade e à construção de realidade permitida pelo intercâmbio de experiências.

No entanto, a questão do espaço de representação/mundo interno e do oferecimento da ferramenta da “imagem”, explicita que a condição humana não está dada, para nós, por uma questão social, biológica ou cultural. A condição humana seria mais bem retratada como dinâmica e baseada na livre escolha da estruturação que realizamos do mundo à nossa volta. No entanto, essa escolha é baseada em sensações, memórias e imaginações, baseadas no sistema de crenças de uma época na qual se vive. Segundo as psicólogas Coimbra e Leitão em seu trabalho sobre a “produção de subjetividade” (2006: não paginado)

Entendemos, assim como Rolnik e Guattari (1986), que a ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se trepa, como se fala, etc. Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro – em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. Aceitamos tudo isto porque partimos do pressuposto de que esta é a ordem do mundo, ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria idéia de vida social e organizada.

A proposta da Psicologia da Imagem, não indica, no entanto, representações inconscientes, como sugerido pelas autoras e sim um espaço de representação que segue, por opção de cada indivíduo, as regras do sistema de crenças de sua época (Ergas, 2004). Não se trata de propor o que Coimbra e Leitão chamam de “modo-de-ser indivíduo” (ibid: não paginado) no qual todo fracasso é responsabilidade do

sujeito que não se adequar às exigências do sistema capitalista. Trata-se de propor que esse sistema já não responde às necessidades humanas e nem tem como se sustentar.

Parece-me que está bem não se sentir adaptado a uma sociedade deste tipo. Mas acontece que em sua rebeldia te explicam que você tem problemas pessoais. Como são pessoais, e a seu redor tudo funciona, (vende-se Coca-cola, o público vibra com o futebol, as pessoas dão seus votos aos mesmos hipócritas de sempre) você, sem parâmetros e sem considerações, aceita que são problemas pessoais. Mas não! Não é um problema pessoal a contradição que você experimenta em uma sociedade organizada em base à violência. (Ergas, 2004:55).

O que chamamos de **trabalhos pessoais** – reflexões realizadas por todos os orientadores em formação no Movimento Humanista em âmbitos de reunião semanal, encontros, seminários ou retiros – são baseados nesta concepção de **imagem** como transformadora da realidade em que vivemos e visam dar a oportunidade de que possamos transformar nossas próprias imagens e potencializá-las nos projetos das equipes pelas quais somos responsáveis. Dentro de tal concepção, analisar a questão identitária em trabalhos pessoais que possamos propor como ferramentas de pesquisa, analisar o discurso reflexivo dos participantes, as imagens que nos movem, ganha uma dimensão importante.

Por outro lado, não vemos a produção de subjetividade ou a organização da sociedade em torno à violência como algo novo. Por que então acreditamos em uma revolução não-violenta? O que nos faz crer que tal coisa é possível? Para responder a tais perguntas e aprofundar a discussão em como o sistema afeta a subjetividade, me pareceu necessário desenvolver nosso conceito de História, seus antecedentes e embasamento. Realizei portanto um trabalho de revisão de literatura na área mencionada, buscando observar diferentes historiadores e seus posicionamentos perante o fenômeno que entendemos como sistema (ver anexo 3). Tal revisão sugeriu a possibilidade de uma análise do discurso voltada para a maneira como os membros de nossa equipe se pronunciam em relação ao momento histórico em que vivem e comecei a observar os dados também nesse sentido. Considerando o escopo desta dissertação, optei posicionar o foco deste trabalho nas questões identitárias e não incluir as observações quanto aos traços históricos no discurso. Acredito que, em outros trabalhos, tal visão histórica deva ser também pesquisada e aprofundada para

que possamos observar em nosso discurso se há ou não coerência com a proposta de superação do sistema social existente.

Assim, delinheio os questionamentos que orientam nossa busca pelo entendimento voltada para como poderíamos co-construir uma ferramenta de pesquisa na qual não só observássemos os dados a partir de nosso sistema de *expertise*, mas também houvesse espaço para que o contestássemos, compreendêssemos, articulássemos ao máximo? Como tornar essa pesquisa não um veredicto ou solução e sim um debate no qual cada um de nós fosse se aprofundando e apropriando de tal visão de homem e que tal apropriação nos apoiasse em nosso autoconhecimento como orientadores?

É com base em tais questionamentos que inicio a busca por um paradigma de pesquisa includente e reflexivo.

2.5

Trabalhar para entender X Trabalhar para Resolver – Prática Exploratória no Movimento Humanista

Fantasia! diz o homem que lê Fatos ao homem que lê Ficção, desconhecendo que os fatos são fantasia e mesmo que não fossem na hora em que são escritos, o são na hora em que são lidos (Não Apresse o Rio, ele corre sozinho, Barry Stevens, 1978:80).

Em Maio de 2006, o grupo de participantes desta pesquisa já iniciava uma nova tentativa de gerar equipes de trabalho, colocando-se, uma vez mais, no papel de orientadores. Na verdade, podemos dizer, com base em minhas anotações em diário de campo, que se tratava de um novo ciclo e não de uma nova tentativa já que, em nossas reuniões semanais, ao buscarmos os projetos que nos serviriam de campo de atuação, buscávamos levar em conta tudo o que já havíamos feito anteriormente, todas as portas já abertas em termos de cessão de locais para tais projetos e todas as pessoas a quem mantínhamos informadas acerca do Movimento Humanista ao longo de nossos anos de participação. Ainda que todas as pessoas do grupo estivessem com projetos em andamento, a avaliação de nosso trimestre anterior nos levou a planificar novas atividades que nos permitissem ter contato com um maior número de pessoas,

buscando ampliar a base de estruturais, i.e., pessoas diretamente comprometidas com a formação de equipes no Movimento Humanista.

Apesar de que o diagnóstico, por assim dizer, de nossas dificuldades em Abril de 2006 tenha sido o motor de nossa questão de pesquisa, o grupo seguiu desenvolvendo suas reflexões semanais acerca da imagem que tinham de si mesmos, acerca de suas crenças fundamentais, seus princípios. Este é um grupo que se baseia na transformação pessoal e social em simultâneo e semanalmente reflete acerca da dinâmica dos projetos nos quais estão envolvidos e na dinâmica interna (seus climas, tensões, pontos de vista) correspondente a tais momentos.

A própria escritura do presente capítulo já envolvia a todos os participantes da pesquisa, que opinavam acerca da importância de esclarecer nossa visão do ser humano, de História e indicavam bibliografia, contatos com outros ativistas também aplicados à pesquisa acadêmica, em um esforço comum de apoiar e entender como elaborar nosso conhecimento em um contexto conhecido por poucos até então.

A questão predominante no que tange à concepção mesma de tal processo de pesquisa passa a ser, então, não só como construir um entendimento útil de nossa postura identitária, mas também como englobar toda a gama de observações, compreensões, possibilidades geradas pelo questionamento? Como explicitar nosso posicionamento reflexivo perante todas as atividades que projetávamos? Que paradigma ou filosofia de pesquisa poderia nos prover do arcabouço necessário à compreensão de processos tão autônomos e múltiplos?

Também em Maio de 2006, os participantes desta pesquisa começaram a se familiarizar com os critérios para a composição de uma dissertação, ainda que esta dissertação em si mesma seja apenas uma fotografia de um processo mais amplo de entendimento. Em diferentes momentos, os participantes me indicavam que a melhor possibilidade para a sistematização da pesquisa talvez fosse escolher um método e segui-lo, omitindo as nuances que nele não se encaixassem, por uma questão de aprovação acadêmica. Ainda que, desde a concepção mesma do projeto, eu tenha buscado complementação e participação de todos os envolvidos, ainda restava a busca por uma abordagem que incluísse ao máximo a riqueza do processo no qual estávamos envolvidos.

É nesse contexto que surge o relacionamento com a Prática Exploratória (Allwright, 2003a, Moraes Bezerra e Miller, 2004) Em um primeiro trabalho realizado com participantes (professores e coordenadores) de um curso de inglês comunitário e organizado pelo Movimento Humanista em Nova Iguaçu para um projeto de pesquisa para pós-graduação *lato sensu* em Língua Inglesa (Moura, 2005), a experiência de apoiar-me nos princípios da Prática Exploratória (doravante, PE) permitiu a geração de um ambiente reflexivo incluindo participantes de dentro e de fora do mundo acadêmico. Além disso, permitiu que suas reflexões fossem consideradas em um mesmo grau de relevância.

A PE não tem a intenção de ser um “método para fazer pesquisa” (Allwright, 2003a: 1), mas de ser “uma maneira de ensinar (“ doing teaching”) na qual tanto professores quanto alunos podem desenvolver seus entendimentos acerca de suas vidas como alunos e professores”.Assim, trata-se de um olhar com ênfase no entendimento pensado para a prática pedagógica, a prática de sala de aula. Vários trabalhos vêm sendo realizados sob a luz de tal busca pelo entendimento, dentre eles: Azevedo (2005), Sette (2006), Falcão (2005) e Sena (2006), sempre voltados para o contexto de sala de aula.

Sette (2006:17) observa a Prática Exploratória como “uma maneira de desnaturalizar nossa percepção e ‘enxergar’ nossa própria prática e as vozes que a constituem” e recupera a noção de entendimento profundo em Allwright:

Entendimentos profundos não podem ser colocados em palavras (... e) podemos tentar entender a vida na sala de aula de língua, mas apenas se ao mesmo tempo estivermos preparados para não cairmos na armadilha de acreditar que as palavras serão suficientes para transmitirem nossos entendimentos a outros. Tudo o que podemos fazer é inspirá-los (ibid: 21).

Apesar de que os estudos acadêmicos buscando tal entendimento, tenham concentrado-se na sala de aula e, mais especificamente, na sala de aula de Língua Estrangeira, já que a inspiração mesma para o trabalho de Allwright tem início em um curso de idiomas, o autor aponta que a “Prática Exploratória pode na prática prover um *framework* para pesquisa em qualquer nível acadêmico”, incluindo o Doutorado. Segundo ele, tal afirmação torna-se possível, pois “a Prática Exploratória como um conjunto de princípios para a conduta do pesquisador participante, ainda que pressuponha uma abordagem geral particular (a da pesquisa participante) não tenta

prover um framework para a solução de problemas técnicos de pesquisa” (Allwright, 2003d: 1-3).

Assim, abre-se a possibilidade de que os princípios da PE que apresento em seguida sejam a base para a pesquisa também fora de contextos pedagógicos, desde que se esteja propondo uma pesquisa participante. No caso deste trabalho, partindo de uma **pesquisadora-ativista**, buscando o entendimento profundo de uma equipe de membros do Movimento Humanista. Allwright (2000:8) apresenta seu argumento de defesa a pesquisa de praticantes apontando que

Um ‘pesquisador especialista’ de fora pode ser valioso para um papel de consulta, mas não haveria muito sentido em que tal pessoa tomando a iniciativa da pesquisa inteiramente e entregando um relatório para os participantes ao final do estudo para que eles simplesmente o ‘consumam’.

Em Allwright (2003d: 3) encontramos um aprofundamento de tal ponto de vista, no qual o autor menciona que

O empreendimento de pesquisa ao tentar entender uma prática deve ser contínuo, desenhado de maneira a não ser **parasitário em relação a**, mas **integrado a** tal prática. De tal maneira que o empreendimento de pesquisa como um todo possa também ser considerado eticamente justificável (grifo do autor)

Os sete princípios sugeridos pela PE (Azevedo, 2005; Braga, 2003; Braga, 2004; Cunha, 2004; Miller, 2001; Moraes Bezerra, 2003, 2004; Falcão, 2005) foram apresentados a membros do Movimento Humanista pela primeira vez no final de 2005, primeiro através de meu projeto para a pós-graduação e em seguida, através da participação de dois membros do Movimento, Rodrigo e Vinícius, em um encontro da PE realizado em novembro deste ano na PUC/RJ. A participação de duas pesquisadoras da PE, Maria Isabel A. Cunha e Inés de Kayon Miller em um encontro acerca das propostas da Pedagogia da Diversidade (Aguillar e Bize, 2002) proposta pelo Movimento Humanista também proporcionou que o diálogo entre as práticas de nossa equipe e as propostas da PE tomasse corpo. Desde os primeiros contatos entre as duas propostas, eu e outros integrantes do Movimento, começamos a traçar paralelos entre as crenças de ambos os grupos e buscar formas de atuação conjunta.

De acordo com o apresentado por Allwright (2003a), o primeiro princípio é “Priorizar a qualidade de vida”. Qualidade de vida, segundo Sena (2006:35) “é um

conceito de difícil definição” já que parte do pressuposto em que as identidades pessoais, sociais e coletivas dos participantes de determinado ambiente estão sempre conjugadas, integradas no trabalho que realizam. Segundo Miller e Moraes Bezerra (2004:3) “‘qualidade de vida’ é entendida como a natureza das relações vivenciadas pela/na comunidade de aprendizagem e do processo ensino-aprendizagem que acontece dentro e fora desta comunidade”. Não se entende qualidade de vida como aquilo que dá certo ou é positivo na comunidade exploratória, mas como a descrição que se dá no processo de busca pelo entendimento e que pode levar a caracterizações positivas ou negativas da comunidade em questão. Segundo Allwright (2003a: 5):

A qualidade de vida da sala de aula é a questão mais importante, tanto para a saúde mental da humanidade (e para a saúde mental do professor!), quanto para encorajar pessoas a serem eternos aprendizes ao invés de se ressentirem por terem passado anos de suas vidas como alunos ‘cativos’, perdendo para sempre a vontade de aprender.

Assim, ao trabalhar para o entendimento da natureza das relações em cada comunidade exploratória, acaba-se trabalhando pela qualidade de vida (Purcell et al., 2003), ou seja, ao buscar compreender situações de insatisfação e satisfação, acaba-se empenhando em aproximar os vínculos entre os seres humanos envolvidos, tornando tal qualidade de vida a cada dia mais positiva e proveitosa.

Dentro da realidade de nossa equipe de ativistas, compreendemos que existe uma necessidade de aprender sem limites e compreendemos o processo de reflexão acerca de nossas atividades como um contínuo de crescimento interno e aprendizagem em relação a como trabalhar em equipe. Estamos já empenhados em um processo de trabalho para o entendimento que passa por autoconhecimento e reflexão acerca da prática e que considera que sem o fazer no mundo, não pode haver reflexão útil, já que nossas compreensões e escolhas estão sempre baseadas em um mundo de relações, no qual exercemos uma liberdade entre condições, ou seja, sempre considerando as pessoas com quem convivo e os recursos a que tenho acesso.

Parte importante de tais reflexões acerca de como nos movemos no mundo está localizada nas experiências que chamamos de **trabalhos pessoais**, conforme comentado anteriormente. Acerca dos trabalhos pessoais, Tolcachier (2002:62-63) coloca que são âmbitos gerados pelo Movimento de “reflexão e trabalho sobre a

interioridade do ser humano”. Esclarece que a atitude do **setor apoio** que coordena os trabalhos “é a de favorecer a comunicação entre os assistentes e é, além disso, bem neutra e de nenhum modo sobrecarregada de explicações ou protagonismo”. Indica ainda que existe um “lúdico, o sentido de humor” que não só “servem para que os trabalhos se realizem em um ambiente descarregado de tensões desnecessárias, como são parte integral de nosso estilo de ver e viver as coisas” (ibid: 63).

O interesse em entender nosso discurso na construção identitária como orientadores começa, então, a delinear-se como a possibilidade de trabalhar para entender a qualidade de vida a partir de nossas reflexões em tais trabalhos pessoais, abrindo espaço para que tais momentos de reflexão sejam vistos como fonte de dados para uma análise discursiva. Ainda segundo Tolcachier (ibid: 63-64) compreendemos que nossa atividade no mundo é também um âmbito de permanente reflexão. Na medida em que produzimos reuniões como as de Abril e Maio de 2006, nas quais resgatamos nossos aprendizados a partir de erros, acertos e observações gerais, produz-se uma integração entre o âmbito de trabalho pessoal e às reflexões acerca de nossa ação.

O segundo princípio da PE: “Trabalhar para primeiramente para entender a vida na sala de aula”, pode ser facilmente adaptado a um trabalhar para entender a vida na comunidade exploratória, nesse caso, em nossa equipe (Moraes Bezerra e Miller, em andamento). A questão do entendimento, em primeira análise, despertou críticas de minha parte e por parte de outros participantes do Movimento Humanista, o que gerava dificuldade em aceitá-la como princípio. A questão de não querer resolver o problema e sim trabalhar para entendê-lo, é de fundamental importância no contexto de uma sala de aula na qual, muitas vezes, impera a tendência ao tecnicismo e à descoberta de qual é o melhor método (Allwright, 2003:1). No entanto, no contexto de um movimento social, trabalha-se para transformar uma determinada realidade, interna e externa, pessoal e social, e tal definição dificilmente pode ser alterada.

Tal contradição, que me parecia insuperável, pode ser trabalhada somente em considerações acerca da ação proposta pela PE e pelo Movimento Humanista. O Movimento Humanista parte da concepção de que enquanto lutamos para resolver

ossos particulares problemas pessoais esquecemos de sua dimensão social e nos isolamos. (Ergas, 2004, 2006). Tampouco conseguimos resolver questões pontuais como a falta de dinheiro, de relacionamentos, de estabilidade, pois a condição humana atual expressa no tipo de sociedade em que vivemos, não nos permite. (Cobos, 1994). Buscar “falsas soluções” (Casas, 2004:2) baseadas em um niilismo que posiciona o “outro-como-estorvo”, ou seja, posicionar os demais seres humanos como aqueles que impedem meu bem-estar pessoal, é visto por nós como fonte de recorrente fracasso. Ao invés de coisificar o outro, Casas sugere a localização do “outro-ponte a”, o outro como um caminho indispensável, como compartilhador de experiências, como riqueza mesma da vida humana.

Acerca do tema do fracasso, Ergas (2004) propõe como ilusão máxima da sociedade em que vivemos o pressuposto de que todos são vencedores, menos nós. Ou seja, partindo de um ponto de vista pessoal, aparentemente, existem sim pessoas que alcançam os valores de perfeição propostos pela sociedade capitalista, ainda que eu não os atinja por minha incompetência e falta de preparo, um fenômeno já mencionado anteriormente ao discutirmos nossa visão de homem e a questão da produção de subjetividade na sociedade capitalista.

Como pode, então, um grupo propor uma mudança se está inserido nos códigos, no sistema de crenças, do mundo capitalista? Propomos para ir co-construindo uma concepção não-violenta de mundo, estarmos concentrados na realização de “ações válidas” (Cobos, 1993:41-43). O autor conceitua como ação válida o “ato de unidade, no qual se expressa uma coerência entre o pensar, o sentir e o atuar”. É a base para uma moral interna, psíquica, reconhecida por cada pessoa na medida em que esta sinta que, naquela ação, se colocou de acordo consigo mesma. Indica ainda que “todo fenômeno que faz retroceder o sofrimento nos outros, é registrado em quem o produz como ato válido, como ato de unidade”. Acerca da implementação de ações válidas, o autor propõe alguns princípios:

A moral assinalou o ‘sim’ e o ‘não’ da ação, reivindicando o ‘bom’ e perseguindo o ‘mal’. Seguirá o bom sendo bom nesta paisagem tão diversa? Se um Deus imutável assim o afirmar, que seja! Mas se Deus desapareceu para muitos, a quem fica a tarefa de julgar? Por que a lei muda com a opinião dos tempos. Esse é o ponto: aqueles princípios de ação válida que permitiriam a todos os seres humanos viverem em unidade interna serão

imagens fixas que deverão ser obedecidas ou corresponderam ao que se experimente na medida em que os rechacemos ou cumpramos?” (ibid: 43)

Assim, atentando ao fato de que a moral deveria ser pessoal e baseada nos registros, nas sensações de cada um, ao buscarem tais ações válidas, Cobos introduz como princípio: “Farás desaparecer teus conflitos quando os entendas em sua última raiz, não quando quiseres resolvê-los” (ibid: 13). Segundo a Apostila para Orientadores Humanistas (2006), este princípio não está apontando a possibilidade futura de que nos vejamos sem conflitos e sim que a compreensão, o entendimento profundo dos conflitos nos quais nos encontramos é o que permite atingir novos aprendizados. Ao invés de buscar o fim dos conflitos, passamos a situação de encontrar novos conflitos, porque compreendemos o estágio que nos mantinha presos ao nível anterior de incompreensão. Compreendo que o sentido que busco para minha vida não está na casa, no carro, no relacionamento ou na promoção e sim dentro de mim, na busca por minhas ações válidas e por minha própria ética (Ergas, 2006).

O trabalho para o entendimento, ao invés de trabalhar-se pela resolução dos conflitos, passa a ser, desde este ponto de vista, motor essencial da atividade humanista. Existe um paralelo, traçado por membros de nossa equipe quando em contato com o princípio da PE, também com as atividades que realizamos no mundo. Um deles, mencionado em minhas notas de campo, é o da organização de um curso pré-vestibular no qual pede-se aos alunos que atuem como voluntários e organiza-se, junto com eles, uma Campanha pelo Fim do Vestibular. Três dos integrantes de nossa equipe organizam projetos semelhantes e o objetivo de tais projetos é deixar claro que não é o fato de que os alunos passem no Vestibular e ingressem na faculdade o que vai mudar sua sensação de fracasso. O fracasso é inerente à constituição mesma de nossa sociedade e, portanto, almejamos à reestruturação ininterrupta das instituições, organizações e da base social, em um processo de aprendizado sem limites que nos permita imaginar e implementar maneiras cada vez mais justas e humanizadas de atuar no mundo. Tal processo de humanização só é possível, aliado a humanização de cada um dos seres humanos, na medida em que queiram.

Como mencionado por Allwright (2003a: 128),

Trabalhar para entender a vida, não tentando resolver os problemas diretamente, mas dando um passo atrás e vendo-os no contexto mais amplo

da vida (e vidas) que eles afetam. Este passo atrás pode sugerir que a PE é uma força em prol do conservadorismo, militando contra a mudança. Nós a vemos, no entanto, como uma mudança fundamental em si mesma, no sentido de levar a sério a idéia de que somente um esforço sério para entender a vida em um contexto particular nos possibilitará decidir se a mudança prática é necessária, desejável e/ou possível.

Nosso grupo avaliou em Abril de 2006 que um dos impedimentos para a nossa constituição como orientadores é justamente compreender nossas dificuldades, sua origem e sua importância para nós. Em momento algum se sugeriu uma parada para consertar caminhos e sim o prosseguimento das atividades com viés reflexivo como melhor maneira de gerar oportunidades para o entendimento.

Existe ainda um princípio de ação válida que diz “Não te oponhas a uma grande força, retrocede até que esta se debilite; então, avança com resolução” (Cobos, 1999:13). Assim como Allwright sugere que não se pode ir contra as instituições de ensino, enquanto tais instituições não autorizem ou se oponham a uma prática para o entendimento (2006, comunicação pessoal), o Movimento Humanista não propõe que nos tornemos mártires, enfrentando forças violentas, estejam tais forças expressas em nossa vida pessoal ou em nossas atividades sociais no mundo. O princípio sugere (Apostila para Orientadores Humanistas, 2006) que justamente por estarmos considerando o mundo uma expressão de intenções humanas diversas, as relações de poder e submissão são dinâmicas e que devemos aproveitar as oportunidades na medida em que se apresentem.

Assim, como contribuição da PE ao estudo reflexivo realizado em nosso grupo, entrevejo a possibilidade de analisar o discurso de construção identitária não só a partir de gravações de nossas reuniões, documentos ou declarações, mas também a partir do alinhamento do trabalho pessoal que já realizamos semanalmente com os relatos de todos os participantes em relação a sua própria aprendizagem, com a visão que cada um de nós tem do processo de entendimento, além das notas de campo que em diversos momentos já tenho mencionado.

O terceiro princípio da PE: “Envolver a todos” e o quarto princípio: “Trabalhar para unir as pessoas” têm relações facilmente dedutíveis com o trabalho realizado por nossa equipe. No entanto, para que nossas ferramentas de pesquisa fossem realmente envolventes e geradoras de uma união maior entre os participantes,

indo além do vínculo que já nos une, um desafio colocou-se logo nos primeiros momentos da investigação: Seria possível/desejável superar a noção que alguns membros de nossa equipe declaravam na qual a pesquisa acadêmica aparece como uma coisa chata, distante e de pouca utilidade? Antes que nossa questão de pesquisa fosse definida, os participantes observavam duas vantagens em tê-la em progresso: a necessidade de atuarmos também na Academia, assim como fazemos em tantas outras áreas de atividade humana e o gosto por apoiar um trabalho meu, um trabalho tido como puramente intelectual, um gosto pessoal.

Como os estudos de nossos materiais e os processos de reflexão não tiveram início com um trabalho de pesquisa, a proposta de unir e envolver acabou sendo concretizada na medida em que os outros participantes descobriam um pouco acerca dos princípios da PE e também na medida em que seu auxílio a minha pesquisa começou a gerar novos questionamentos, redes de trabalho com outros acadêmicos no Movimento Humanista e propostas de formação de grupos de estudo acerca da Psicologia segundo a visão de psicólogos-ativistas. Tais desenvolvimentos paralelos da pesquisa aproximaram-me da conclusão de que era possível conduzirmos tal pesquisa de maneira útil, envolvente e unitiva. O quinto princípio da PE: “Trabalhar também para o desenvolvimento mútuo” apontava a construção de uma ferramenta de pesquisa que, além de valorizar o entendimento que cada um de nós tinha de nossa formação identitária, pudesse ser compartilhada e comentada por todos.

O sexto princípio da PE: “Integrar o trabalho para o entendimento” às atividades da comunidade exploratória, em sua origem voltado ao contexto de sala de aula, está alinhado a “não permitir que o trabalho esgote os participantes” (Cunha, 2003:3). No contexto mencionado, a idéia é a de que a pesquisa não seja uma coisa extra e sim uma atividade incluída no cotidiano e mesmo no horário destinado às atividades de sala de aula. É incentivada a discussão, a ação reflexiva, inserida na atividade pedagógica, para que não se interrompa a vida em sala de aula, prioridade máxima da pesquisa, para pesquisar. Não existe aqui uma dicotomia pesquisa/atividade normal da sala de aula.

Este ponto me parece muito interessante no caso dos pesquisadores-ativistas em geral, pois são pessoas já extremamente dedicadas a projetos sociais e

qualificação, ainda mais quando sua função é exercida voluntariamente e em espaços que já se constituem como tempo extra, fora de seus âmbitos de trabalho e estudo. Pedir a um pesquisador-ativista que interrompa sua atividade social para melhor compreender como se conforma sua atuação no mundo é o mesmo que pedir a um professor que agregue a pesquisa a suas atividades cotidianas, i.e., tem uma carga de peso extra, de trabalho extra.

Além disso, o Novo Humanismo identifica-se em muitos casos como uma filosofia de vida (Cobos, 1993; Ergas, 2004, 2006; Figueroa, 2004) e postula uma integração da atividade de humanização social à crescente humanização em âmbitos pessoais. Não poderia ser diferente dada nossa concepção de ser humano e dada a característica de integração da transformação social com a transformação pessoal que rege nossa concepção de revolução não-violenta.

O sétimo princípio da PE, “Fazer do trabalho uma atividade contínua”, refere-se além do seguimento mesmo dos pesquisadores (acadêmicos ou não) da busca pelo entendimento de suas questões, à questão do financiamento. A idéia é não deixar o projeto limitado ao prazo de financiamento que se consiga ou depender de tal financiamento de maneira alguma. Não se trata de dizer que o financiamento não possa ser aceito, mas de encará-lo como um apoio a mais e não como a condição *sine qua non* para a realização de um projeto. (Cunha, 2003; Allwright, 2003a). As aplicações de tal princípio no contexto de uma comunidade exploratórias humanista são facilitadas, já que o Movimento é autofinanciado, a partir de colaborações semestrais de seus membros e de atividades de arrecadação de recursos geradas por eles, i.e., nossos questionamentos, bem como nossas atividades, seguem na medida em que queiramos segui-las e permitem um desenvolvimento não-limitado por fatores econômicos.

Considerando a visão de homem como gerador/transformador de sua realidade e a dimensão psicológica de tal realidade, previamente mencionada, a transformação a que aspiramos é uma transformação psíquica tanto quanto é social. Influenciados como estamos pelo olhar proveniente do sistema em que vivemos, a PE possibilita que nossa compreensão deste olhar e dos impedimentos que este gera a nosso projeto surja do trabalho para o entendimento, em um contexto no qual um trabalho para

solucionar estaria carregado das mesmas crenças sociais que nos impedem de avançar.

As questões de pesquisa na PE, denominadas *puzzles* em inglês podem ser descritas como “algo que nos intriga” (Sena, 2006:34), não sendo necessariamente um problema ou algo a ser resolvido. Os *puzzles* “são a concretização de seus questionamentos sobre aspectos positivos ou não” (Moraes Bezerra e Miller, 2005:3) presentes no cotidiano dos participantes. Esses “episódios elucidativos” (Allwright, 2002:24) deveriam ser trazidos à consciência, tocados, enfatizados. Posso dizer que, no ambiente de nossa equipe do Movimento, a questão com a qual nos ocupamos – o de como nos tornamos orientadores – surge facilitadamente, dada a tarefa de avaliação trimestral a que nos propusemos em abril de 2006.

Allwright (2000:6) descrevendo procedimentos úteis de pesquisa empírica em seu trabalho apresenta o conceito de episódios elucidativos. Segundo ele, tais casos “podem ser simplesmente o resultado de se ‘notar’ algo que outros não notaram”. Podem ser a observação de uma estória partindo da intenção clara de buscar algum entendimento ou ainda, a resignificação de uma estória de vida porque se intenciona aprofundar determinado conhecimento.

A circulação de estórias com vocabulário específico acerca de nossas funções e modo organizativo em nossa equipe humanista é ampla. Escrevemos informes semanais com nossas atividades e a avaliação que fazemos delas para nossa lista de discussão através de um correio eletrônico comum. Escrevemos informes mais gerais para listas de discussão compartilhadas entre nós e os outros conselhos do Movimento no Rio, no Brasil e em outros lugares do mundo. Contamos nossas estórias nas reuniões semanais e incluímos em nossas tarefas como orientadores o que chamamos de reprodução. A reprodução é um informe acerca de uma atividade dado a nossos orientados que não estiveram presentes em tais atividades por qualquer motivo. Algumas vezes, um informe de atividade nos chega, oralmente, desde orientadores muito distantes geograficamente, reproduzidos, recontados, por nosso orientador. Em tais **estórias humanistas**, existe uma orientação pela busca do aprendizado, pela busca do que podemos recuperar de positivo para experiências futuras, dada por nosso sistema de *expertise*, parte de nossa formação como

orientadores. É comum realizar encontros assim que um dos nossos volta de uma viagem ou participa de uma experiência a qual nem todos tiveram acesso, para que aqueles que estiveram presentes possam ser ouvidos, para que possamos fazer perguntas a eles e sentir o clima, registro ou sensação deixada pela atividade no participante.

Assim me pareceu importante a inclusão de um trabalho pessoal e das compreensões proporcionadas por nosso compartilhar de histórias, em algum dos âmbitos destinados a elas e sempre buscando evitar situações de interromper a agenda normal de nossos trabalhos para pesquisar. Passo agora, então, a explicitar como tais considerações metodológicas e a construção de nossas ferramentas de pesquisa aconteceram.