

JEROME BRUNER ATOS DE SIGNIFICAÇÃO

"Com o brilho e a abrangência característicos, Jerome Bruner esquadrinha o fascinante campo que se encontra além da revolução cognitiva."

Howard Gardner, Harvard University

Em *Atos de significação*, Jerome Bruner – autor mundialmente consagrado, que a Artes Médicas apresenta em língua portuguesa – faz uma brilhante crítica da situação fragmentada da psicologia atual e, ao mesmo tempo, lança os fundamentos teóricos para uma nova síntese de investigação da mente e da cultura. Ele avalia, de forma incisiva, a revolução cognitiva, criticando a atual fixação da mente como "processador de informações", que afastou a psicologia do objetivo mais profundo de entender a mente como criadora de significados. Para Bruner, somente através da ruptura das limitações impostas por esse modelo computacional é que poderemos compreender a interação especial através da qual a mente constitui e é constituída pela cultura. Essa interação fornece a base para o apelo convincente do autor por uma psicologia cultural, propondo que é a mão moldadora da cultura, através dos processos de criação de significado humano, que guia nossas crenças e atos.

Atos de significação apresenta um relato notavelmente lúcido do lugar da construção do significado como um mediador entre a mente e a cultura. Trata-se de um manifesto eloquente apresentado por um dos principais expoentes intelectuais de nossa era, autor agraciado com o prêmio internacional Balzan por sua contribuição à psicologia humana, cujas idéias o leitor conhecerá também através dos livros *A Cultura da Educação*, *O Processo da Educação e Realidade Mental*, *Mundos Possíveis*.

Livros
para uma
melhor
qualidade
de vida

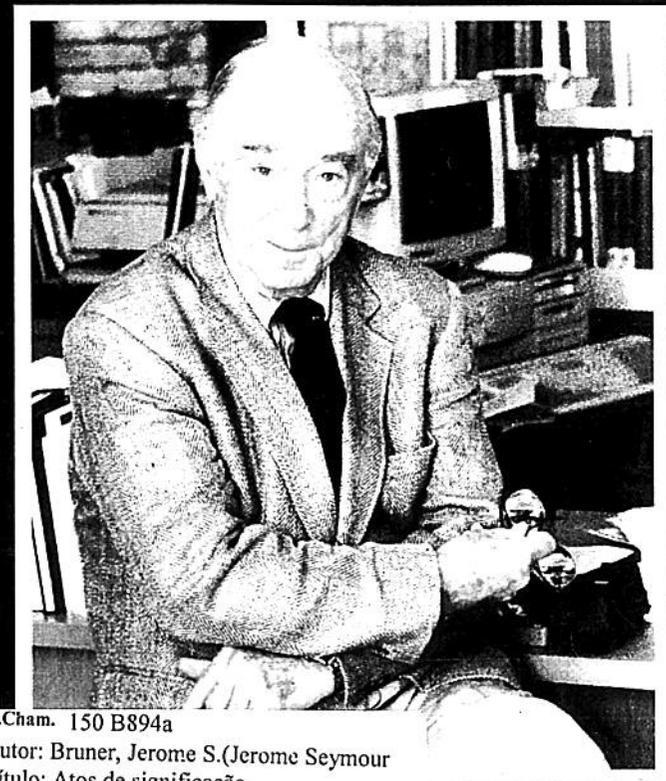
**ARTES
MÉDICAS**

ISBN 85-7307-244-X



JEROME BRUNER ATOS DE SIGNIFICAÇÃO

JEROME BRUNER ATOS DE SIGNIFICAÇÃO



150
B894a

N.Cham. 150 B894a

Autor: Bruner, Jerome S. (Jerome Seymour)

Título: Atos de significação



8692030

Ac. 320171

Ex.1

Ex.1 BC

ARIES
MÉDICAS

**ATOS DE
SIGNIFICAÇÃO**

Do mesmo autor, os livros
A cultura da educação,
O processo da educação e
Realidade mental, mundos possíveis
também serão publicados pela Artes Médicas.

B894a Bruner, Jerome
Atos de significação / Jerome Bruner; trad. Sandra Costa.
— Porto Alegre : Artes Médicas, 1997.

1. Psicologia da mente. 2. Psicologia cognitiva. I. Título.

CDU 159.922

Catálogo na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/10231

ISBN 85-7307-244-X

JEROME BRUNER

Research Professor of Psychology at New York University.

ATOS DE SIGNIFICAÇÃO

Tradução:
SANDRA COSTA

Consultoria, supervisão e revisão técnica desta edição:
ROGÉRIO DE CASTRO OLIVEIRA
Professor titular da UFRGS.
Mestre em Educação.



PORTO ALEGRE, 1997

Obra originalmente publicada sob o título
Acts of meaning

© President and Fellows of Harvard College, 1990

Capa
Joaquim da Fonseca

Preparação do original
Supervisão editorial
Projeto gráfico
Editoração eletrônica



Artes Médicas Editográfica

Ae-320171
cod. 8692030
M. LBC

Reservados todos os direitos de publicação em língua portuguesa à
EDITORA ARTES MÉDICAS SUL LTDA.
Av. Jerônimo de Ornelas, 670 — Fones (051) 330-3444 e 330-2183
FAX (051) 330-2378 — 90040-340 Porto Alegre, RS, Brasil

SÃO PAULO
Rua Francisco Leitão, 146 — Fone (011) 883-6160
CEP 05414-020 São Paulo, SP, Brasil

IMPRESSO NO BRASIL
PRINTED IN BRAZIL

Para Carol

28/05/02

Agradecimentos

Não me seria possível sequer começar a mencionar todas as pessoas e instituições que deram forma a este livro, pois, de muitas maneiras, ele representa não apenas o meu pensamento mais atual, mas também, por assim dizer, um “retorno do reprimido”. Algumas das influências, conseqüentemente, estão no passado distante, como no Departamento de Relações Sociais, em Harvard, onde, durante uma década, a partir de meados dos anos 50, fui nutrido pela companhia de colegas como Clyde Kluckhohn, Gordon Allport, Talcott Parsons e Henry Murray. Tratava-se de um departamento com um propósito, e a cada mês nos encontrávamos em um seminário para elucidar tal propósito: como reconciliar as visões do Homem como indivíduo singular com as visões de si próprio tanto como uma expressão da cultura quanto como um organismo biológico. Os debates daquelas quartas-feiras à tarde reverberam nas páginas que seguem.

Então houve a *Soc Sci 8*, Concepções do Homem, na qual George Miller e eu tentamos persuadir uma geração de estudantes de Harvard e Radcliffe de que para conhecer o Homem você deve vê-lo contra o pano de fundo do reino animal, a partir do qual ele evoluiu no contexto da cultura e da linguagem que provêem o mundo simbólico no qual ele vive e à luz dos processos de crescimento que levam estas duas poderosas forças a combinar-se. Nós nos convencêramos, então, de que a psicologia não poderia fazer sozinha todo o trabalho. Estabelecemos, assim, nossa própria versão de uma ciência humana interdisciplinar em Educação Geral, e durante grande parte da década de 60, de setembro a maio de cada ano, buscávamos permanecer apenas um passo à frente dos nossos alunos.

E em meio a isso tudo foi fundado o Centro para Estudos Cognitivos, sobre o qual muito mais será dito no capítulo de abertura. Eu o menciono aqui apenas para expressar uma dívida com uma outra comunidade que ajudou a formar minha convicção (naquele momento, muito contra a minha vontade) de que as fronteiras que separavam áreas como psicologia, antropologia, lingüística e filosofia deviam-se mais à conveniência administrativa do que a razões de ordem intelectual.

Além disso, houve as conversações com aqueles parceiros de longa data que constituem o nosso Outro Generalizado — George Miller, David Krech, Alexander Luria, Barbel Inhelder, Clifford Geertz, Albert Guerard, Roman Jakobson, Morton White, Elting Morison e David Olson. E a lista está ainda incompleta, pois deixei de fora meus ex-alunos, dos mais recentes em Nova Iorque aos intermediários, em Oxford, e aos antigos, em Harvard.

Vários amigos leram os primeiros rascunhos deste livro e ofereceram sugestões úteis: Michael Cole, Howard Gardner, Robert Lifton, Daniel Robinson e Donald Spence. Sou muito grato a eles pela ajuda recebida.

Tenho uma dívida especial com os meus anfitriões em Jerusalém, os quais, em dezembro de 1989, tornaram minha vida muito agradável quando proferi as palestras Jerusalém-Harvard na Universidade Hebraica, particularmente o Presidente Amnon Pazi, o Reitor Yoram Ben-Porath, o Professor Shmuel Eisenstadt e a Sra. Liat Mayberg. As palestras que pronunciei em Jerusalém geraram o primeiro esboço deste livro. Eu raramente palestrei para um público tão intensamente envolvido ou tão informado como o que se reuniu naquelas tardes de dezembro em Monte Scopus. Seus comentários e perguntas me colocaram no caminho de uma revisão frutífera. Também desejo gratamente manifestar meu reconhecimento à *Spencer Foundation*, que apoiou as pesquisas nas quais este volume se baseia.

Por fim, posso expressar minha gratidão ao meu editor, Arthur Rosenthal que, ao longo dos anos, censurou qualquer menção de seu nome nos meus prefácios e nos de outros autores agradecidos. Finalmente foi possível escapar do seu lápis azul, pois ele agora está prestes a deixar a diretoria da *Harvard University Press* para presidir outras questões alhures. Arthur Rosenthal, como editor, é uma recompensa ao trabalho árduo, é um modo de vida. E como se isto não bastasse, houve a participação da *Press* em suas outras corporificações: Angela von der Lippe, sempre habilmente encorajadora, e Camille Smith, uma editora de manuscritos paciente e imaginativa.

Dediquei este livro a Carol Fleisher Feldman, minha esposa e colega. Isto não será surpresa para ninguém.

Prefácio

Os livros são como cumes de montanhas que emergem do mar. Mas, conquanto possam parecer ilhas inteiramente separadas, são elevações ligadas por uma geografia submersa que é, a um só tempo, localizada e parte de um padrão universal. Assim, ainda que inevitavelmente reflitam um momento e um lugar, eles fazem parte de uma geografia intelectual mais geral. Este livro não constitui exceção.

Eu o escrevi em um momento em que a psicologia, a ciência da mente, como William James certa vez a chamou, se tornou fragmentada como nunca antes em sua história. Ela perdeu seu centro e corre o risco de perder a coesão necessária para assegurar o diálogo interno que poderia justificar uma divisão de trabalho entre suas partes. E as partes, cada qual com sua própria identidade organizacional, seu próprio aparelho teórico e, freqüentemente, seus próprios periódicos tornaram-se especialidades cujos produtos se mostram cada vez menos exportáveis. Com demasiada freqüência elas se encerram dentro de sua própria retórica e de sua própria paróquia de autoridades. Este auto-enclausuramento ameaça tornar cada parte (e o agregado que crescentemente constitui a colcha de retalhos da psicologia) cada vez mais distante de outras investigações dedicadas ao entendimento da mente e da condição humana — investigações conduzidas nas humanidades ou nas outras ciências sociais.

Pode haver boas razões para o que aconteceu, refletindo talvez uma necessária “mudança de paradigma” nas ciências humanas. O lado “biológico” da psicologia abandonou sua antiga base para unir forças com as neurociências. E as recém-cunhadas “ciências cognitivas” absorveram muitos daqueles que costumavam trabalhar nas vinhas da percepção, da memória e do pensamento, agora concebidos como variedades do “processamento de informações”. Estes novos alinhamentos podem ser benéficos: eles poderiam adicionar um novo e inesperado vigor teórico à tarefa de compreender o homem.

Porém, apesar da cisão e fragmentação que parecem estar ocorrendo, não penso que a psicologia esteja chegando ao fim ou permanentemente

condenada a viver em paróquias segregadas, pois como empreendimento ela antecede em muito sua conversão “oficial” em um conjunto de divisões isoladas. Suas grandes questões ainda estão vivas. A fundação do laboratório “experimental” de Wundt em Leipzig, em 1879, não cancelou essas questões; apenas vestiu com roupas novas — “novo” estilo positivista tão caro aos corações dos nossos antepassados do século dezenove. Até mesmo Wundt, em seus últimos anos, reconheceu quão limitante poderia ser o novo estilo “laboratorial” e, ao formular uma “psicologia cultural”, instou para que adotássemos uma abordagem mais interpretativa e histórica para o entendimento dos produtos culturais do homem.

Ainda estamos extraindo um rico sustento de nosso passado pré-positivista mais distante: Chomsky reconhece sua dívida com Descartes, Piaget é inconcebível sem Kant, assim como Vygotsky sem Hegel e Marx, e certa vez o imponente bastião da “teoria da aprendizagem” foi construído sobre fundações lançadas por John Locke. E se os seguidores de Freud tivessem se libertado do modelo da “bioenergética”, o aspecto mais superficial de sua teoria, a psicanálise, poderia ter continuado a crescer em estatura teórica. A revolução cognitiva mais recente seria inconcebível sem o apoio do clima filosófico de sua época. E, de fato, se contemplarmos além das fronteiras da psicologia “oficial”, em direção às nossas disciplinas irmãs nas ciências humanas, ficaremos espantados com a vigorosa renovação do interesse despertado pelas questões clássicas levantadas neste século, a partir de Leipzig, por Nietzsche e Peirce, por Austin e Wittgenstein, por Jakobson e Saussure, por Husserl e Cassirer, por Foucault e Searle.

Não é surpreendente, então, que se tenha produzido uma reação contra o estreitamento e o “fechamento” que estão afligindo a psicologia. A comunidade intelectual mais ampla vem crescentemente ignorando nossos periódicos, que parecem, para os “estranhos”, conter principalmente pequenos estudos intelectualmente não-situados, cada qual escrito em resposta a um punhado similar de outros pequenos estudos. Dentro da psicologia nota-se uma preocupada inquietação em relação ao estado da nossa disciplina e o começo de uma nova busca de meios para reformulá-la. Apesar de atos prevaletentes dos “pequenos estudos limpos” e do que Gordon Allport certa vez denominou metodolatria, as grandes questões psicológicas estão sendo mais uma vez levantadas — questões sobre a natureza da mente e seus processos, questões com as quais construímos nossos significados e nossas realidades, questões sobre a modelagem da mente pela história e pela cultura.

Essas questões, amiúde investigadas com maior vigor, mais fora do que dentro da psicologia “oficial”, estão sendo reformuladas com uma sutileza e rigor que produzem respostas ricas e generativas. Nós agora sabemos muito melhor como abordar as Grandes Comparações cujas soluções sempre desafiaram a psicologia: a comparação do homem com seus antepassados evolutivos, do homem como criança imatura com o homem em plena

maturidade, do homem em plena saúde com o homem afligido por doença mental ou alienação, da “natureza humana” com as expressões das diferentes culturas e, de fato, até mesmo a comparação do homem de carne e osso com as máquinas construídas para estimulá-lo. Cada uma dessas investigações prosperou quando estivemos dispostos a nos perguntarmos sobre assuntos tabu, como mente, estados intencionais, significado, construção da realidade, regras mentais, formas culturais e similares. A navalha de Occam nos advertindo a não multiplicar mais do que o “necessário” as nossas entidades conceituais certamente não visava banir o pensamento das ciências mentais. Nem os princípios de indução de John Stuart Mill visavam subjugar todas as formas de curiosidade intelectual que não pudessem ser saciadas pela experimentação controlada.

Este livro foi escrito tendo como pano de fundo a psicologia de hoje, com suas confusões, seus deslocamentos, suas novas simplificações. Eu o chamei de *Atos de Significado* para enfatizar seu tema principal: a natureza e a modelagem cultural da produção de significado e o lugar central que ela ocupa na ação humana. Não é apenas um súbito impulso autobiográfico que me leva, agora, a escrever este livro, embora o leitor em breve verificará que ele “projeta” minha própria e já longa história como psicólogo. Todas as vozes individuais, porém, são abstraídas dos diálogos, como nos ensina Bakhtin. Tive a grande sorte de participar por um longo período dos diálogos que formam e reformam a psicologia. O que tenho a dizer nos capítulos seguintes reflete minha visão do ponto onde este diálogo se encontra na atualidade.

Este estudo não visa abranger cada aspecto do processo de produção de significado. Isto seria, de qualquer modo, impossível. Ao contrário, é um esforço para ilustrar a aparência assumida por uma psicologia cujo interesse central repousa nos significados e como ela inevitavelmente se torna uma psicologia *cultural*, aventurando-se além das metas convencionais da ciência positivista, caracterizada por seus ideais de *reducionismo*, *explicação causal* e *previsão*. Os três não precisam ser tratados como a Trindade, pois quando lidamos com significado e cultura fatalmente nos movemos em direção a um outro ideal. Reduzir o significado ou a cultura a uma base material, dizer que eles “dependem”, digamos, do hemisfério esquerdo do cérebro é trivializar ambos a serviço de uma concretude mal-empregada. Insistir na explicação em termos de “causas” simplesmente nos impede de tentar entender como os seres humanos interpretam seus mundos e como interpretamos os atos de interpretação deles. E se consideramos que o objeto da psicologia (como o de qualquer empreendimento intelectual) é a obtenção de uma maior compreensão, por que seria necessário, em qualquer caso, que entendamos *antecipadamente* os fenômenos a serem observados, sendo que a isto se resume a previsão? Interpretações plausíveis não são preferíveis às explicações causais, particularmente quando a obtenção de uma explicação causal nos força a artificializar o que estamos estudando

a tal ponto que quase impedimos o seu reconhecimento como algo representativo da vida humana?

O estudo da mente humana é tão difícil, tão preso ao dilema de ser tanto o objeto como o agente do seu próprio estudo, que ele não pode limitar suas investigações aos modos de pensar oriundos da física de ontem. A tarefa é tão peremptoriamente importante que merece a atenção de toda a rica variedade de *insights* que podem ser aplicados à compreensão do que o homem faz do seu mundo, dos seus semelhantes e de si mesmo. Este é o espírito no qual deveríamos proceder.

Sumário

Agradecimentos	vii
Prefácio	ix
1	
O ESTUDO ADEQUADO DO HOMEM	15
2	
A PSICOLOGIA POPULAR COMO UM INSTRUMENTO DA CULTURA	39
3	
INGRESSO NO SIGNIFICADO	65
4	
AUTOBIOGRAFIA E SI-MESMO	89
Índice Remissivo	123

O ESTUDO ADEQUADO DO HOMEM

I

Eu quero tomar como ponto de partida a Revolução Cognitiva. Essa revolução visou trazer a “mente” de volta às ciências humanas após um longo e frio inverno de objetivismo. O meu relato, porém, não mostrará, como é usual, a marcha do progresso sempre para a frente¹, pois, pelo menos a meu ver, essa revolução derivou agora para tópicos marginais ao impulso que lhe deu existência. De fato, ela se tornou de tal modo tecnicista que até mesmo solapa aquele impulso original. Isso não quer dizer que tenha falhado: longe disso, pois na bolsa acadêmica a ciência cognitiva certamente consta entre as ações em alta. Mais precisamente, pode ser que o sucesso a tenha tornado derivativa, um sucesso cuja virtuosidade tecnológica custou caro. Alguns críticos, talvez indelicadamente, até mesmo alegam que a nova ciência cognitiva, a filha da revolução, obteve seus sucessos técnicos ao custo da desumanização do próprio conceito de mente que ela buscava restabelecer na psicologia e que, por isso, alienou grande parte da psicologia das outras ciências humanas e das humanidades.² Em breve terei algo mais a dizer sobre essas questões. Antes de prosseguir, porém, permitam-me apresentar-lhes o plano deste capítulo e dos seguintes. Uma vez concluído o rápido exame retrospectivo da revolução, desejo voltar-me diretamente para a exploração preliminar de uma revolução cognitiva renovada — uma abordagem mais interpretativa da cognição, interessada na “produção de significado”, que tem nestes últimos anos se

mostrado prolífica na antropologia, na lingüística, na filosofia, na teoria literária, na psicologia e, ao que parece, onde quer que olhemos nos dias de hoje.³ De alguma forma suspeito que este vigoroso crescimento constitui um esforço para retomar o *momentum* original da primeira revolução cognitiva. Em capítulos posteriores tentarei preencher este esboço preliminar com alguma ilustração concreta da pesquisa sobre as fronteiras entre a psicologia e seus vizinhos nas humanidades e nas ciências sociais, pesquisas que retomam o que denominei de “impulso originário” da revolução cognitiva.

Permitam-me agora contar-lhes primeiro a respeito do que eu e meus amigos, lá no final da década de 50, pensávamos que a revolução tratava. Ela era, julgávamos, um esforço concentrado para estabelecer o significado como conceito central da psicologia e não estímulos e respostas, não o comportamento claramente observável, não os impulsos biológicos e sua transformação, mas o significado. Certamente não se tratava de uma revolução contra o comportamentalismo, visando transformá-lo em um modo melhor de buscar a psicologia através da adição de uma pitada de “mentalismo”. Edward Tolman fizera isso, com pouco proveito.⁴ Ela foi uma revolução bem mais profunda do que isso. Sua meta era descobrir e descrever formalmente os significados que os seres humanos criavam a partir de seus encontros com o mundo e então levantar hipóteses sobre que processos de produção de significado estavam implicados. Ela focalizou as atividades simbólicas que os seres humanos empregavam para construir e extrair significado não apenas do mundo, mas de si mesmos. Sua meta era estimular a psicologia a unir forças com suas disciplinas interpretativas irmãs, nas humanidades e nas ciências sociais. De fato, sob a superfície da ciência cognitiva orientada para a computação, isso é precisamente o que tem ocorrido primeiro lentamente e agora com ímpeto crescente. Assim, encontramos hoje prósperos centros de estudo da psicologia cultural, da antropologia cognitiva e interpretativa, da lingüística cognitiva e, sobretudo, identificamos um empreendimento que está florescendo mundialmente e que se ocupa, como jamais se fez desde Kant, com a filosofia da mente e da linguagem. É provavelmente um sinal dos tempos que as duas palestras Jerusalém-Harvard, do ano acadêmico de 1989-90, representaram, cada qual a seu modo, esta mesma tradição — Professor Geertz, em antropologia, e por mim, em psicologia.

A revolução cognitiva, tal como originalmente concebida, virtualmente requereu que a psicologia unisse forças com a antropologia e a lingüística, com a filosofia e a história e, até mesmo, com a disciplina do direito. Não é surpreendente, e certamente não foi acidental, que naqueles anos iniciais o conselho do Centro para Estudos Cognitivos de Harvard incluía um filósofo, W. V. Quine, um historiador intelectual, H. Stuart Hughes, e um lingüista, Roman Jakobson. Ou que entre os bolsistas do Centro podiam ser contados quase tantos filósofos, antropólogos e lingüistas quanto

propriamente psicólogos e, entre eles, expoentes do novo construtivismo, como Nelson Goodman. Quanto ao direito, devo relatar que diversos membros distintos daquele corpo docente estiveram ocasionalmente presentes nos nossos colóquios. Um deles, Paul Freund, admitiu ter vindo porque lhe pareceu que nós, no Centro, estávamos interessados em como as regras (por exemplo, regras de gramática em vez de leis científicas) afetavam a ação humana e que, afinal, nisso consiste a jurisprudência.⁵

Eu penso que agora deve estar claro para vocês que nós não estávamos interessados em “reformatar” o comportamentalismo, mas em substituí-lo. Como meu colega George Miller colocou alguns anos depois, “nós pregamos o nosso novo credo na porta e esperamos para ver o que acontecia. Tudo correu muito bem, tão bem, de fato, que no final nós podemos ter sido vítimas do nosso sucesso.”⁶

Daria um absorvente ensaio sobre a história intelectual do último quarto de século delinear o que aconteceu com o impulso original da revolução cognitiva, como ele se tornou fragmentado e tecnicizado. A história completa seria melhor deixarmos por conta dos historiadores das idéias. Tudo o que precisamos observar agora são alguns sinais indicadores ao longo do caminho, apenas o suficiente para dar uma noção do terreno intelectual sobre o qual estávamos marchando. Muito cedo, por exemplo, a ênfase começou a mudar do “significado” para a “informação”, da *construção* do significado para o *processamento* de informações. Estas questões são profundamente diferentes. O fator-chave da mudança foi a introdução da computação como a metáfora reinante e da informatização como um critério necessário para um bom modelo teórico. A informação é indiferente ao significado. Em termos computacionais, a informação abrange uma mensagem já pré-codificada no sistema. O significado é previamente atribuído às mensagens. Não é um resultado da computação, nem é relevante para a computação, salvo no significado arbitrário de uma atribuição.

O processamento de informações inscreve mensagens em um endereço, ou as busca através de instruções guardadas na memória, a partir de uma unidade de controle central, ou as mantém temporariamente armazenadas em um *buffer* e então as manipula de formas predeterminadas: ele lista, ordena, combina, compara informações pré-codificadas. O sistema que faz todas estas coisas é cego em relação a se o que está armazenado são palavras dos sonetos de Shakespeare ou algarismos de uma tabela de números aleatórios. De acordo com a teoria da informação clássica, uma mensagem é informativa quando reduz as alternativas de escolha. Isso implica um código de escolhas possíveis previamente estabelecidas. As categorias do possível, e as instâncias por elas abrangidas, são processadas de acordo com a “sintaxe” do sistema, definidora dos movimentos possíveis. Nessa distribuição, a informação é capaz de lidar com significados apenas no sentido do dicionário: acessar informações lexicais armazenadas de acordo com um endereço codificado. Há outras operações “semelhantes a significa-

ções”, como permutar um conjunto de dados a fim de testar os resultados em relação a um critério, como nos anagramas. Porém, o processamento de informações não pode lidar com nada além de dados bem definidos e arbitrários que possam ser incluídos em sistemas específicos de relações estritamente governadas por um programa de operações elementares. Tal sistema não é capaz de lidar com a imprecisão, com a polissemia, com conexões conotativas ou metafóricas. Quando ele parece fazer tal coisa, é como um macaco no Museu Britânico, resolvendo um problema através de um algoritmo que surge ao esmagar ossos, ou em vdo cego sobre uma heurística arriscada do significado. O processamento de informações requer planejamento antecipado e regras precisas.⁷ Ele exclui questões malformadas como: “Como o mundo é organizado na mente de um fundamentalista muçulmano?” ou “Como o conceito de *si-mesmo* difere na Grécia homérica e no mundo pós-industrial?” E favorece perguntas como: “Qual é a estratégia ideal para dar informações de controle a um operador para assegurar que um veículo será mantido em uma órbita predeterminada?” Nós teremos muito mais a dizer sobre o significado e sobre os processos que o criam. Eles estão surpreendentemente distantes do que é convencionalmente denominado de “processamento de informações.”

Tendo em vista que a Revolução da Informática estava ocorrendo em todo o mundo pós-industrial, não é surpreendente que essa ênfase tenha se desenvolvido. A psicologia e as ciências sociais de modo geral sempre foram sensíveis, com frequência supersensíveis, às necessidades da sociedade que as acolhe. E redefinir o homem e sua mente à luz de novas exigências sociais quase sempre tem sido um reflexo intelectual da psicologia acadêmica. Nem é surpreendente que sob tais condições o interesse tivesse se desviado, correspondentemente, da mente e do significado para os computadores e a informação, pois os computadores e a teoria computacional no início da década de 50 se haviam tornado a metáfora-raiz para o processamento de informações. Uma vez fornecidas categorias de significado preestabelecidas, suficientemente bem formadas dentro de um domínio para servir de base a um código operacional, um computador adequadamente programado poderia realizar prodígios de processamento de informações com um conjunto mínimo de operações, o que constitui um paraíso tecnológico. A computação tornou-se rapidamente o modelo da mente e, em lugar do conceito de significado, surgiu o conceito de “computabilidade” (*computability*). Os processos cognitivos foram igualados aos programas que podiam ser rodados em um dispositivo computacional, e o sucesso do nosso esforço para “entender”, digamos, a memória ou a aquisição de conceitos, identificar-se-ia com nossa habilidade de realisticamente simular tais conceituações ou memorizações humanas em um programa de computador.⁸ Essa linha de pensamento foi enormemente auxiliada pelo *insight* revolucionário de Turing de que qualquer programa de computador, independentemente de sua complexidade, poderia ser “imitado” por uma Máquina

Universal Turing muito mais simples, computando com um conjunto finito de operações bastante primitivas. Se adotamos o hábito de pensar naqueles programas complexos como “mentes virtuais” (tomando emprestada a expressão de Daniel Dennett), então é necessário apenas um pequeno, porém crucial, passo para percorrermos por inteiro o caminho que nos conduz à crença de que as “mentes reais” e seus processos, bem como as “virtuais” e os seus, poderiam ser “explicadas” da mesma forma.⁹

Esse novo reducionismo forneceu um programa espantosamente libertário para a nova ciência cognitiva que estava sendo gerada. Ele era tão permissivo, de fato, que até mesmo os antigos teóricos da aprendizagem estímulo-resposta e os estudiosos associacionistas da memória poderiam aderir diretamente à congregação da revolução cognitiva, desde que acondicionassem seus conceitos antigos nos novos termos do processamento de informações. Não era necessário lidar com processos “mentais” ou com significados. Em lugar de estímulos e respostas, havia *input* e *output*, com a noção de “reforço” lavada de sua mancha afetiva ao ser convertida em um elemento de controle que alimentava informações sobre o resultado de uma operação de retorno ao sistema. Contanto que houvesse um programa computável, havia “mente”.

A princípio, esta versão da noção de mente, baseada em um jogo de palavras, não pareceu provocar entre os comportamentalistas aparentemente convertidos o tradicional pânico antimentalista. A seu tempo, no entanto, novas versões de antigas controvérsias classicamente familiares começaram a reemergir, particularmente em conexão com debates sobre a assim chamada arquitetura da cognição: se ela deveria ser concebida como um conjunto de estruturas reguladoras, acondicionadas hierarquicamente e semelhantes às regras gramaticais, para aceitar, rejeitar ou combinar os *inputs*, ou se, de preferência, ela poderia ser concebida de baixo para cima como uma rede conexiva com controle completamente distribuído como nos modelos PDP (*Parallel Distributed Processing*), um modelo bastante semelhante à antiga doutrina associacionista, com exceção da síntese criativa de Herbart. O primeiro simulou a tradição racionalista-mentalista de cima para baixo, simulada em psicologia, e moveu-se facilmente para lá e para cá entre mentes “reais” e mentes “virtuais”; o segundo apresentou uma nova versão do que Gordon Allport costumava caçoar em suas palestras como sendo “empirismo do cesto de lixo”. O computacionalismo da Costa Leste lidava com termos semelhantes aos da doutrina da mente, referindo-se a regras, a gramáticas e coisas similares. Os da Costa Oeste não queriam tomar parte nessa simulação de “mentalismo”. Logo, o campo de batalha começou a parecer cada vez mais tradicional e familiar, embora os veículos que sobre ele se movimentavam tivessem muito mais velocidade e muito mais potência formalizadora. Contudo, a questão de saber se suas manobras tinham relação com a *mente* ou apenas com a teoria da computação permaneceu em suspenso, considerada por ambos os lados como indefini-

damente adiável. Dizia-se, para tranquilizar os indecisos, que o tempo revelaria se um saco de aniagem poderia ser transformado em uma bolsa de seda.¹⁰

Era inevitável que, com a computação como metáfora da nova ciência cognitiva e com a computabilidade como critério necessário, quando não suficiente, para o estabelecimento de uma teoria funcional dentro da mesma, mais uma vez se instalasse o antigo mal-estar provocado pelo mentalismo. Com a mente igualada a um programa, qual deveria ser o *status* dos estados mentais e dos antiquados estados mentais identificáveis não por suas características programáticas em um sistema computacional, mas por suas qualidades subjetivas? Não poderia haver nenhum lugar para a “mente” em tal sistema, “mente” no significado de estados intencionais, como acreditar, desejar, pretender, compreender um significado. Um clamor logo se elevou para banir tais estados intencionais da nova ciência. E certamente nenhum livro então publicado, mesmo no auge do comportamentalismo inicial, poderia se equiparar ao zelo antimentalista de *From Folk Psychology to Cognitive Science*,¹¹ de Stephen Stich. Houve, certamente, esforços semelhantes aos de estadistas para fazer a paz entre embolorados cognitivistas mentalistas e os bravos novos antimentalistas. Todos esses esforços, porém, assumiram a forma de melhorar o humor ou lisonjear os mentalistas. Dennett propôs, por exemplo, que deveríamos simplesmente agir *como se* as pessoas tivessem estados intencionais que lhes fizessem comportar-se de determinadas formas; posteriormente, nós descobriríamos que não precisávamos de tais noções imprecisas.¹² Paul Churchland admitiu, de má vontade, que embora fosse interessantíssimo problemático saber por que as pessoas se aferravam tão tenazmente a um mentalismo claramente equivocado, isso seria algo a ser explicado em vez de ser tomado por certo. Talvez, como colocou Churchland, a psicologia popular pareça descrever como as coisas realmente acontecem, mas como poderia uma crença, desejo ou atitude ser a causa de alguma coisa no mundo físico, ou seja, no mundo da computação?¹³ A mente, no significado subjetivo, era um epifenômeno que o sistema computacional produzia (*outputted*) sob determinadas condições; neste caso, ela não poderia ser causa de nada, ou seria apenas um modo das pessoas falarem a respeito de um comportamento somente *após* ele ter ocorrido (ou seja, também um *output*). Nessas circunstâncias, ele era apenas um comportamento a mais, simplesmente necessitando de análise lingüística adicional. Finalmente, devo incluir nesta relação o nativismo de Jerry Fodor: a mente poderia também ser um derivado de processos inatos embutidos no sistema; neste caso seria um efeito e não uma causa.¹⁴

Com o novo ataque contra os estados mentais e a intencionalidade, veio um ataque relacionado ao conceito de “agenciamento” (*agency*). Os cientistas cognitivos, em sua maioria, não contestam a idéia de que o comportamento é direcionado, até mesmo direcionado a metas. Se tal direcionamento é governado pela computação do grau de utilidade de resultados

alternativos, isso é perfeitamente suportável e, de fato, constitui a peça central da “teoria da escolha racional”. Porém, a ciência cognitiva, em seu novo humor, apesar de acolher com hospitalidade um comportamento direcionado a metas, mostra-se ainda desconfiada em relação ao conceito de agenciamento, pois “agenciamento” implica a condução de ação sob a influência de estados intencionais. Conseqüentemente, a ação embasada em crença, desejo e comprometimento moral, a menos que seja puramente estipuladora, no significado de Dennett, é agora considerada como algo a ser evitado por cientistas cognitivos de mentalidade correta. Ela é como o livre arbítrio para os deterministas.¹⁵ Houve bravas resistências contra o novo antiintencionalismo, como a dos filósofos John Searle e Charles Taylor, do psicólogo Kenneth Gergen, ou ainda do antropólogo Clifford Geertz, mas suas opiniões foram marginalizadas pela corrente majoritária do computacionalismo.¹⁶

Eu estou plenamente ciente de que posso estar apresentando um quadro exagerado do que ocorreu com a revolução cognitiva quando ela se tornou subordinada ao ideal da computabilidade no edifício da ciência cognitiva. Tenho observado que sempre que um cientista cognitivo adequado utiliza a expressão “inteligência artificial” (mesmo que apenas uma vez), ela é quase invariavelmente seguida pelas iniciais maiúsculas “IA” entre parênteses: “(IA)”. Tomo este ato de abreviação como indicativo de uma entre duas coisas. A forma abreviada sugere o “encurtamento” exigido pela Lei de Zipf: o comprimento de uma palavra ou expressão é inverso à sua frequência — palavra “televisão” foi eventualmente reduzida para “TV” com a abreviação “(IA)” celebrando uma comparável ubiqüidade e penetração de mercado. A jactância da IA é que ela trata de todos os artefatos semelhantes à mente, até mesmo da própria mente, considerada como mais um artefato, o qual se adapta aos princípios da computação. Ou a abreviação, por outro lado, pode ser um sinal de embaraço: por haver uma aura de obscenidade em relação à artificialização de algo tão natural como a inteligência (a propósito, na Irlanda, IA é a embaraçosa abreviação para inseminação artificial), ou porque IA é uma abreviação do que, em sua forma completa, poderia parecer um paroxismo (a vivacidade da inteligência aliada à mesmice da artificialidade). A jactância sugerida pela Lei de Zipf e o embaraço do encobrimento são ambos merecidos. Não há dúvidas de que a ciência cognitiva contribuiu para a nossa compreensão de como a informação é continuamente transferida e processada. Nem pode haver muita dúvida sobre o fato de que ela deixou em grande parte sem explicação, e até mesmo um tanto obscurecidos, os grandes tópicos que originalmente inspiraram a revolução cognitiva. Voltemos então à questão de como construir uma ciência mental em torno do conceito de significado e dos processos pelos quais as significações são criadas e negociadas dentro de uma comunidade.

II

Começamos com o conceito de cultura propriamente dito, particularmente por seu papel constitutivo. O que ficava óbvio desde o início era talvez demasiado óbvio para ser plenamente apreciado, pelo menos por nós, psicólogos, que por hábito e tradição pensamos em termos bastante individualistas. Os sistemas simbólicos que os indivíduos usavam para construir significado eram sistemas que já estavam colocados, já estavam "presentes", profundamente arraigados na cultura e na linguagem. Eles constituíam um tipo muito especial de *kit* de ferramentas comunitário cujos instrumentos, uma vez usados, tornavam o usuário um reflexo da comunidade. Nós, psicólogos, nos concentramos em como os indivíduos "adquiriram" esses sistemas, como eles os tornaram sua propriedade, de forma bastante semelhante, e como nós perguntaríamos como os organismos em geral adquiriram adaptações especializadas ao ambiente natural. Nós até mesmo nos tornamos interessados (novamente de uma forma individualista) na capacidade inata, específica do homem, para a linguagem. Porém, com poucas exceções, notadamente de Vygotsky, nós não nos dedicamos a investigar o impacto do uso da linguagem sobre a natureza da espécie humana.¹⁷ Nós fomos lentos em captar plenamente o que o surgimento da cultura significou para a adaptação e para o funcionamento humanos. Ela não se deveu apenas ao maior tamanho e poder do cérebro humano, nem apenas à postura bípede, com a conseqüente liberação das mãos. Estes foram meramente passos morfológicos da evolução que não teriam importância sem o surgimento concorrente de sistemas simbólicos compartilhados, de modos tradicionais de viver e trabalhar em conjunto, em suma, da cultura humana.

O divisor na evolução humana foi cruzado quando a cultura se tornou o fator principal para dar forma às mentes daqueles que viviam sob sua influência. Produto da história, e não da natureza, a cultura agora tornou-se o mundo ao qual nós tínhamos que nos adaptar e o *kit* de ferramentas para fazer isso. Uma vez cruzado o divisor, não se tratava mais de uma mente "natural" simplesmente adquirindo linguagem como um aditivo. Nem se tratava de uma cultura sintonizando ou modulando necessidades biológicas. Como Clifford Geertz coloca, sem o papel *constitutivo* da cultura nós somos "monstruosidades não trabalháveis ... animais incompletos ou inacabados que se completam ou acabam através da cultura."¹⁸

Estas conclusões são um tanto banais em antropologia, mas não o são, no momento, em psicologia. Há três boas razões para mencioná-las aqui, bem no começo da nossa discussão. A primeira é um ponto metodológico profundo: o argumento constitutivo. É a participação do homem *na* cultura e a realização de seus poderes mentais *através* da cultura que tornam impossível construir uma psicologia humana baseada apenas no indivíduo. Como costumava insistir meu colega de muitos anos atrás, Clyde Kluckhohn,

os seres humanos não terminam em suas próprias peles; eles são expressões de uma cultura. Tratar o mundo como um fluxo indiferente de informações a serem processadas pelos indivíduos, cada qual em seus próprios termos, é perder de vista como os indivíduos são formados e como eles funcionam. Ou, citando Geertz novamente, "não existe coisa tal como uma natureza humana independente da cultura."¹⁹

A segunda razão segue a partir desta e não é menos convincente. Considerando que a psicologia está tão imersa na cultura, ela deve se organizar em torno a esses processos produtores e utilizadores de significado que conectam o homem à cultura. Isso *não* nos compromete mais com a subjetividade em psicologia; é justamente o contrário. Em virtude da participação na cultura, o significado é tornado *público e compartilhado*. Nosso meio de vida culturalmente adaptado depende da partilha de significados e conceitos. Depende igualmente de modos compartilhados de discurso para negociar diferenças de significado e interpretação. Conforme eu tento relatar no terceiro capítulo, a criança não entra na vida do seu grupo como num esporte autista, privada de processos primários, mas como participante em um processo mais amplo no qual os significados públicos são negociados. E, nesse processo, os significados não são utilizados em vantagem própria a menos que possam ser compartilhados. Até mesmo fenômenos aparentemente privados, como os "segredos" (por si só uma categoria culturalmente definida), uma vez revelados tornam-se publicamente interpretáveis e até mesmo banais, tão padronizados quanto questões abertamente admitidas. Há inclusive meios padronizados para "pedirmos desculpas" pela nossa excepcionalidade quando as significações visadas por nossos atos obscurecem os meios padronizados de tornar público o significado e, por meio disso, novamente legitimar o que pretendemos.²⁰ Por mais ambíguo ou polissêmico que o nosso discurso possa ser, nós ainda somos capazes de levar nossos significados ao domínio público e, lá, negociá-los. Ou seja, nós vivemos publicamente através de significados públicos, compartilhados por procedimentos públicos de interpretação e negociação. A interpretação, por mais "espessa" que possa se tornar, deve ser publicamente acessível ou a cultura entrará em desordem e, com ela, seus membros individuais.

A terceira razão pela qual a cultura deve constituir um conceito central para a psicologia se encontra no poder do que eu chamarei de "psicologia popular". A psicologia popular, à qual eu dedicarei o segundo capítulo, é um relato cultural do que faz os seres humanos pulsarem. Ela inclui uma teoria da mente, da nossa própria e da dos outros, uma teoria da motivação e do repouso. Eu a chamarei de "etnopsicologia", para tornar o termo paralelo a expressões como "etnobotânica", "etnofarmacologia" e às outras disciplinas ingênuas que são eventualmente substituídas por conhecimento científico. Mas a psicologia popular, embora muda, não é substituível por paradigmas científicos, pois lida com a natureza, as causas e conseqüências

daqueles estados intencionais — crenças, desejos, intenções, comprometer-se — que a maior parte da psicologia científica descarta em seu esforço para explicar a ação do homem desde um ponto de vista que está fora da subjetividade humana, formulada na hábil frase de Thomas Nagel como uma “visão a partir de lugar nenhum”.²¹ A psicologia popular continua, portanto, a dominar as transações da vida cotidiana. E embora muda, ela resiste a ser reduzida à objetividade, pois está arraigada em uma linguagem e em uma estrutura conceitual compartilhada imersas em estados intencionais — crenças, desejos e comprometer-se. E por ser um reflexo da cultura, ela partilha com ela seus modos de valorizar e de conhecer. De fato, ela *deve* fazer isso, pois as instituições normativamente orientadas da cultura — suas leis, suas instituições educacionais, suas estruturas familiares — servem para impor a psicologia popular. De fato, a psicologia popular, por sua vez, serve para justificar tal imposição. Esta é, porém, uma questão que será abordada mais adiante.

A psicologia popular não é sempre a mesma. Ela muda com as transformações culturais que ocorrem em resposta ao mundo e às pessoas que nele vivem. Vale a pena indagar como as visões de heróis intelectuais como Darwin, Marx e Freud foram gradualmente transformadas e absorvidas pela psicologia popular, e eu digo isso para tornar claro que (como veremos no capítulo final) a psicologia cultural é freqüentemente indistinguível da história cultural.

A fúria antimentalista em relação à psicologia popular simplesmente erra o alvo. A idéia de descartá-la, no interesse de se livrar dos estados mentais nas explicações cotidianas do comportamento humano, é equivalente a jogar fora os próprios fenômenos que a psicologia precisa explicar. É em termos de categorias psicológicas populares que experimentamos a nós mesmos e aos outros. É através da psicologia popular que as pessoas antecipam e julgam umas as outras, estabelecem conclusões sobre o valor de suas vidas e assim por diante. Seu poder sobre o funcionamento mental e a vida humana é que ela provê o próprio meio pelo qual a cultura dá forma aos seres humanos segundo suas exigências. A psicologia científica, afinal, faz parte deste mesmo processo cultural e sua posição em relação à psicologia popular tem conseqüências para a cultura na qual ela existe, é uma questão à qual retornaremos em breve.

III

Mas eu estou indo rápido demais, sem levar em consideração o alarme com que os cientistas comportamentais, intimidados, freqüentemente vêem uma psicologia centrada no significado, culturalmente orientada. Foi este sentimento de alarme, suspeito eu, que possibilitou que a revolução cognitiva

se afastasse de algumas de suas metas originais. Ele se centra principalmente em dois tópicos, ambos “questões fundadoras” da psicologia científica. O primeiro trata da restringência e sanitização dos estados subjetivos, não tanto na condição de *dados* da psicologia, pois o operacionismo nos permite aceitá-los, por exemplo, como “respostas discriminatórias”, mas enquanto conceitos *explicativos*. O que eu recém propus sobre o papel mediador do significado e da cultura e sua corporificação na psicologia popular certamente parece cometer o “pecado” de elevar a subjetividade a um *status* explicativo. Nós, psicólogos, nascemos no positivismo e não gostamos de adotar como explicação noções originadas no estado intencional, como crenças, desejos e intenções. O outro motivo de alarme concerne ao relativismo e ao papel dos universais. Uma psicologia culturalmente embasada soa como se certamente devesse enleiar-se em um relativismo que requer uma teoria diferente para cada cultura que estudamos. Permitam-me considerar cada uma destas prevenções separadamente.

Grande parte da desconfiança quanto ao subjetivismo dos nossos conceitos explicativos se relaciona, penso eu, com a alegada discrepância entre o que as pessoas *dizem* e o que elas realmente *fazem*. Uma psicologia culturalmente sensível (especialmente uma que conceda um papel central à psicologia popular como fator mediador) é, e deve ser, embasada não apenas no que as pessoas realmente *fazem*, mas no que elas *dizem* que fazem e no que elas *dizem* que as fez fazer o que elas fizeram. Ela também está interessada no que as pessoas *dizem* que os outros fizeram e porquê. E, acima de tudo, ela está interessada em como as pessoas *dizem* que seus mundos são. Desde a rejeição da introspecção como método central da psicologia, nós fomos ensinados a tratar tais relatos verbais como não-confiáveis e até mesmo, por alguma estranha tendência filosófica, como não-verdadeiros. Nossa preocupação com os critérios de verificação do significado, como apontou Richard Rorty, nos tornou devotos da predição como critério da “boa” ciência, incluindo aqui a “boa” psicologia.²² Portanto, nós julgamos o que as pessoas dizem sobre si mesmas e seus mundos, ou sobre os outros e os mundos deles, quase que exclusivamente em termos de como isso prevê ou provê uma descrição verificável do que eles *fazem*, *fizeram* ou *farão*. Quando isto não ocorre, então, com uma ferocidade digna de Hume, nós tratamos o que foi dito como se fosse “nada mais do que erro e ilusão”. Ou, talvez, como meramente “sintomas” que, quando adequadamente interpretados, conduzir-nos-ão à verdadeira “causa” do comportamento cuja previsão foi o nosso alvo adequado.

Até mesmo Freud, com sua dedicação momentânea à idéia de “realidade psíquica”, promoveu esta mentalidade já que, como Paul Ricoeur tão vigorosamente coloca, Freud aderiu às vezes ao modelo fisicista do século dezenove, que franzia o cenho diante de explicações oriundas de estados intencionais.²³ Assim, faz parte da nossa herança como homens e mulheres modernos pós-freudianos zombar do que as pessoas *dizem*. É “meramente”

conteúdo manifesto. As causas reais podem sequer estar acessíveis à consciência comum. Nós sabemos tudo sobre defesa do ego e racionalização. Quanto ao conhecimento do si-mesmo (*self*), ele é um sintoma de acomodamento endurecido na interação entre inibição e ansiedade, uma formação que, para que seja conhecida, deve ser arqueologicamente escavada com as ferramentas da psicanálise.

Ou, em termos mais contemporâneos, como nos cuidadosos estudos relatados por Lee Ross e Richard Nisbett, está claro que as pessoas não podem descrever corretamente a base de suas escolhas nem as tendências que influenciam a distribuição dessas escolhas.²⁴ E se uma prova ainda mais poderosa dessa generalização fosse necessária, ela poderia ser encontrada na obra de Amos Tversky e Daniel Kahnemann que, de fato, citam como precursor um conhecido volume de Bruner, Goodnow e Austin.²⁵

Há uma deformação curiosa na acusação de que "o que as pessoas dizem não é necessariamente o que elas fazem". Ela implica que o que as pessoas *fazem* é mais importante, mais "real", do que o que elas *dizem*, ou que esta última categoria é importante apenas pelo que pode revelar a respeito da primeira. É como se o psicólogo desejasse lavar suas mãos totalmente dos estados mentais e de sua organização, como que afirmando que "dizer", afinal, trata apenas do que nós pensamos, sentimos, acreditamos, experimentamos. É curioso que haja tão poucos estudos indo na outra direção: como as pessoas de fato revelam o que elas pensam, ou sentem, ou acreditam? Isto independentemente do fato de que a nossa psicologia popular é sugestivamente rica em categorias como "hipocrisia", "insinceridade" e similares.

Esta ênfase unilateral da psicologia científica é de fato curiosa à luz dos nossos meios cotidianos de lidar com o relacionamento entre dizer e fazer. Para começar, quando as pessoas agem de forma ofensiva, nossa primeira medida para enfrentá-las é descobrir se o que elas parecem ter feito é o que elas realmente pretendiam fazer — obter algum indício sobre se o seu estado mental (conforme revelado pela fala) e seu ato (como revelado pelo o que elas fizeram) estavam em concordância ou não. E se elas dizem que não pretendiam fazer isso, nós as desculpamos. Se elas pretendiam que seu ato fosse ofensivo, nós podemos tentar "raciocinar com elas", ou seja, "dissuadi-las de comportar-se daquela forma". Ou elas podem tentar nos dissuadir da nossa aversão por sua ação "dando uma desculpa", que é uma forma verbal de explicar e, por meio disso, legitimar seu comportamento como isento de culpa. Quando as pessoas continuam a ofender um número suficientemente grande de outros, alguém pode até mesmo tentar convencê-las a procurar um psiquiatra que, através de uma cura *falada*, tentará corrigir seu *comportamento*.

De fato, o significado atribuído à maioria das ações dos participantes de qualquer encontro cotidiano depende do que eles dizem uns aos outros, antecipadamente, simultaneamente ou após terem agido. Ou do que eles

são capazes de pressupor sobre o que os outros *diriam*, dado um contexto específico. Tudo isso fica auto-evidente não apenas no nível informal de diálogo, mas também no nível formal do diálogo privilegiado por uma codificação, por exemplo, no sistema legal. A lei de contratos trata inteiramente do relacionamento entre o que foi feito e o que foi dito. E aqui também, de um modo menos formal, se inclui a conduta em relações de casamento, parentesco, amizade e coleguismo.

O procedimento funciona em ambos os significados. O significado da fala é poderosamente determinado pelo encaminhamento da ação na qual ele ocorre: "Sorria quando disser isso!", assim como o significado da ação é interpretável apenas por referência ao que os atores dizem de suas intenções, "mil desculpas" por um encontrão inadvertido. Afinal, faz agora um quarto de século que John Austin apresentou sua teoria dos "atos do discurso" (*speech acts*).²⁶ Para aqueles que desejam dedicar-se a saber se o que as pessoas dizem prevê o que elas farão, a única resposta adequada que podemos dar é que separar deste modo o "que se diz" do "que se faz" é fazer má filosofia, má antropologia, má psicologia e leis impossíveis. Em uma psicologia de orientação cultural, dizer e fazer representam uma unidade funcionalmente inseparável. Quando, no capítulo a seguir, discutirmos algumas das "máximas funcionais" da psicologia popular, esta será uma consideração crucial.

Uma psicologia de orientação cultural não descarta o que as pessoas dizem sobre seus estados mentais, nem trata suas declarações apenas como se fossem índices de predição de comportamentos manifestos. O que ela toma como central, prioritariamente, é que o relacionamento entre agir e dizer (ou experimentar) é interpretável no contexto *da conduta comum da vida*. Ela assume a posição de que há uma congruência publicamente interpretável entre dizer, fazer e as circunstâncias nas quais o dizer e o fazer ocorrem. Ou seja, são estabelecidas concordâncias a respeito de relacionamentos canônicos entre o significado do que nós dizemos e o que nós fazemos em determinadas circunstâncias, e tais relacionamentos governam a forma como conduzimos nossas vidas uns com os outros. Há, além disso, procedimentos de negociação para retomarmos o caminho habitual quando essas relações canônicas são violadas. Isso é o que torna centrais, em uma psicologia cultural (ou, quanto a isso, em qualquer psicologia ou ciência mental), a interpretação e o significado.

Uma psicologia cultural, quase por definição, não estará preocupada com "comportamentos", mas com "ações", sua contrapartida intencionalmente fundada e, mais especificamente, com a *ação situada*, ações situadas em um cenário cultural e nos estados intencionais mutuamente interagentes dos participantes. O que não quer dizer que uma psicologia cultural precise dispensar para sempre experiências de laboratório ou a busca por universais humanos. Esta é uma questão para a qual nos voltaremos agora.

IV

Eu instei que a psicologia parasse de tentar ser “isenta de significado” no seu sistema de explicações. As próprias pessoas e culturas que constituem seu sujeito são governadas por significados e valores compartilhados. As pessoas dedicam suas vidas à sua busca e realização, até mesmo morrem por eles. Já se alegou que a psicologia deve estar isenta de valores culturais para que algum dia possa descobrir um conjunto transcendente de universais humanos, mesmo que esses universais estejam cercados por especificações oriundas de variações “interculturais”.²⁷ Permitam-me propor um modo de conceber universais humanos que é consistente com a psicologia cultural e, mesmo assim, escapa tanto das indeterminações do relativismo como das trivialidades da psicologia intercultural. A psicologia não é apenas uma psicologia intercultural que provê alguns poucos parâmetros para explicar variações locais de leis universais de comportamento. Nem, como veremos em breve, ela nos condena a um relativismo demasiado elástico.

A solução para a questão dos universais consiste em expor uma falácia amplamente sustentada e um tanto antiquada que as ciências humanas herdaram do século dezanove, uma visão sobre a relação entre biologia e cultura. Nesta versão, a cultura foi concebida como “sobreposta” à natureza humana biologicamente determinada. Supôs-se que as causas do comportamento humano se encontram no substrato biológico. O que eu desejo argumentar, em vez disso, é que a cultura e a busca por significado dentro da cultura são as causas adequadas da ação humana. O substrato biológico, os assim chamados universais da natureza humana, não causam a ação; sobre ela exercem, no máximo, uma *restrição*, ou para ela constituem uma *condição*. O motor do carro não nos faz dirigir até o supermercado para fazer as compras da semana, não mais do que o nosso sistema reprodutivo biológico faz com que nós, muito provavelmente, casemos com alguém da nossa própria classe social, grupo étnico e assim por diante. Admitindo tal coisa, sem carros movidos a motor nós não dirigiríamos até supermercados, nem talvez haveria casamento na ausência de um sistema reprodutivo apto.

Porém, a idéia de uma “restrição” coloca a questão demasiado negativamente, pois as limitações biologicamente impostas ao funcionamento humano são também desafios para a inventividade cultural. O *kit* de ferramentas de qualquer cultura pode ser descrito como um conjunto de dispositivos protéticos com os quais os seres humanos podem exceder ou até mesmo redefinir os “limites naturais” do funcionamento humano. As ferramentas humanas são precisamente desta ordem: as *soft* e as *hard*, igualmente. Há, por exemplo, um limite biológico que restringe o alcance da memória imediata, o famoso “sete mais ou menos dois” de George Miller.²⁸ Mas nós construímos dispositivos simbólicos para exceder esse limite: siste-

mas de codificação de oito dígitos, dispositivos mnemônicos, truques de linguagem. Recordem que o principal argumento de Miller naquele ensaio referencial foi que, por conversão do *input* através de tais sistemas de codificação nós, como seres humanos aculturados, somos capazes de enfrentar sete *segmentos* de informação em vez de sete *bits*. Nosso conhecimento torna-se, então, conhecimento aculturado, indefinível a não ser em um sistema de notação culturalmente embasado. Em tal processo nós rompemos as fronteiras originais estabelecidas pela assim chamada biologia da memória. A biologia restringe, mas não para sempre.

Ou então, considerem os assim chamados motivos humanos naturais. Seria tolo negar que as pessoas sentem necessidade de comer ou fazer sexo, ou que há um substrato biológico em tais estados. Porém, o compromisso da devoção judaica de jejuar no Yom Kippur, ou o compromisso similar da devoção muçulmana com o Ramadan, não é apreendido por um discurso sobre a fisiologia da fome. Da mesma forma, o tabu do incesto é poderoso e diretivo de uma forma que as gonadotrofinas não são. Tampouco o compromisso cultural com o consumo de determinados alimentos em determinadas ocasiões é simplesmente uma “conversão” de impulsos biológicos em preferências psicológicas. Nossos desejos, e as ações que praticamos em seu nome, são intermediados por meios simbólicos. Como Charles Taylor coloca em seu brilhante e recente livro *Sources of the self*, o comprometimento não se resume a uma preferência. Ele é, nos diz Taylor, uma “ontologia”, uma crença de que um determinado modo de vida merece apoio, embora achemos difícil viver à sua altura. Nossas vidas, conforme veremos no quarto capítulo, são devotadas a buscar como podemos a realização que tais estilos de vida nos oferecem, se necessário, à custa de sofrimento.

Obviamente, há também restrições incidindo sobre o comprometimento com estilos de vida que são mais biológicos do que culturais. Exaustão física, fome, doença e dor podem romper nossas conexões ou estancar seu crescimento. Elaine Scarry aponta, em seu tocante livro *The body in pain*, que o poder exercido pela dor (como na tortura) consiste na supressão de nossas conexões com o mundo pessoal-cultural e na eliminação do contexto significativo que dá direção às nossas esperanças e esforços.²⁹ Ela estreita a consciência humana a tal ponto que, como sabem os torturadores, o homem literalmente se torna uma besta. E mesmo nisso, a dor nem sempre é bem-sucedida, tão poderosos são os vínculos com os significados que dão à vida um propósito. A bestialização horrenda do Holocausto e seus campos de morte foi projetada tanto para desumanizar como para matar, e foi isso que o tornou o momento mais escuro da história humana. Homens mataram uns aos outros antes, embora jamais em tal escala ou com tal burocratização. Porém, jamais havia ocorrido um esforço tão sistemático de desumanização através de sofrimento, dor e humilhação insuportáveis.

Temos que creditar a Wilhelm Dilthey e sua *Geisteswissenschaft*, sua ciência humana culturalmente embasada, o reconhecimento do poder da

cultura para nutrir e orientar uma espécie nova e em constante transformação.³⁰ Quero aliar-me às suas aspirações. O que desejo argumentar neste livro é que a cultura e a busca por significado são a mão modeladora, a biologia é a restrição e, conforme vimos, cabe à cultura deter o poder de afrouxar essas limitações.

Porém, para que isto não pareça o preâmbulo de um novo otimismo sobre a humanidade e seu futuro, permitam-me firmar um ponto de vista antes de voltar, conforme prometi, à questão do relativismo. Mesmo com toda a sua inventividade generativa, a cultura humana não é necessariamente benigna nem notavelmente maleável ao dar resposta a problemas. Ainda é costumeiro, ao modo de antigas tradições, incriminar a "natureza humana" pelas falhas da cultura humana, atribuindo-as aos instintos, ao pecado original ou seja lá ao que for. Até mesmo Freud, com sua apreciação perspicaz da insensatez humana, freqüentemente caiu nesta armadilha, especialmente em sua doutrina sobre o instinto. Essa atitude, porém, é certamente uma forma conveniente e auto-apaziguadora de apologética. Podemos nós realmente invocar nossa herança biológica para explicar, digamos, a burocratização que invade a vida contemporânea, com a conseqüente erosão das relações pessoais e da compaixão? Invocar demônios biológicos ou o *Old Ned* é nos esquivarmos da responsabilidade pelo que nós mesmos criamos, pois com todo nosso poder para construir culturas simbólicas e estabelecer as forças institucionais necessárias para a sua execução, não parecemos muito hábeis em guiar as nossas criações em direção aos fins que professamos desejar. É melhor questionarmos nossa engenhosidade para construir e reconstruir modos de vida comunais do que invocar o fracasso do genoma humano. O que não quer dizer que os estilos de vida comunais sejam facilmente mudados, mesmo na ausência de restrições biológicas, mas apenas que devemos focalizar a atenção onde ela é devida, isto é, não sobre nossas limitações biológicas, mas sobre nossa inventividade cultural.

V

Essa questão nos conduz, inevitavelmente, ao tópico do relativismo, pois o que queremos nós dizer quando afirmamos que não nos mostramos muito "hábeis" ou "engenhosos" ao construir nossos mundos sociais? Quem julga tal coisa e por que padrões? Se a cultura forma a mente, e se as mentes emitem esses julgamentos de valor, nós não estamos enclausurados em um relativismo inescapável? Seria melhor que examinássemos o que isso poderia significar. É o lado epistemológico do relativismo, e não o avaliatório, que deve nos preocupar em primeiro lugar. O que conhecemos é "absoluto" ou é sempre relativo a alguma perspectiva, a algum ponto de vista? Há

uma "realidade nativa" ou, como Nelson Goodman colocaria, a realidade é uma construção?³¹ A maioria das pessoas pensantes de hoje optaria por posicionar-se adotando um ponto de vista moderado. Poucos estariam preparados, porém, para abandonar totalmente a noção de uma única realidade nativa. De fato, Carol Feldman até mesmo propôs um universal humano prospectivo cuja hipótese principal é de que dotamos as conclusões das nossas avaliações cognitivas com um estatuto ontológico "externo" especial.³² Nossos pensamentos estão, por assim dizer, "aqui dentro". Nossas conclusões estão "lá fora". Ela chama essa fraqueza tão tipicamente humana de "descarte ôntico" (*ontic dumping*) e jamais teve que procurar muito para encontrar exemplos do seu universal. Ainda assim, em grande parte da interação humana as "realidades" resultam de processos prolongados e intrincados de construção e negociação, profundamente imbricados na cultura.

Serão as conseqüências da prática de tal construtivismo, e do reconhecimento de que nós de fato agimos assim, tão calamitosas quanto querem alguns? Será que tal prática realmente conduz a um relativismo do tipo "qualquer coisa serve"? A alegação básica do construtivismo é simplesmente de que o conhecimento é "certo" ou "errado" à luz do ponto de vista que escolhemos assumir. Os certos e errados desse tipo, por melhor que os possamos testar, não resultam em verdades e falsidades absolutas. O melhor que podemos esperar é que estejamos cientes do nosso próprio ponto de vista, assim como do ponto de vista dos outros, quando fazemos nossas reivindicações de "correção" ou de "erro". Colocado dessa forma, o construtivismo dificilmente parece exótico. Ele é o que os estudiosos jurídicos se referem como sendo "a virada interpretativa" ou, como um deles coloca, um deliberado afastamento do "significado autoritário".

Richard Rorty, em sua exploração das conseqüências do pragmatismo, alega que o "interpretativismo" (*interpretivism*) faz parte de um movimento lento e profundo para despir a filosofia de seu estatuto "fundador".³³ Ele caracteriza o pragmatismo e a visão que expressei incide nesta categoria como "simplesmente antiessencialismo aplicado a noções como 'verdade', 'conhecimento', 'linguagem', 'moralidade' e outros objetos similares de teorização filosófica", ilustrando esta opinião com uma referência à definição de William James de "verdade" como "o que é bom sob a forma de crença". Em apoio a James, Rorty observa que "seu ponto de vista é de que não tem qualquer utilidade sermos informados de que a verdade é uma 'correspondência com a realidade'... É possível, para nos sentirmos seguros, equiparar partes do que se considera que o mundo seja, de tal maneira que as sentenças nas quais acreditamos tenham estruturas internas isomórficas às relações entre as coisas no mundo." Porém, se formos além de declarações simples como "o gato está no tapete" e começarmos a lidar com universais, hipóteses ou teorias, tal equiparação torna-se "confusa e *ad hoc*". Tais exercícios de ajuste ajudam muito pouco a determinar "por que ou se a nossa visão atual do mundo é, aproximadamente, a que deveríamos adotar". Le-

var tal exercício ao limite, Rorty insiste acertadamente, é “desejar que a verdade tenha uma essência”, que seja verdade em algum significado absoluto. Porém, dizer algo útil sobre a verdade, ele prossegue, é “explorar a prática e não a teoria... a ação em vez da contemplação”. Declarações abstratas como “a história é a estória da luta de classes” não devem ser julgadas apenas através de questões como: “Esta asserção capta isso corretamente?” Questões pragmáticas, com perspectivas definidas, seriam mais adequadas: “Como seria acreditar nisso?” ou “Com o que eu estaria me comprometendo se acreditasse nisso?” E isso está muito longe do tipo de essencialismo kantiano que busca princípios que estabelecem a essência definidora do “conhecimento”, da “representação” ou da “racionalidade”.³⁴

Permitam-me ilustrar este ponto com um pequeno estudo de caso. Nós desejamos saber mais sobre a competência intelectual. Então decidimos, irrefletidamente, utilizar o desempenho escolar como nosso medidor para avaliar “isso” e prever o desenvolvimento “disso”. Afinal, no que tange à competência intelectual, o desempenho escolar é essencial. Então, à luz do ponto de vista escolhido, os negros na América do Norte têm menos “competência” do que os brancos, que por sua vez vêm ligeiramente atrás dos asiáticos. Que tipo de achado é *este*, pergunta o crítico pragmático? Se a boa vontade prevalece em um subseqüente debate, eclodirá um processo do que pode apenas ser chamado de “deconstrução e reconstrução”. O que significa desempenho escolar e como ele se relaciona a outras formas de desempenho? E quanto à competência intelectual, o que “isso” significa? Ela é singular ou plural? Não pode sua própria definição depender de algum processo sutil pelo qual uma cultura seleciona determinados traços para honrar, gratificar e cultivar como propôs Howard Gardner?³⁵ Ou, considerado politicamente, o próprio desempenho escolar não foi aparelhado pela escolha do currículo de modo a legitimar a prole dos abastados, enquanto marginaliza a dos desprovidos? Muito em breve a discussão sobre o que é “competência intelectual” será substituída por questões sobre como nós desejamos usar o conceito à luz de uma variedade de circunstâncias políticas, sociais, econômicas e até mesmo científicas.

Este é um típico debate construtivista, com um procedimento pragmático típico para resolvê-lo. Isso é relativismo? Isso é a temida forma de relativismo onde cada crença é tão boa quanto qualquer outra? Alguém será realmente capaz de manter tal ponto de vista, ou o relativismo é, antes, algo imaginado pelos filósofos essencialistas para escorar sua fé na “verdade não-adornada” — um companheiro imaginário ao qual foi atribuído o papel de eterno desmancha-prazeres no jogo da razão pura? Eu penso que Rorty está certo quando diz que o relativismo não é a pedra onde tropeçam o construtivismo e o pragmatismo. Fazer a pergunta do pragmatista: “Como este ponto de vista afeta a minha visão do mundo ou meus compromissos com ele? certamente não conduz a “qualquer coisa serve”. Poderá, sim, conduzir a uma

explicitação de pressupostos, que é o melhor que podemos fazer para explorar nossos comprometimentos.

Em seu cuidadoso livro *The Predicament of Culture*, James Clifford observa que as culturas, se é que alguma vez foram homogêneas, não o são mais, e que o estudo da antropologia obrigatoriamente se torna um instrumento para o manejo da diversidade.³⁶ Pode até mesmo ser o caso de que discussões sobre essências e sobre a “realidade nativa”, vestindo a tradição com o manto da “realidade”, sejam meios para criar estagnação e alienação cultural. Porém, o que é feito da acusação de que o construtivismo enfraquece ou solapa o comprometimento com a realidade?

Se o conhecimento é relativo ao ponto de vista, o que é feito da questão de valor, da nossa escolha de perspectiva? Trata-se “meramente” de uma questão de preferência? Os valores são apenas preferenciais? Se não é este o caso, como escolhemos entre valores alternativos? Há, sobre esta questão, duas visões psicológicas sedutoramente elusivas e uma delas parece cercada por um aparato racionalista, a outra, romanticamente irracionalista. Esta última sustenta que os valores são uma função de reações viscerais, conflitos psíquicos deslocados, temperamento e coisas similares. À medida que os racionalistas levam a cultura em consideração, ela é como uma fonte de provisão, um armazém de valores a partir dos quais fazemos nossas escolhas em função de nossos impulsos ou conflitos individuais. Os valores não são vistos em termos de como eles relacionam o indivíduo à cultura, e sua estabilidade é explicada pela presença de elementos fixadores, como programas de reforço, rigidez neurótica e assim por diante.³⁷

Os racionalistas assumem uma visão bastante diferente, derivada principalmente da teoria econômica, melhor exemplificada, talvez, pela teoria da escolha racional.³⁸ Segundo a teoria da escolha racional, nós expressamos nossos valores nas nossas escolhas, situação por situação, orientados por modelos racionais como a teoria da utilidade, regras de otimização, minimização do grau de frustração ou o que mais seja. Essas escolhas (sob condições apropriadas) revelam notáveis regularidades, que lembram bastante os tipos de função que observamos em experimentos de condicionamento operatório com pombos. Porém, para um psicólogo, a literatura sobre “escolha racional” é principalmente interessante por sua vívida descrição de anomalias, isto é, das violações das regras de utilidade (a utilidade é a resultante da multiplicação do valor de uma escolha particular por sua probabilidade subjetiva de ser executada com êxito, constituindo a pedra angular da teoria econômica formal desde Adam Smith.) Consideremos as anomalias: Richard Herrnstein, por exemplo, descreve jocosamente a valorização da quantidade (*dearer by the dozen*), demonstrando que as pessoas preferem comprar ingressos para toda a estação sinfônica mesmo quando sabem que provavelmente assistirão apenas à metade dos concertos.³⁹ O modo para manejar a anomalia é apontar o “esnobismo”, o “comprometimento” ou a “preguiça” como um valor adotado na situação de escolha. O valor

atribuído é o que faz o resultado se adaptar à teoria da utilidade. E isso, é claro, entrega o jogo. Se você aceita a teoria da utilidade (ou uma de suas variantes), você simplesmente atribui valores às escolhas de um modo que faz com que o comportamento de escolha se adapte aos princípios adotados. A teoria da escolha racional tem pouco ou nada a dizer sobre como os valores surgem, se eles são reações viscerais, se são historicamente designados ou o que quisermos.

Tanto a abordagem irracionalista como a racionalista desconsideram um ponto crucial: os valores são inerentes a compromissos assumidos com "estilos de vida", e os estilos de vida, em sua complexa interação, constituem uma cultura. Nós não fazemos com que nossos valores eclodam caso a caso, por puro modismo, ao sabor de cada situação de escolha, nem eles constituem o produto de indivíduos isolados, sujeitos a fortes impulsos e neuroses compulsivas. Ao contrário, eles são compartilhados e dizem respeito à nossa relação com uma comunidade cultural. Eles preenchem funções importantes para nossa vida nessa comunidade. Os valores que se situam por trás de um estilo de vida, como aponta Charles Taylor, são apenas levemente abertos a uma "reflexão radical".⁴⁰ Eles se incorporam à auto-identidade da pessoa e, ao mesmo tempo, a situam em uma cultura. Na medida em que uma cultura, no sentido atribuído por Sapir, não é "espúria", os comprometimentos de seus membros com valores provêm a base para a conduta satisfatória em um estilo de vida ou, pelo menos, uma base para negociação.⁴¹

Podemos alegar, porém, que o pluralismo da vida moderna e as rápidas mudanças que ele impõe criam conflitos de comprometimento, conflitos de valores e, portanto, conflitos quanto à "correção" de diversas alegações sobre o conhecimento a respeito desses valores. Em tais circunstâncias, nós simplesmente não sabemos como prever o "futuro do comprometimento". Porém, é excêntrico supor que, sob as condições atuais do mundo, uma insistência teimosa na noção de "valor absoluto" faça com que as incertezas desapareçam. Tudo o que podemos esperar é um pluralismo viável apoiado numa disposição para negociar diferenças entre distintas visões de mundo.

Este tema conduz diretamente ao último assunto geral que eu me sinto na obrigação de firmar como uma razão adicional pela qual acredito que uma psicologia cultural como a que estou propondo não precisa atormentar-se com o espectro do relativismo. Ela se refere à mentalidade aberta seja em política, ciência, literatura, filosofia ou artes. Eu considero a mentalidade aberta como uma disposição para construir conhecimento e valores a partir de perspectivas múltiplas, sem perda do comprometimento com os nossos próprios valores. Mentalidade aberta é a pedra fundamental do que nós denominamos cultura democrática. Nós aprendemos, com muita dor, que a cultura democrática não é divinamente decretada nem deve ser tacitamente assumida como *perene*. Como todas as culturas, ela se fundamenta

em valores que geram distintos estilos de vida, com as correspondentes concepções de realidade. Embora valorize o efeito refrescante da surpresa, ela não é sempre imune aos choques que uma mentalidade aberta às vezes inflige. Uma mentalidade bastante aberta gera seus próprios inimigos, pois há certamente um refreamento biológico do apetite por novidades. Eu considero o construtivismo da psicologia cultural como uma expressão profunda da cultura democrática.⁴² Ele exige que sejamos conscientes de como alcançamos o nosso conhecimento e o mais consciente que pudermos sobre os valores que nos conduzem aos nossos pontos de vista. Ele pede que sejamos responsáveis pelo *como* e pelo *quê* sabemos. Mas ele não insiste em que haja apenas um modo de construir significado, ou um único modo "certo". Ele se baseia em valores que, acredito eu, se mostram mais aptos para lidar com as mudanças e rupturas que se tornaram uma característica tão presente na vida moderna.

VI

Permitam-me retornar, finalmente, à posição adversa da "psicologia científica" em relação à "psicologia popular". A psicologia científica insiste bastante adequadamente em seu direito de atacar, debater e até mesmo substituir os princípios da psicologia popular. Ela insiste em seu direito de negar a eficácia causal dos estados mentais e da própria cultura. Em seu alcance último, de fato, ela até mesmo atribui conceitos como "liberdade" e "dignidade" à esfera da ilusão, embora eles sejam centrais no sistema de crenças de uma cultura democrática. Nesse amplo horizonte, é às vezes dito da psicologia que ela é anticultural e anti-histórica, e que seu reducionismo é antiintelectual. Pode ser. Mas também é verdade que o zeloso "ateísmo de aldeia" de muitos positivistas extremados avivou debates sobre a natureza do homem, e que sua insistência em procedimentos de pesquisa "objetivos" ou "operacionais" exerceu um efeito saudavelmente adstringente sobre as nossas especulações. Mesmo assim, ele permanece preso a uma meticulosidade aborrecida.

Eu recorro a primeira de uma série de palestras de Wolfgang Kohler e William James em Harvard, "*The Place of Values in a World of Facts*".⁴³ Kohler relata uma conversa imaginária com um amigo que se queixa da qualidade "nada mais do que" da psicologia: que a natureza humana é por ela retratada como nada mais do que a concatenação de reflexos condicionados, vínculos associativos, impulsos animais transformados. E ele se preocupa, esse amigo imaginário, com o que acontece quando tanto o carteiro quanto o primeiro-ministro também passam a pensar assim. Minha preocupação é também com o que acontece quando o modelo passa a pensar que se parece com seu retrato. Lembrem-se da resposta de Picasso aos amigos

de Gertrude Stein, quando lhes contaram que ela pensou que seu retrato, feito por ele, não tinha uma boa semelhança. "Diga-lhe para esperar", disse Picasso, "ele terá". Mas a outra possibilidade, é claro, é que o modelo passe a evitar esse tipo de pintor.⁴⁴ Conforme Adrienne Rich coloca, "quando alguém com a autoridade, digamos, de um professor, descreve o mundo, e você não se encontra nele, há um momento de desequilíbrio psíquico, como se você olhasse para um espelho e não enxergasse nada."⁴⁵

Em uma sociedade democrática, os intelectuais constituem uma comunidade de críticos culturais. Os psicólogos, infelizmente, raramente viram a si próprios dessa forma, em grande parte porque estão demasiado presos à auto-imagem gerada pela ciência positivista. A psicologia, nessa visão, lida apenas com verdades objetivas e abstém-se de qualquer crítica cultural. Porém, mesmo a psicologia científica fará melhor quando reconhecer que suas verdades, assim como todas as verdades sobre a condição humana, são relativas ao ponto de vista que ela assume em relação àquela condição. Ademais, ela atingirá uma posição mais efetiva em direção à cultura como um todo quando vier a reconhecer que a psicologia popular das pessoas comuns não é apenas um conjunto de ilusões autoconfortadoras, mas inclui as crenças da cultura e as hipóteses de trabalho sobre o que torna possível e gratificante a vida em comum, mesmo com grande sacrifício pessoal. Aqui começa a psicologia, e nisso ela é inseparável da antropologia e das outras ciências culturais. A psicologia popular precisa de explicações, não de desculpas.

NOTAS

1. Howard Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution* (New York: Basic Books, 1985). Earl Hunt, "Cognitive Science: Definition, Status, and Questions", *Annual Review of Psychology* 40 (1989):603-629.
2. Hubert L. Dreyfus & Stuart E. Dreyfus, com Tom Athanasiou, *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer* (New York: Free Press, 1986). Terry Winograd, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1987).
3. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973). Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983). George Lakoff & Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (New York: Cambridge University Press, 1983). Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984). Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978). Kenneth J. Gergen, *Toward Transformation in Social Knowledge* (New York: Springer-Verlag, 1982). Kenneth J. Gergen & Keith E. Davis, *The Social Construction of the Person* (New York: Springer-Verlag, 1985). Donald P. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1982). Donald E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences* (Albany: SUNY Press, 1988).

4. Edward C. Tolman, "Cognitive Maps in Rats and Men", *Psychological Review* 55 (1948):189-208. Tolman, *Purposive Behavior in Animals and Men* (New York: Century, 1932).
5. *Annual Reports of the Harvard University Center for Cognitive Studies* (Cambridge, Mass., 1961-1969).
6. George A. Miller, comunicação pessoal.
7. Ver, por exemplo, Roy Lachman, Janet L. Lachman, & Earl C. Butterfield, *Cognitive Psychology and Information Processing: An Introduction* (Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1979).
8. Herbert A. Simon, *The Sciences of the Artificial*, 2ª ed. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981).
9. Daniel C. Dennett, "Evolution of Consciousness", The Jacobsen Lecture, University of London, May 13, 1988; Alan M. Turing "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 59 (1950):433-460.
10. Compare Noam Chomsky, *Language and the Problems of Knowledge: The Managua Lectures* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), com David E. Rumelhart, James L. McClelland & PDP Research Group, *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*, v. 1: *Foundations* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986). James L. McClelland, David E. Rumelhart & PDP Research Group, *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*, v. 2: *Psychological and Biological Models* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986).
11. Stephen P. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983).
12. Daniel C. Dennett, *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).
13. Paul M. Churchland, "The Ontological Status of Intentional States: Nailing Folk Psychology to Its Porch", *Behavioral and Brain Sciences* 11 (1988):507-508.
14. Jerry A. Fodor, *The Language of Thought* (New York: Crowell, 1975). Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).
15. Dennett, *Intentional Stance*.
16. Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Ver também a nota 3, acima.
17. Lev S. Vygotsky, *Thought and Language* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1962).
18. Geertz, *Interpretation of Cultures*, p. 49.
19. *Ibid.*
20. John L. Austin, "A Plea for Excuses", in: Austin, *Philosophical Papers*, 2ª ed. (Oxford: Clarendon Press, 1970), 175-204.
21. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).
22. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
23. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trad. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970).
24. Richard E. Nisbett & Lee Ross, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1980).
25. Daniel Kahnemann, Paul Slovic & Amos Tversky, *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases* (New York: Cambridge University Press, 1982). Jerome S. Bruner, Jacqueline J. Goodnow and George A. Austin, *A Study of Thinking* (New York: John Wiley and Sons, 1956).
26. John L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).
27. Para uma visão particularmente perspicaz e bem informada neste mesmo campo, ver Michael Cole, "Cultural Psychology", in: *Nebraska Symposium: 1989* (Lincoln: University of Nebraska Press, no prelo).

28. G. A. Miller, "The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information", *Psychological Review* 63 (1956):81-97.
29. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (New York: Oxford University Press, 1985).
30. Hans Peter Rickman, *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies* (Berkeley: University of California Press, 1979). Wilhelm Dilthey, *Descriptive Psychology and Historical Understanding* (1911), trad. Richard M. Zaner and Kenneth L. Heiges (The Hague: Nijhoff, 1977).
31. Ver Goodman, *Of Mind and Other Matters*, para uma bem fundamentada apresentação das fundações filosóficas desta posição.
32. Carol Fleisher Feldman, "Thought from Language: The Linguistic Construction of Cognitive Representations", in: Jerome Bruner & Helen Haste (Ed.), *Making Sense: The Child's Construction of the World* (London: Methuen, 1987).
33. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
34. Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism", in: *Consequences of Pragmatism*. Citações da p. 162 e seguintes.
35. Howard Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Inteligences* (New York: Basic Books, 1983).
36. James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).
37. Ver, por exemplo, Sandor Ferenczi, *Thalassa: A Theory of Genitality*, trad. Henry A. Bunker (New York: W. W. Norton, 1968).
38. Ver Debra Friedman e Michael Hechter, "The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research", *Sociological Theory* 6 (1988): 201-218, para uma discussão da aplicabilidade da teoria da escolha racional para a tomada de decisões de um modo geral.
39. Estou em dívida com Richard Herrnstein por fornecer este exemplo específico de uma "anomalia racional".
40. Taylor, *Sources of the Self*.
41. Edward Sapir, "Culture, Genuine and Spurious", in: *Culture, Language and Personality: Selected Essays*, ed. David G. Mandelbaum (Berkeley: University of California Press, 1956), 78-119.
42. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York: Alfred A. Knopf, 1972).
43. Wolfgang Kohler, *The Place of Value in a World of Facts* (New York: Liveright, 1938).
44. J. Kirk T. Varnedoe, "Introduction", in: Varnedoe (Ed.), *Modern Portraits: The Self and Others* (New York: Columbia University, Department of Art History and Archaeology, 1976).
45. Adrienne Rich, "Invisibility in Academe", apud Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1989), ix.

Capítulo 2

A PSICOLOGIA POPULAR COMO UM INSTRUMENTO DA CULTURA

I

N o primeiro capítulo relatei como a revolução cognitiva foi desviada de seu impulso inaugural pela metáfora computacional e argumentei em favor de uma renovação e revigoração da revolução original, uma revolução inspirada na convicção de que o conceito central de uma psicologia humana é o *significado*, juntamente com os processos e transações envolvidos na construção do significado.

Essa convicção se baseia em dois argumentos correlatos. O primeiro é que para entender o homem você deve entender como suas experiências e seus atos são moldados por seus estados intencionais, e o segundo é que a forma desses estados intencionais se realiza apenas através da participação em sistemas simbólicos da cultura. De fato, a própria forma das nossas vidas — o esboço grosseiro e em perpétua transformação da nossa autobiografia que carregamos em nossas mentes — é compreensível para nós mesmos e para os outros apenas em virtude desses sistemas culturais de interpretação. Porém, a cultura é também constitutiva da mente. Em virtude dessa atualização da cultura, o significado atinge uma forma que é pública e comunal, em vez de privada e autista. Apenas substituindo este modelo transacional da mente por um individualismo isolador os filósofos anglo-americanos foram capazes de fazer as "outras mentes" parecerem tão opacas e impenetráveis. Quando entramos na vida humana, é como se entrássemos em uma peça cuja encenação já está em andamento, uma peça cujo

enredo um tanto aberto determina que papéis podemos desempenhar e em direção a que desfechos podemos estar nos dirigindo. Outros, no palco, já têm uma noção do que trata a peça suficiente para fazer negociações com um possível recém-chegado.

A visão que estou propondo reverte a relação tradicional da biologia e da cultura com relação à natureza humana. Sustento que a herança biológica do homem, por seu caráter, não direciona ou modela a ação e a experiência humanas, não serve como causa universal. Ao contrário, ela impõe restrições à ação, restrições cujos efeitos são modificáveis. As culturas caracteristicamente criam “dispositivos protéticos” que nos permitem transcender os limites biológicos “brutos”, por exemplo, os limites da capacidade de memória ou os limites da nossa acurácia auditiva. Proponho a visão inversa de que é a cultura, e não a biologia, que molda a vida e a mente humanas, que dá significado à ação, situando seus estados intencionais subjacentes em um sistema interpretativo. Ela faz isso impondo os padrões inerentes aos sistemas simbólicos da cultura, sua linguagem e modos de discurso, as formas de explicação lógica e narrativa e os padrões de dependência mútua da vida comum. De fato, os neurocientistas e os antropólogos físicos estão mais e mais próximos da visão de que as exigências e oportunidades culturais desempenharam um papel decisivo na seleção de características neuronais na evolução do homem — uma visão muito recentemente adotada por Gerald Edelman, com base neuroanatômica, por Vernon Reynolds, com base em evidências antropológicas físicas, e por Roger Lewin e Nicholas Humphrey, com relação a dados evolutivos dos primatas.¹

Este é o arcabouço do argumento em favor do que denominei uma psicologia “cultural” e um esforço para retomar não apenas o impulso original da revolução cognitiva, mas também o programa que Dilthey, há um século, denominou o *Geisteswissenschaften*, as ciências da vida mental.² Neste capítulo estaremos principalmente interessados em uma característica crucial da psicologia cultural. Eu a denominei “psicologia popular” ou, se você preferir, “ciência social popular”, ou até mesmo, simplesmente “senso comum”. Todas as culturas têm como um dos seus mais poderosos instrumentos constitutivos uma psicologia popular, um conjunto de descrições mais ou menos conectadas, mais ou menos normativas, sobre como os seres humanos “pulsam”, como é a nossa própria mente e como são as dos outros, o que podemos esperar que seja uma ação situada, quais são os estilos de vida possíveis, como nos comprometemos com eles e assim por diante. Nós aprendemos da nossa cultura, ainda muito cedo, a respeito da psicologia popular, à medida que também aprendemos a utilizar a própria linguagem que adquirimos e a conduzir as transações interpessoais necessárias à vida comunal.

Permitam-me apresentar-lhes os arcabouço do argumento que desenvolverei. Desejo inicialmente explicar a que me refiro quando falo na “psi-

cologia popular” como um sistema pelo qual as pessoas organizam sua experiência no mundo social, seu conhecimento sobre ele e as trocas que com ele mantêm. Eu terei que lhes contar algo sobre a história dessa idéia, para tornar mais claro seu papel em uma psicologia cultural. Então retornarei a alguns dos constituintes cruciais da psicologia popular e isso, por fim, me levará a considerar que tipo de sistema cognitivo constitui uma psicologia popular. Já que seu princípio organizador é narrativo, e não conceitual, terei que considerar a natureza da narrativa e como ela é construída em torno de expectativas canônicas estabelecidas, bem como o manejo mental dos desvios que incidem sobre tais expectativas. Desta forma armados, examinaremos mais de perto como a narrativa organiza a experiência, utilizando como exemplo a memória humana. E, finalmente, vou querer explicar o processo de “produção de significado” à luz do que segue.

II

Cunhada pelos novos cientistas cognitivos que escarneciam de sua hospitalidade em relação a estados intencionais como crenças, desejos e significados, a expressão “psicologia popular” (*folk psychology*) não poderia ser mais apropriada aos usos que eu desejo reivindicar.³ Permitam-me esboçar brevemente sua história intelectual, pois isso ajudará a colocar as coisas em um contexto mais amplo.

Seu uso atual teve início com uma sofisticada renovação de interesse na “mente selvagem” e, particularmente, com a estrutura dos sistemas de classificação nativos. C. O. Frake publicou um célebre estudo sobre o sistema de classificação de doenças de pele entre os subanun de Mindanao, e seguiram-se estudos detalhados conduzidos por outros investigadores sobre etnobotânica, etn navegação e assuntos similares. O estudo de etn navegação detalhou como os habitantes das ilhas Marshall conduziam suas canoas navegando no mar aberto a partir do atol de Puluwat e a ele retornando, guiando-se pelas estrelas e por indícios observados na superfície da água, como plantas flutuantes, lascas de madeira e outras curiosas formas de adivinhação. Ele examinou a navegação conforme vista e entendida por um navegador puluwat.⁴

Entretanto, antes mesmo que o prefixo *etno-* fosse anexado aos seus estudos, os antropólogos estiveram interessados na organização subjacente à experiência entre povos não-alfabetizados, porque alguns povos, como os talensis estudados por Meyer Fortes na década de 30, não tinham definições para crises vinculadas ao tempo. As coisas aconteciam quando estavam “prontas”. E houve até mesmo estudos anteriores: o de Margaret Mead, por exemplo, levantando questões como por que os estágios da vida, como a adolescência, eram tão diferentemente definidos entre os samoanos.⁵

Desde então, em sua maioria, os antropólogos estiveram como nunca enamorados (com algumas poucas e evidentes exceções) pelo ideal de uma ciência positivista objetiva, sendo logo levados a indagar se as formas assumidas pela consciência e pela experiência de pessoas imersas em culturas diversas diferiam em um grau e em um modo que criasse um problema importante de tradução. Seria possível interpretar a experiência do navegador puluwat na linguagem e no pensamento do antropólogo ocidental, ou na do antropólogo ocidental para a dos nuer do Nilo, cuja religião Edward Evans-Pritchard estudara? (Quando Evans-Pritchard terminara de entrevistar seus informantes sobre suas crenças religiosas, ele cortesmente perguntou se eles gostariam de fazer-lhe alguma pergunta sobre as crenças dele. Um deles perguntou timidamente sobre a divindade que ele usava no pulso, consultada cada vez que ele parecia tomar uma decisão importante. Evans-Pritchard, um católico devoto, ficou surpreso com a dificuldade que experimentou para explicar aos interlocutores que seu relógio de pulso não era uma divindade, assim como eles ficaram pelas perguntas que ele antes fizera.)⁶

Algum tempo depois, um grupo de jovens sociólogos, guiado por Harold Garfinkel, cômico dos problemas epistemológicos que tais questões levantavam, tomou a medida radical de propor que em lugar do método sociológico clássico, postular classes sociais, papéis e assim por diante *ex hypothesi*, as ciências sociais poderiam proceder pelas regras da "etnometodologia", criando uma ciência social referente às distinções sociais, políticas e humanas que as pessoas sob estudo faziam em suas vidas cotidianas. Com efeito, Garfinkel e seus colegas estavam propondo uma etno-sociologia. Quase ao mesmo tempo, o psicólogo Fritz Heider começou a discutir persuasivamente que, já que os seres humanos reagem uns aos outros nos termos de sua própria psicologia (em vez de, por assim dizer, da psicologia do psicólogo), nós poderíamos ganhar mais estudando a natureza e as origens da psicologia "ingênua" que dá significado à experiência deles. Em realidade, nem a proposta de Garfinkel nem a de Heider foram assim tão novas. Garfinkel deu crédito ao destacado economista e sociólogo Alfred Schutz, cujos escritos sistemáticos inspirados pela fenomenologia continental haviam prenunciado tanto o programa de Garfinkel quanto o de Heider como uma reforma antipositivista das ciências humanas.⁷

Há um poderoso argumento *institucional* na alegação schultziiana, se é que eu posso assim rotular a posição que estamos considerando. É que as instituições culturais são construídas de modo a refletir as crenças do senso comum sobre o comportamento humano. Por mais que o "ateísmo de aldeia" de um B.F. Skinner tente justificar a liberdade e a dignidade humanas, restam por explicar a realidade da lei contra delitos, o princípio dos contratos livremente acordados, a solidez enclausurada das prisões, os palácios de justiça, as marcas de propriedade e tudo o mais. Stich (talvez o crítico mais radical da psicologia popular) repreende Skinner por tentar "explicar"

termos tão repletos de senso comum como desejo, intenção e crença: eles deveriam, insiste ele, simplesmente ser ignorados para que não nos distraiam da tarefa maior de estabelecer uma psicologia sem estados intencionais.⁸ Ignorar, porém, os significados institucionalizados atribuídos a atos humanos é quase tão efetivo quanto ignorar o policial que se coloca calmamente na janela do nosso carro e nos informa que estamos dirigindo negligentemente a cento e quarenta quilômetros por hora e pede para ver a nossa carteira de motorista. "Negligente", "carteira de motorista", "policial", todos derivam da matriz institucional que a sociedade construiu para impor uma versão particular do que constitui a realidade. Eles são significados culturais que orientam e controlam os nossos atos individuais.

III

Considerando que estou propondo que uma psicologia popular deve estar na base de qualquer psicologia cultural, permitam-me, como um "observador participante", ilustrar alguns dos constituintes principais da nossa própria psicologia popular para mostrar o que tenho em mente. Estes são, por favor, observem, simplesmente *constituintes*: ou seja, eles são as crenças elementares ou premissas que entram nas narrativas sobre a condição humana que constituem a psicologia popular. Uma premissa óbvia da nossa psicologia popular, por exemplo, é que as pessoas têm crenças e desejos: nós acreditamos que o mundo é organizado de uma certa forma, nós desejamos determinadas coisas, algumas coisas importam mais do que outras e assim por diante. Nós acreditamos (ou "sabemos") que as pessoas mantêm crenças não apenas sobre o presente, mas sobre o passado e o futuro, crenças que nos relacionam com o tempo concebido de uma forma particular, o nosso modo, não o modo dos talensis de Fortes ou dos samoanos de Mead. Nós acreditamos, além disso, que as nossas crenças deveriam ser de algum modo coerentes, que as pessoas não deveriam acreditar (ou desejar) coisas aparentemente irreconciliáveis, embora o princípio da coerência seja ligeiramente confuso. De fato, nós também acreditamos que as crenças e desejos das pessoas se tornaram suficientemente coerentes e bem organizados de modo a merecerem ser chamados de "compromissos" ou "estilos de vida", e tais coerências são vistas como "disposições" que caracterizam pessoas: esposa leal, pai dedicado, amigo fiel. A personalidade em si é um conceito constituinte da nossa psicologia popular e, como observa Charles Taylor, ela é atribuída seletivamente, sendo frequentemente recusada como característica dos membros de um grupo externo.⁹ Observe que narrativas são construídas apenas quando são violadas crenças constituintes de uma psicologia popular — ponto sobre o qual eu terei em breve algo mais a dizer. Eu o menciono aqui para alertar o leitor sobre o estatuto canônico da

psicologia popular: ele sintetiza não apenas como as coisas são, mas (frequentemente de forma implícita) como elas deveriam ser. Quando as coisas "são como deveriam ser", as narrativas da psicologia popular são desnecessárias.

A psicologia popular também postula um mundo fora de nós que modifica a expressão dos nossos desejos e crenças. Este mundo é o contexto no qual nossos atos estão situados, os estados do mundo que podem fornecer razões para os nossos desejos e crenças, como Hillary escalando o Everest porque ele estava lá, para citar um exemplo extremo de oferta criando demanda. Mas nós também sabemos que os desejos podem nos levar a encontrar significados em contextos onde outros poderiam não encontrar. É idiossincrático, porém explicável, que algumas pessoas gostem de atravessar o Saara a pé, ou o Atlântico em um pequeno barco. Essa relação recíproca entre estados percebidos do mundo e os desejos da pessoa, cada qual afetando o outro, cria uma dramaticidade sutil sobre a ação humana que também anima a estrutura narrativa da psicologia popular. Quando se vê que alguém acredita, deseja ou age de algum modo que deixa de levar em consideração o estado do mundo, cometendo um ato verdadeiramente gratuito, ele é julgado insano pela psicologia popular, a menos que o agente possa ser narrativamente reconstruído como estando preso a um dilema atenuante ou a circunstâncias esmagadoras. Na vida real pode ser necessária a investigação minuciosa de um processo judicial ou, na ficção, um romance inteiro (como *A Aventura de Lafcadio*, de André Gide) para efetuar tal reconstrução.¹⁰ Mas a psicologia popular tem espaço para tais reconstruções: "A verdade é mais estranha do que a ficção". Na psicologia popular se supõe, então, que as pessoas têm um conhecimento do mundo que assume a forma de crenças, e que elas utilizem esse conhecimento do mundo para realizar qualquer desejo ou programa de ação.

A divisão entre um mundo "interno" da experiência e um mundo "externo" que é autônomo em relação à experiência cria três domínios, cada qual requerendo uma forma diferente de interpretação.¹¹ O primeiro é um domínio sob o controle dos nossos próprios estados intencionais: um domínio onde o si-mesmo opera como agente, com um conhecimento do mundo e com desejos que se expressam de uma forma congruente com o contexto e a crença. A terceira classe de eventos é produzida "a partir de fora", de uma forma que não está sob o nosso controle. Ela é o domínio da "natureza". No primeiro domínio nós somos de alguma forma "responsáveis" pelo curso dos eventos; no terceiro, não.

Há uma segunda classe de eventos que é problemática, abrangendo uma mistura indeterminada da primeira e da terceira, que requer uma forma mais elaborada de interpretação para definir a participação de causas imputáveis aos atos individuais ou à "natureza". Se a psicologia popular incorpora os princípios interpretativos do primeiro domínio e a física-combiologia popular, do terceiro, então o segundo é comumente visto como

governado por alguma forma de magia ou, na cultura ocidental contemporânea, pelo cientificismo da psicologia redutora fisicista, ou Inteligência Artificial. Entre os navegadores puluwat, a introdução de uma bússola como um presente do antropólogo (que eles consideraram interessante, mas rejeitaram como supérflua) os fez viver brevemente no segundo domínio.¹²

Em seu cerne, todas as psicologias populares contêm uma noção surpreendentemente complexa da ação do si-mesmo. Um exemplo revelador, porém de forma alguma atípico, é encontrado entre os ilongot, um povo não-alfabetizado estudado por Michelle e Renato Rosaldo. O que compõe a sua complexidade é a modelagem de exigências pessoais pela cultura — a personalidade masculina ilongot plenamente atuante, por exemplo, somente pode ser obtida quando a cabeça de um "inimigo" é arrancada em um estado apropriado de raiva ou, abstratamente, a personalidade plena envolve uma mistura correta de paixão e conhecimento. Em um dos últimos ensaios que escreveu (antes de sua morte prematura em um trabalho de campo) intitulado *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, Michelle Rosaldo alega que noções como si-mesmo (*self*) ou sentimento (*feeling*) "crescem não a partir de uma essência 'interior' relativamente independente do mundo social, mas da experiência em um mundo de significados, imagens e vínculos sociais, no qual todas as pessoas estão inevitavelmente envolvidas."¹³

Em um artigo particularmente penetrante sobre o si-mesmo americano, Hazel Markus e Paula Nurius propõem que não pensemos sobre um si-mesmo, mas sobre uma pluralidade de possíveis si-mesmos, juntamente com um si-mesmo que se manifesta em um momento específico (*now self*). "Si-mesmos possíveis representam idéias do indivíduo do que ele *poderia* se tornar, *gostaria* de se tornar e *teme* se tornar." Embora sem visar especificamente esta conclusão, sua análise realça a extensão em que a personalidade americana reflete o valor atribuído pela cultura americana sobre "manter as opções abertas". Contemporaneamente, começaram a surgir ensaios clínicos sobre o alarmante aumento de transtornos de múltipla personalidade como uma patologia principalmente norte-americana, ligada a questões de gênero. Uma revisão recente do fenômeno por Nicholas Humphrey e Daniel Dennett até mesmo sugere que a patologia é gerada por terapeutas que aceitam a visão de que o si-mesmo é divisível e que, no transcorrer da terapia, inadvertidamente oferecem a seus pacientes este modelo de personalidade como um meio de conter e aliviar seus conflitos. O próprio Sigmund Freud observou, em *A Relação do Poeta com o Devaneio*, que cada um de nós é um elenco de personagens; mas Freud os mantinha trancados dentro de uma única peça ou novela onde, como um conjunto, eles podiam encenar o drama da neurose em um só palco.¹⁴

Eu apresentei estes dois exemplos algo extensos de como o si-mesmo é concebido nas psicologias populares de duas culturas díspares para mais uma vez enfatizar um ponto crítico do princípio organizador da psicologia

popular como sendo de natureza narrativa em vez de lógica ou categórica. A psicologia popular trata de agentes humanos que fazem coisas com base em suas crenças e desejos, empenhando-se no atendimento a metas, encontrando obstáculos que eles dominam ou que os dominam, tudo isso estendendo-se ao longo do tempo. Ela trata dos jovens ilongot encontrando raiva suficiente em si mesmos para arrancar uma cabeça e de como eles se classificam nesse esforço atemorizante; de jovens mulheres norte-americanas com demandas conflitantes e produtoras de culpa sobre seus sentimentos de identidade, finalmente resolvendo seu dilema (possivelmente com a ajuda desavisada de seus médicos) ao transformarem-se em um *ego* e em um *alter* e ao lutarem para colocar os dois novamente em comunicação.

IV

Nós devemos agora nos concentrar mais diretamente sobre a narrativa — o que ela é, como difere de outras formas de discurso e de outros modos de organizar a experiência, a que funções ela pode servir, por que ela exerce tal poder sobre a imaginação humana, pois necessitaremos entender melhor estas questões se desejamos captar a natureza e o poder da psicologia popular. Permitam-me, então, de uma forma preliminar, expor algumas das propriedades da narrativa.

Talvez sua propriedade principal seja sua seqüencialidade inerente: uma narrativa é composta por uma seqüência singular de eventos, estados mentais, ocorrências envolvendo seres humanos como personagens ou atores. Estes são seus constituintes. Mas estes constituintes, por assim dizer, não têm vida ou significado próprios. Seu significado é dado pelo lugar que ocupam na configuração geral da seqüência como um todo, seu enredo ou *fabula*. O ato de captar uma narrativa é, então, duplo: o intérprete tem que captar o enredo configurador da narrativa a fim de extrair significado de seus constituintes, os quais ele deve relacionar ao enredo. Mas a configuração do enredo deve, em si, ser extraída da sucessão de eventos. Paul Ricoeur, parafraseando o historiador-filósofo britânico W. B. Gallie, assim coloca sucintamente a questão:

Uma história descreve uma seqüência de ações e experiências de um determinado número de personagens, sejam reais ou imaginários. Esses personagens são representados em situações que mudam ... às quais eles reagem. Essas mudanças, por sua vez, revelam aspectos ocultos das situações e dos personagens, dando lugar a uma nova condição que pede reflexão ou ação, ou ambos. A resposta a esta condição leva a história à sua conclusão.¹⁵

Eu terei muito mais a dizer posteriormente sobre essas mudanças, condições e tudo o mais, mas isso será, por enquanto, suficiente.

Uma segunda característica da narrativa é que ela pode ser “real” ou “imaginária” sem perder seu poder como história. Quer dizer, o *significado* e a *referência* da história guardam um relacionamento anômalo entre si. A indiferença da história à realidade extralingüística sublinha o fato de que ela tem uma estrutura interna ao discurso. Em outras palavras, a seqüência das suas sentenças, e não a verdade ou falsidade de quaisquer dessas sentenças, é o que determina sua configuração geral ou enredo. É essa seqüencialidade singular que é indispensável para a significância de uma história e para o modo de organização mental em cujos termos ela será captada. Esforços para destronar esta “regra da seqüencialidade” como marca registrada da narrativa produziram apreciações que sacrificam a singularidade da narrativa a alguma outra meta. Nesse sentido, o celebrado ensaio de Carl Hempel, *The Function of General Laws in History*, é típico. Tentando “descronologizar” relatos históricos diacrônicos em proposições sincrônicas de “ciência social”, Hempel obtém êxito apenas em perder os particulares, confundir a interpretação e a explicação e falsamente relegar a voz retórica do narrador ao domínio da “objetividade”.¹⁶

O fato de que o relato “empírico” do historiador e a história imaginativa do romancista *partilham* a forma narrativa é, quando refletimos sobre isso, deveras surpreendente. Ele desafiou estudantes cuidadosos tanto da literatura imaginativa como da história, desde Aristóteles. Por que narrar da mesma forma fato e ficção? A primeira imita a segunda, ou vice-versa? *Como* a narrativa adquire sua forma? Uma resposta, é claro, é dada pela “tradição”. É difícil negar que as formas de narrativa são, por assim dizer, resíduos sedimentares e modos tradicionais de contar, como afirma a tese de Albert Lord de que todas as narrativas estão enraizadas em nossa antiga herança da narração de histórias. Em um veio correlato, Northrop Frye afirmou que a literatura é moldada por suas próprias tradições, de modo que mesmo suas inovações crescem a partir de raízes tradicionais. Paul Ricoeur também vê a tradição como fornecendo o que ele chama de “a lógica impossível das estruturas narrativas”, através da qual uma miríade de seqüências são ligadas para formar narrativas.¹⁷

Porém, embora convenção e tradição certamente desempenhem um papel importante na esquematização da narrativa, confesso sentir um certo mal-estar diante de todos os tradicionalismos radicais. Não é razoável supor que haja alguma “aptidão” humana para a narrativa que seja primordialmente responsável pela conservação e elaboração de tal tradição, quer em termos kantianos, como “uma arte oculta na alma humana”, quer como uma característica da nossa capacitação para a linguagem, quer, até mesmo, como uma capacidade psicológica como, digamos, a nossa aptidão para converter o mundo dos *inputs* visuais em fundo e figura? Não pretendo com isso que nós “armazenemos” histórias ou mitos arquetípicos específi-

cos, como propôs C. G. Jung.¹⁸ Isso parece concretude mal-empregada. Mais propriamente, eu me refiro a uma aptidão ou predisposição para organizar a experiência em uma forma narrativa, em estruturas de enredo e assim por diante. Exporei algumas evidências para esta hipótese no capítulo a seguir. Parece-me que não podemos resistir a este ponto de vista, e outros estudiosos que abordaram o tema da narrativa se mostraram tentados a seguir o mesmo caminho.

A maioria dos esforços para encontrar essa "aptidão" foi derivada da noção aristotélica de *mimese*. Aristóteles usou essa idéia na *Poética* para descrever o modo como o drama imitava a "vida", parecendo implicar, por meio disso, que a narrativa de algum modo consistia em relatar as coisas como elas aconteceram, a ordem da narrativa sendo, portanto, determinada pela ordem dos eventos em uma vida. Mas uma leitura cuidadosa da *Poética* sugere que ele tinha em mente algo mais. *Mimese* era a captura da "vida em ação", uma elaboração e aprimoramento do que aconteceu. Até mesmo Paul Ricoeur, talvez o mais profundo e infatigável estudioso moderno da narrativa, tem dificuldades com essa idéia. Ricoeur gosta de observar o parentesco entre "estar *na* história" e "contar *sobre* ela", observando que os dois têm uma certa "afinidade mútua". "A forma vital à qual o discurso narrativo pertence é a nossa própria condição histórica". Ainda assim, ele também tem problemas para sustentar esta figura de linguagem. *Mimese*, nos diz ele, "é um tipo de metáfora da realidade". "Ela se refere à realidade não com o intuito de copiá-la, mas para dar-lhe uma nova leitura". É em virtude desse relacionamento metafórico, alega ele, que a narrativa pode proceder mesmo com "a suspensão da alegação referencial da linguagem comum", ou seja, sem obrigação de "igualar-se" a um mundo de realidade extralingüística.¹⁹

Se a função mimética é interpretar a "vida em ação", então ela é uma forma bastante complexa do que C. S. Peirce tempos atrás denominou um "interpretante", um esquema simbólico para intermediar entre sinal e "mundo", um interpretante que existe em algum nível superior à palavra ou sentença mas, antes disso, na esfera do próprio discurso.²⁰ Nós ainda temos que considerar de onde vem a capacidade para criar tais interpretantes simbólicos, se ela não é meramente a arte copiando a vida. Sobre isso nós trataremos no próximo capítulo. Há antes disso outras questões com as quais devemos nos envolver.

V

Uma outra característica crucial da narrativa, conforme já observei de passagem, é que ela se especializa em forjar ligações entre o excepcional e o comum. Abordemos agora esta questão. Permitam-me começar com um

aparente dilema. A psicologia popular é investida de canonicidade. Ela focaliza o previsível e/ou o usual na condição humana. Ela dota de legitimidade ou autoridade estes dois aspectos.²¹ Ainda assim, possui meios poderosos que têm como propósito interpretar o excepcional e o incomum de uma forma compreensível, pois, conforme insisti no capítulo inicial, a viabilidade de uma cultura é inerente à sua capacidade para resolver conflitos, explicar diferenças e renegociar significados comuns. Os "significados negociados", encarados pelos antropólogos sociais ou críticos da cultura como essenciais para a conduta de uma cultura, são possibilitados pelo aparelhamento do narrador para lidar simultaneamente com canonicidade e excepcionalidade. Dessa forma, embora uma cultura deva conter um conjunto de normas, ela deve também conter um conjunto de procedimentos interpretativos para tornar o abandono dessas normas significativo em termos dos padrões estabelecidos pela crença. A psicologia popular depende da narrativa e da interpretação narrativa para atingir esse tipo de significado. As histórias atingem seus significados explicando desvios do comum de uma forma compreensível, oferecendo a "lógica impossível" discutida na seção anterior. Seria bom que nós agora examinássemos essa questão mais de perto.

Começemos com o "comum", aquilo que as pessoas aceitam tacitamente sobre o comportamento que está ocorrendo ao seu redor. Em cada cultura, por exemplo, nós esperamos que as pessoas se comportem de uma forma apropriada ao cenário na qual elas se encontram. De fato, Roger Barker dedicou vinte anos de pesquisa perceptiva para demonstrar o poder desta regra social aparentemente banal.²² Espera-se que as pessoas se comportem de acordo com a situação, sejam quais forem seus "papéis", quer elas sejam introvertidas ou extrovertidas, sejam quais forem seus escores no MMPI, sejam quais forem suas políticas. Conforme Barker coloca, quando as pessoas vão ao correio, elas assumem o comportamento "correio".

A "regra da situação" se aplica ao falar, bem como ao agir. O Princípio Cooperativo de Paul Grice capta bem a idéia. Grice propôs quatro máximas sobre como os diálogos são e/ou deveriam ser conduzidos em uma conversação, máximas de qualidade, quantidade e modo: as respostas que damos uns aos outros deveriam ser breves, perspicazes, relevantes e verdadeiras. Afastamentos dessas máximas criam um excesso de significado, produzindo o que Grice denomina *conversational implicatures*, isto é, gatilhos que disparam a procura por "significados" no excepcional, por significados que são inerentes à natureza de seu desvio do uso ordinário.²³

Quando as pessoas se comportam de acordo com o princípio de Barker da "adequação à situação" (*situadeness*) ou com as máximas de Grice sobre os diálogos conversacionais, nós não perguntamos o porquê: o comportamento é simplesmente aceito, sem necessitar explicações adicionais. Por ser comum, ele é experimentado como canônico e, portanto, como auto-explicativo. Nós partimos do princípio de que se você pergunta a alguém

onde fica a loja Macy's, você receberá indicações relevantes, corretas, perspicazes e breves; *este* tipo de resposta não requer explicação. As pessoas pensarão que seria muito estranho se você de fato questionasse *por que* as pessoas se comportam segundo um padrão "agência de correio" quando entram na agência de correio, e são breves, perspicazes, relevantes e sinceras ao responder a solicitações de orientação. Quando pressionados a produzir um relato do que já parece auto-explicativo, os interlocutores respondem com um quantificador ("todo mundo faz isso") e/ou um indicador deôntico de modo ("isso é o que se *espera* que você faça"). O impacto de suas explicações consistirá em indicar a adequação do contexto como uma locação para o ato em questão.

Em contraste, quando você encontra uma exceção ao comum e pergunta a alguém o que está acontecendo, a pessoa a quem você pergunta quase sempre contará uma história que contém *razões* (ou alguma outra especificação de um estado intencional). A história, além disso, será quase invariavelmente um relato de um mundo possível, no qual se faz com que a exceção encontrada de algum modo faça "sentido". Se alguém entra na agência de correio, desfralda a bandeira americana e começa a acená-la, em resposta à sua pergunta intrigada o seu interlocutor psicológico-popular dirá a você que hoje provavelmente é alguma data nacional que ele mesmo esquecera, que o posto local da Legião Americana pode estar fazendo uma campanha para angariar fundos ou, simplesmente, que o homem com a bandeira é algum tipo de maluco nacionalista cuja imaginação foi tocada por alguma coisa que ele leu em um jornal esta manhã.

Todas essas histórias parecem ser projetadas para dar significado ao comportamento excepcional de um modo que implica tanto o estado intencional do protagonista (uma crença ou desejo) como algum elemento canônico da cultura (feriado nacional, angariação de fundos, nacionalismo marginal). *A função de uma história é encontrar um estado intencional que atenua ou pelo menos torne compreensível um afastamento de um padrão cultural canônico.* É esta conquista que dá verossimilhança à história. Ela pode também atribuir a uma história uma função apaziguadora, mas esta questão pode esperar até um capítulo posterior.

VI

Tendo considerado três características da narrativa, sua seqüencialidade, sua "indiferença" factual e sua forma singular de manejar afastamentos do canônico, nos voltaremos agora para a sua qualidade dramática. A discussão clássica de Kenneth Burke sobre o "dramatismo" (*dramatism*), como ele chamou há quase meio século, ainda serve bem como um ponto de partida.²⁴ As histórias bem formadas, Burke propôs, são compostas por um

quinteto formado por um Ator, uma Ação, uma Meta, um Cenário e um Instrumento, além de um Problema. O Problema consiste em um desequilíbrio entre quaisquer dos cinco elementos do quinteto: uma Ação em direção a uma Meta é inapropriada em um Cenário específico, como acontece com as manobras excêntricas de Don Quixote em busca de fins cavaleirescos; um Ator não se encaixa no Cenário, como Portnoy em Jerusalém ou Dora em *A Doll's House*, ou há um Cenário duplo, como em *thrillers* de espionagem, ou uma confusão de Metas, como ocorre com Emma Bovary.

O "dramatismo", no sentido de Burke, focaliza os desvios do canônico que apresentam conseqüências morais e afastamentos relacionados à legitimidade, ao compromisso moral, aos valores. As histórias então devem, necessariamente, relacionar-se ao que é moralmente valorizado, moralmente apropriado ou moralmente incerto. A própria noção de Problema pressupõe que as Ações deveriam encaixar as Metas apropriadamente, os Cenários deveriam ser adequados aos Instrumentos, e assim por diante. As histórias, levadas à conclusão, são explorações sobre os limites da legitimidade, como apontou Hayden White.²⁵ Elas se tornam "verossímeis" em relação a um Problema moralmente explicado, quando não remodelado. E se desequilíbrios permanecem ambigüamente pendentes, como amiúde ocorre na ficção pós-moderna, é porque os narradores buscam subverter o meio convencional através do qual as histórias assumem uma posição moral. Contar uma história é inescapavelmente assumir uma posição moral, mesmo que seja uma posição moral contra as posições morais.

Há outra característica da narrativa bem formada que eu denominei, em outra ocasião, sua "paisagem dual"²⁶ Quer dizer, eventos e ações em um "mundo real" que supomos verdadeiro ocorrem concomitantemente com eventos mentais na consciência do protagonista. Uma ligação discordante entre os dois, como o Problema no quinteto "burkeano", confere força e motivo à narrativa, como ocorre com Pyramis e Thisbe, Romeu e Julieta, Édipo e sua esposa/mãe Jocasta, pois as histórias têm relação com a maneira como o protagonista interpreta as coisas, com o significado das coisas para ele. Isso está embutido nas circunstâncias da história — envolvendo tanto uma convenção cultural como um desvio da mesma, explicável em termos de um estado intencional individual, o que empresta às histórias não apenas um estatuto moral, mas também epistêmico.

A narrativa literária modernista, utilizando a frase de Erich Kahler, deu uma "virada para dentro", destronando o narrador onisciente que sabia tanto sobre "como era o mundo" quanto sobre o que seus protagonistas estavam fazendo nele.²⁷ Livrando-se dele, a novela moderna aguçou a sensibilidade contemporânea para o conflito inerente ao fato de duas pessoas tentarem conhecer o mundo "externo" a partir de diferentes pontos de vista. Este é um ponto que vale a pena observar, pois ilustra a extensão em que culturas históricas diferentes lidam com a relação entre duas "paisagens". Erich Auerbach, que traça a história da representação da realidade

Três características da narrativa

na literatura ocidental em seu *Mimesis*, inicia com as realidades narrativa-mente assertivas da *Odisséia* e termina com a fenomenologia atenuada de Virginia Woolf em *To the Lighthouse*.²⁸ É digno nota que, digamos, de Flaubert e Conrad até o presente, o Problema que impulsiona a narrativa literária se tornou, por assim dizer, mais epistêmico, mais vinculado à colisão de significados alternativos, menos envolvido com as realidades estabelecidas de uma paisagem de ação. Isso talvez seja também verdade para a narrativa mundana. No que a isso diz respeito, a vida deve certamente ter até agora imitado a arte.

Começa a ficar claro por que a narrativa é um veículo tão natural para a psicologia popular. Ela lida (quase que a partir da primeira fala da criança, como veremos no capítulo seguinte) com o material da ação e da intencionalidade humana. Ela intermedeia entre o mundo canônico da cultura e o mundo mais idiossincrásico dos desejos, crenças e esperanças. Ela torna o excepcional compreensível e mantém afastado o que é estranho, salvo quando o estranho é necessário como um tropo. Ela reitera as normas da sociedade sem ser didática. E, como em breve ficará claro, ela provê a base para uma retórica sem confronto. Ela pode até mesmo ensinar, conservar a memória, ou alterar o passado.

VII

Até o momento eu disse bem pouco sobre o parentesco estrutural ou a afinidade entre as narrativas "ficcional" e "empírica", uma questão que levantei anteriormente ao considerar a indiferença da narrativa em relação à referência. Tendo em vista a especialização das linguagens comuns ao estabelecer contrastes binários, por que nenhuma delas impõe com precisão uma distinção gramatical ou lexical definitiva entre histórias verdadeiras e imaginativas? Como que para zombar da distinção, a ficção freqüentemente se reveste de uma "retórica do real" para obter sua verossimilhança imaginativa. E nós sabemos, particularmente a partir de estudos da forma autobiográfica, que as formas ficcionais freqüentemente provêm as linhas estruturais em termos das quais "vidas reais" são organizadas. De fato, a maioria das línguas ocidentais retém palavras em seu léxico que parecem perversamente subverter a distinção entre *Dichtung* e *Wahrheit*: *storia* em italiano, *histoire* em francês, *story* em inglês. Se a verdade e a possibilidade são inextricáveis na narrativa, isso colocaria as narrativas da psicologia popular sob uma estranha luz, deixando o ouvinte, por assim dizer, confuso sobre o que pertence ao mundo e o que pertence à imaginação. De fato, este é freqüentemente o caso: uma explicação narrativa particular é simplesmente uma "boa história" ou corresponde à "coisa real"? Eu gostaria agora de fazer uma breve pausa para tratar desta curiosa indistinção, pois penso que ela revela algo importante a respeito da psicologia popular.

Voltemos à nossa discussão anterior sobre *mimese*. Recordem a alegação de Ricoeur de que uma "história" (seja factual ou imaginativa) convida à reconstrução do que poderia ter acontecido. Wolfgang Iser firma o mesmo ponto quando comenta que uma característica da ficção é que ela coloca os eventos em um "horizonte" mais amplo de possibilidades.²⁹ Em *Actual Minds, Possible Worlds*, tentei mostrar como a linguagem da narrativa hábil difere da exposição hábil em seu emprego da "subjuntivização das transformações". A expressão se refere a usos lexicais e gramaticais que enfatizam estados subjetivos, circunstâncias atenuantes, possibilidades alternativas. Um conto de James Joyce contrasta agudamente com um relato etnográfico exemplar de Martha Weigel, ambos a respeito da irmandade de sangue dos Penitentes, não apenas no uso que os autores fazem desses "subjuntificadores", mas também na incorporação do leitor a eles ao falarem sobre o que haviam lido. A "história" literária ficou na memória até mesmo mais subjuntivizada do que fora escrita; a "exposição" científica foi memorizada de maneira bastante semelhante à sua apresentação no texto. Para tornar uma *história* boa, quer parecer, você deve torná-la algo incerta, algo aberta a várias leituras, um tanto sujeita aos caprichos de estados intencionais indeterminados.

Uma história que obtém sucesso em atingir tal incerteza ou subjuntividade — que alcança o que os críticos formalistas russos se referiram como "literariedade", sua *literaturnost* — deve servir a algumas funções especiais para aqueles que se colocam sob a sua influência. Infelizmente sabemos muito pouco sobre esse assunto, mas eu gostaria de apresentar algumas hipóteses puramente especulativas sobre ele, se o leitor cético quiser me acompanhar.

A primeira hipótese é que é mais fácil nos identificarmos com histórias "subjuntivas", mais fácil de "entrar" nelas. Tais histórias, por assim dizer, podem ser experimentadas em uma dimensão psicológica, sendo aceitas quando se encaixam e rejeitadas quando se furtam a uma identificação ou competem com compromissos estabelecidos. Suspeito que a "onipotência de pensamento" da criança permanece suficientemente viva durante a fase adulta para que saltemos o proscênio e nos tornemos (mesmo que apenas por um momento) o personagem que está no palco, seja ele qual for e seja qual for o enredo em que eles possam situar-se. Uma história, em suma, é uma experiência vicária, e o tesouro de narrativas no qual podemos entrar inclui, ambigüamente, tanto "relatos de experiências reais" como o produto de uma imaginação culturalmente modelada.

A segunda hipótese tem relação com aprender a distinguir, usando a expressão de Yeats, "o dançarino da dança". Uma história é sempre a história *de alguém*. Independentemente dos esforços literários do passado para estilizar o narrador em um "eu onisciente", as histórias inevitavelmente têm uma voz narrativa: os eventos são vistos através de um conjunto específico de prismas pessoais. E particularmente quando as histórias assumem a for-

narração ficcional
de estrutura e narrativa
real

La Ótica do Narrador

ma, como freqüentemente ocorre (conforme veremos no capítulo seguinte), de justificativas ou “desculpas”, sua voz retórica é simples. Elas não têm a qualidade de “morte súbita” das exposições objetivamente estruturadas, onde as coisas são retratadas “como elas são”. Quando desejamos transportar o relato de alguma coisa para o domínio dos significados negociados, nós dizemos, ironicamente, que foi uma “boa história”. As histórias são, portanto, instrumentos especialmente viáveis para a negociação social. E seu estatuto, mesmo quando elas são vendidas como histórias “verdadeiras”, permanece para sempre no domínio intermediário entre o real e o imaginário. O revisionismo perpétuo dos historiadores, o surgimento de “docudramas” (dramas documentais), a invenção literária da *faction*, ou conversa de travesseiro de pais que tentam revisar e extrair significado dos atos de seus filhos — tudo isso dá testemunho dessa epistemologia indefinida da história. De fato, a existência da história como uma forma de garantia perpétua de que a humanidade irá “mais além” do que as versões da realidade que nos são oferecidas. Não seria por isso que os ditadores precisam tomar medidas tão draconianas contra os romancistas de uma cultura?

Uma última especulação. É mais fácil conviver com versões alternativas de uma história do que com premissas alternativas de um relato “científico”. Eu não sei, em um sentido psicológico profundo, por que isso deveria ser assim, mas tenho uma suspeita. Nós *sabemos*, a partir da nossa própria experiência de contar histórias conseqüentes sobre *nós mesmos*, que há um lado inelutavelmente “humano” na produção de significado. E nós estamos preparados para aceitar uma outra versão como “apenas humana”. O espírito do iluminismo que levou Carl Hempel, mencionado anteriormente, a propor que a história deveria ser “reduzida” a formas proposicionais testáveis, perdeu de vista a função negociatória e hermenêutica da história.

VIII

Eu desejo me voltar agora para o papel da psicologia popular narrativizada no que, amplamente, poderia ser chamado de “organização da experiência”. Duas questões me interessam particularmente. Uma delas, bastante tradicional, é usualmente denominada *framing* ou esquematização, a outra é a *regulação do afeto*. A esquematização fornece um meio para “construir” um mundo, caracterizar seu fluxo, segmentar eventos dentro desse mundo e assim por diante. Se não fôssemos capazes de fazer essa esquematização, estaríamos perdidos na escuridão de uma experiência caótica e provavelmente, de qualquer modo, não teríamos sobrevivido como espécie.

A forma típica de esquematização da experiência (e a memória que temos dela) é a narrativa, e Jean Mandler nos fez o serviço de reunir evidências mostrando que o que não se torna estruturado narrativamente sofre

perdas na memória.³⁰ A esquematização busca experiências na memória, onde, como sabemos desde os estudos clássicos de Bartlett, ela é sistematicamente alterada para se adaptar às nossas representações canônicas do mundo social ou, se ela não puder ser assim alterada, é esquecida ou reforçada em sua excepcionalidade.

Tudo isso é uma história familiar, mas ela foi um tanto trivializada, de modo a parecer um fenômeno completamente individual, meramente uma questão de estabelecer os traços e esquemas dentro de cada cérebro individual, por assim dizer. O próprio Bartlett, há muito falecido, foi recentemente acusado por críticos de ter abandonado uma visão inicialmente “cultural” da esquematização (*framing*) da memória em favor de uma visão psicológica mais individualista. A mudança, ocorrida entre a publicação de um artigo menos conhecido de 1923 e a do renomado livro de 1932, é discutida em um ensaio de John Shotter. Shotter insiste muito tenazmente que a esquematização é *social*, projetada para a *partilha* da memória por uma cultura, em vez de simplesmente assegurar a armazenagem individual.³¹ Ele cita Mary Douglas, a temível antropóloga e crítica social, dizendo: “O autor do melhor livro sobre o ato de lembrar esqueceu de suas convicções [ele] tornou-se parte do arcabouço institucional da psicologia da Universidade de Cambridge, restringindo-se às condições do laboratório experimental.”³²

Porém Bartlett certamente não esqueceu a parte “cultural” do que ele se propusera a explorar. Em uma seção final de seu célebre livro, tratando da “psicologia social da memória,” ele diz:

Cada grupo social é organizado e mantido unido por alguma tendência psicológica específica, ou por tendências de grupo, as quais dão ao grupo uma maneira de lidar com circunstâncias externas. Essa maneira constrói as características perenes e especiais da cultura do grupo ... imediatamente estabelecendo o que o indivíduo observará em seu ambiente e o que ele conectará a partir de sua vida passada com essa resposta direta. Ele faz isso especialmente de duas maneiras. Primeiro, oferecendo o cenário de interesse, entusiasmo e emoção que favorece o desenvolvimento de imagens específicas e, em segundo lugar, fornecendo uma estrutura persistente de instituições e costumes que agem como uma base esquemática para a memória construtiva.³³

Sobre o poder de “esquematização” das instituições ao qual ele se refere, permitam-me reafirmar um ponto já exposto anteriormente. A experiência no mundo social e a memória que dele temos são poderosamente estruturadas não apenas pelas concepções profundamente interiorizadas e narrativizadas da psicologia popular, mas também pelas instituições historicamente arraigadas que uma cultura elabora para apoiá-las e coagi-las. Scott Fitzgerald estava certo quando disse que os muito ricos são “diferentes” não apenas porque têm fortunas: eles são vistos como diferentes e, de fato,

agem de acordo. Até mesmo a “ciência” reforça essas percepções e transformações da memória, como sabemos através de livros recentes como *Deceptive distinctions*, de Cynthia Fuchs Epstein, que demonstra como estereótipos de gênero foram sistematicamente ressaltados e exagerados pela escolha seletiva dos instrumentos de pesquisa utilizados para medi-los.³⁴ A própria estrutura do nosso léxico, embora possa não nos forçar a codificar eventos humanos de uma forma particular, certamente nos predis põe a sermos culturalmente canônicos.

Consideremos agora os modos culturalmente impostos de dirigir e regular afetos no interesse da coesão cultural à qual Bartlett se refere. Em *Remembering* ele insiste que o traço mais característico dos “esquemas (*schemata*) da memória”, tais como ele os concebe, é que eles estão sob o controle de uma “atitude” afetiva. Na realidade, ele observa que quaisquer “tendências conflitantes” propensas a prejudicar a estabilidade individual ou a ameaçar a vida social também tendem a desestabilizar a organização da memória. É como se a unidade de afeto (em contraste com o “conflito”) fosse uma condição para a esquematização econômica da memória.

De fato, Bartlett vai mais além. No esforço real para lembrarmos de algo, observa ele, o que mais freqüentemente vem à mente é um afeto ou uma “atitude” carregada e que “isso” foi algo desagradável, algo que conduziu a embaraço, algo excitante. O afeto é muito semelhante a uma impressão digital geral do esquema a ser reconstruído. “A recordação é, então, uma construção feita em grande parte sobre a base dessa atitude, e seu efeito geral é o de uma justificativa da atitude”. A lembrança serve, neste ponto de vista, para justificar um afeto, uma atitude. O ato de recordar está “carregado”, então, preenchendo uma função “retórica” no processo de reconstrução do passado. Ele é uma reconstrução projetada para justificar. A retórica, por assim dizer, até mesmo determina a forma de “invenção” para a qual nos voltamos ao reconstruir o passado: “O sujeito seguro se justifica, isto é, chega a uma racionalização, registrando mais detalhes do que os que estavam realmente presentes; entretanto, o sujeito hesitante e cauteloso reage de forma oposta, e encontra sua justificativa diminuindo e não aumentando os detalhes apresentados na experiência.”³⁵

Eu desejaria acrescentar, contudo, uma dimensão interpessoal ou cultural ao relato de Bartlett. Estamos agora tentando convencer-nos através de nossas reconstruções da memória. Recordar o passado também serve a uma função dialógica. O interlocutor daquele que lembra (quer esteja presente ou assuma a forma abstrata de um grupo de referência) exerce uma pressão sutil, porém estável. Este é certamente o impacto causado pelas brilhantes experiências do próprio Bartlett sobre a reprodução serial, nas quais um conto ameríndio inicialmente estranho acaba culturalmente convencionalizado quando transmitido, sucessivamente, de um estudante de Cambridge a outro. Na expressão de Bartlett, nós criamos um “clima simpático” nas reconstruções de nossa memória. Porém, ele é um clima

simpático não apenas para nós mesmos, mas também para nossos interlocutores.

Em suma, os próprios processos envolvidos em “ter e manter” experiência são informados por *schemata*, embebidos em concepções psicológico-populares do nosso mundo — como as crenças constituintes e as narrativas em maior escala que os contêm naquelas configurações temporais ou enredos aos quais nos referimos anteriormente.

IX

A narrativa não é, contudo, apenas enredo estruturador ou dramatização. Nem é apenas “historicidade” ou diacronia. Ela é também um meio de usar a linguagem. Pois ela parece depender, para sua efetividade, como já observei ao discutir a “subjuntividade”, da sua “literariedade”, mesmo na repetição de histórias cotidianas. Em um grau notável, ela confia no poder dos tropos da metáfora, metonímia, sinédoque, etc. Sem eles ela perde seu poder de “expandir o horizonte das possibilidades”, de explorar a extensão completa de conexões entre o excepcional e o comum.³⁶ De fato, recordemos que Ricoeur até mesmo fala da *mimese* como uma “metáfora da realidade”.

✱ A narrativa, além disso, deve ser concreta: ela deve “ascender ao particular”, como Karl Marx certa vez observou.³⁷ Uma vez que atinja suas particularidades, ela as converte em tropos: seus Agentes, Ações, Cenários, Metas e Instrumentos (e também seus Problemas) são convertidos em emblemas. Schweitzer se torna “compaixão”, Talleyrand, “sagacidade”, a campanha russa de Napoleão, a tragédia da ambição desmedida, o Congresso de Viena, um exercício sobre as lides imperiais.

Há uma propriedade genérica que tais “emblemas” partilham que os torna diferentes de proposições lógicas. Impenetrável tanto à inferência como à indução, eles resistem a procedimentos lógicos para estabelecer o que eles *significam*. Eles devem, como nós dizemos, ser *interpretados*. Leia três das peças de Ibsen: *O Pato Selvagem*, *Casa de Bonecas* e *Hedda Gabler*. Não há como chegar logicamente às suas “condições de verdade”. Elas não podem ser decompostas em um conjunto de proposições atomísticas que permitiriam a aplicação de operações lógicas. Nem podem suas “essências” ser extraídas sem ambigüidade. O filho que retorna, em *O Pato Selvagem*, é um emblema da inveja, do idealismo ou, como ele sugere sombriamente em suas linhas finais, simboliza todos aqueles “destinados a serem o décimo terceiro convidado em um jantar”? Nora, em *Casa de Bonecas*, é uma feminista prematura, uma narcisista frustrada ou uma mulher pagando um alto preço pela respeitabilidade? E *Hedda* é uma história sobre a filha mimada de um pai famoso, sobre a morte implícita na esperança por perfeição, sobre a cumplicidade inevitável do auto-engano? A interpretação que

ofereçamos, seja histórica, literária ou judicial é, como já observamos, sempre normativa. Você não pode discutir nenhuma dessas interpretações sem assumir uma posição moral e uma postura retórica. Apenas você pode univocamente interpretar as histórias de ambos os lados em uma briga de família, ou os "argumentos" de ambos os lados em um caso relativo à Primeira Emenda Constitucional perante a Suprema Corte dos EUA. De fato, o próprio ato de discurso implicado na "narração de uma história", seja ela vivida ou imaginada, adverte o espectador que seu significado não pode ser estabelecido pelas regras de Frege-Russell, relacionando significado e referência.³⁸ Nós interpretamos as histórias por sua verossimilhança, sua "semelhança à verdade".

O tipo de significados interpretativos que estamos considerando é metafórico, alusivo, muito sensível ao contexto. Mesmo assim, eles cunham a cultura e as narrativas de sua psicologia popular. O significado, neste sentido, difere fundamentalmente do que os filósofos da tradição dominante anglo-americana quiseram dizer com *meaning*. Isso implica que "significado cultural" deve ser, portanto, uma categoria totalmente impressionista ou literária? Se assim fosse, então os presságios não seriam bons para uma psicologia cultural centrada em um conceito "mais frouxo" de significado. Porém, não penso que seja assim, como explicarei a seguir.

No começo deste século, a filosofia anglo-americana virou as costas para o que é tradicionalmente denominado "psicologismo". Não deve haver confusão alguma entre o *processo* de pensamento, de um lado, e o "pensamento puro", do outro. O primeiro é totalmente irrelevante para a esfera do significado em seu sentido psicológico: ele é subjetivo, privado, sensível ao contexto e idiossincrásico, enquanto que os pensamentos puros, incorporados a proposições, são partilhados, públicos e passíveis de escrutínio rigoroso. Filósofos anglo-americanos antigos (e incluo entre eles Gottlob Frege, pois ele inspirou o movimento) encararam com profunda suspeita a linguagem natural e preferiram levar adiante seu empreendimento no meio descontextualizado da lógica formal.³⁹ Ninguém duvidou de que a maneira como as mentes individuais captam significados idiossincrásicos constituía um problema genuíno, mas este não era considerado o problema filosófico central. O problema filosófico era antes determinar os significados de sentenças ou proposições *tal como elas são escritas*. Isso seria feito estabelecendo sua referência e sentido: a referência determinando as condições de verdade de uma sentença, o sentido estabelecendo com que outras sentenças ela poderia se relacionar. A verdade era objetiva: as sentenças são verdadeiras ou falsas quer nós as reconheçamos como tal, quer não. O sentido, em geral, era visto como independente de qualquer sentido particular ou privado e uma questão que jamais foi plenamente desenvolvida, provavelmente porque não poderia ser. Sob esse regime, o significado tornou-se uma ferramenta do filósofo, um instrumento formal de análise lógica.

* Sentenças descontextualizadas, na tradição da lógica formal, são como que pronunciadas em nenhum lugar, para ninguém — são textos "sem patrocinador", que se sustentam por sua própria conta.⁴⁰ Estabelecer o significado de tais textos envolve um conjunto altamente abstrato de operações formais. Muitos psicólogos, linguístas, antropólogos e um número crescente de filósofos se queixaram de que a dependência do significado em relação às condições de "verificação" deixou virtualmente intocado o conceito humano mais amplo do significado relacionado ao uso.

Conduzidos por teóricos dos "atos de discurso" (*speech acts*) inspirados diretamente em John Austin e indiretamente em Wittgenstein, os estudiosos da mente centraram seus esforços durante os últimos trinta anos em restaurar o contexto comunicativo das discussões sobre o significado.⁴¹ Embora as elocuições fossem tratadas na tradição clássica como elocuições descontextualizadas, ou sem patrocínio, elas poderiam também ser tratadas, por princípio, como uma forma de expressar a intenção comunicativa de um locutor. E, no mesmo espírito, poderíamos então indagar se o significado do locutor foi captado ou "acompanhado" por um ouvinte e o que determinou essa compreensão. Como todos sabemos, a compreensão depende da possibilidade de locutor e ouvinte compartilharem um conjunto de convenções para comunicar diferentes tipos de significado. Nem se limitam esses significados a questões de referência e verdade.

As elocuições incorporavam muito mais intenções do que meramente a de fazer referência: para solicitar, prometer, advertir e até mesmo, às vezes, realizar uma função cultural ritual, como em um ato de batismo. As convenções compartilhadas que encaixavam a elocução de um locutor às circunstâncias do seu uso não eram condições de verdade, mas *condições de felicidade*: regras incidindo não apenas sobre o conteúdo proposicional de uma elocução mas sobre as pré-condições contextuais exigidas, sobre a sinceridade da transação e sobre as condições essenciais definindo a natureza do ato de discurso (por exemplo, para "prometer" você deve ser capaz de cumprir). Posteriormente, Paul Grice enriqueceu o relato observando que todas essas convenções eram, além disso, limitadas pelo Princípio Cooperativo, ao qual aludi anteriormente, a um conjunto de máximas sobre a brevidade, relevância, perspicácia e sinceridade das trocas conversacionais.⁴² A partir daí cresceu a poderosa idéia de que o significado é também gerado pela violação dessas máximas convencionais.

Com a introdução de condições de felicidade e das máximas griceanas, o "texto sem patrocinador" deu lugar, na lousa escolar dos lógicos, à fala situada, guardando a força elocutória da intenção de um locutor. O significado da fala situada se tornou cultural e convencional, e sua análise se tornou empiricamente embasada e orientada por princípios, em vez de meramente intuitiva. Foi neste espírito que propus a restauração da produção de significado como o processo central de uma psicologia cultural, de uma revolução cognitiva revigorada. Eu penso que o conceito de "significa-

do”, entendido desta forma orientada por princípios, reconectou as convenções lingüísticas à teia das convenções que constituem uma cultura.

Uma última palavra sobre o significado, visto particularmente na medida em que ele pode depender da compreensão de qualquer narrativa da qual faça parte. Eu introduzi o conceito de narrativa tendo em vista o fato óbvio de que ao entender os fenômenos culturais, as pessoas não lidam com o mundo evento por evento, assim como não lidam com um texto sentença por sentença. Elas esquematizam eventos e sentenças em estruturas maiores, seja nos esquemas da teoria da memória de Bartlett, nos “planos” de Schank e Abelson ou nas estruturas propostas por Van Dijk.⁴³ Essas estruturas mais abrangentes fornecem um contexto interpretativo para os componentes que elas abrangem. Elizabeth Bruss e Wolfgang Iser, por exemplo, dão cada qual uma descrição orientada por princípios do “super” ato de discurso que constitui uma história ficcional, ou Philippe Lejeune descreve sistematicamente o empreendimento do escritor ou do leitor ao entrar no que ele batizou de “pacto autobiográfico.”⁴⁴ Ou alguém pode se imaginar especificando as condições em que ocorrem os significados de elocuições particulares que seguem a declaração inicial “Rezemos.” Sob sua égide, a elocução “O pão nosso de cada dia, nos daí hoje” não é tomada como uma solicitação, mas, digamos, como um ato de reverência ou confiança. E, para que seja entendida neste contexto, ela deve ser interpretada como um tropo.

Eu acredito que seremos capazes de interpretar os significados e a produção de significados de uma forma orientada por princípios apenas na medida em que formos capazes de especificar a estrutura e a coerência dos contextos mais amplos nos quais significados específicos são criados e transmitidos. Por isso escolhi terminar este capítulo com um esclarecimento sobre a questão do significado. Simplesmente não “funciona” rejeitar a centralidade teórica do significado para a psicologia alegando que ele é demasiado “vago”. Sua imprecisão residia no olhar do lógico formalista de ontem. Nós, hoje, já ultrapassamos este ponto.

NOTAS

1. Gerald M. Edelman, *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (New York: Basic Books, 1987). Gerald M. Edelman, *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness* (New York: Basic Books, 1990). Vernon Reynolds, *The Biology of Human Action*, 2ª ed. (San Francisco: W. H. Freeman, 1980). Roger Lewin, *Human Evolution: An Illustrated Introduction*, 2ª ed. (Boston: Blackwell Scientific Publications, 1989). Nicholas Humphrey, *The Inner Eye* (Boston: Faber and Faber, 1986).
2. Hans Peter Rickman, *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies* (Berkeley: University of California Press, 1979). Wilhelm Dilthey, *Descriptive Psychology and Historical Understanding* (1911), trad. Richard M. Zaner e Kenneth L. Heiges (The Hague: Nijhoff, 1977).

3. Stephen P. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983).
4. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966). C. O. Frake, “The Diagnosis of Disease among the Subanon of Mindanao”, *American Anthropology* 63; também publicado em D. Hymes (Ed.), *Language in Culture and Society* (New York: Harper and Row, 1964), 193-206. Thomas Gladwin, *East Is a Big Bird: Navigation and Logic on Puluwat Atoll* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970). Edwin Hutchins, “Understanding Micronesian Navigation”, in: Deirdre Gentner and Albert L. Stevens (Ed.), *Mental Models* (Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1983), 191-226.
5. Meyer Fortes, “Social and Psychological Aspects of Education in Taleland”, *Africa* 11, n. (1938), suplemento. Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa* (New York: Morrow, 1928).
6. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (New York: Oxford University Press, 1974).
7. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967). Garfinkel (Ed.), *Ethnomethodological Studies of Work* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986). Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations* (New York: John Wiley and Sons, 1958). Alfred Schutz, *The Problem of Social Reality* (Ed.), M. Natanson (The Hague: Nijhoff, 1962). Schutz, *On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings of Alfred Schutz* (Ed.) Helmut R. Wagner (Chicago: University of Chicago Press, 1970). Um panorama da abordagem antropológica mais contemporânea destas questões é apresentada por Richard A. Shweder, “Cultural Psychology: What Is It?”, in: J. W. Stigler, R. A. Shweder & G. Herdt, (Ed.), *Cultural Psychology: The Chicago Symposium on Culture and Human Development* (New York: Cambridge University Press, 1989).
8. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York: Alfred A. Knopf, 1972). Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*.
9. Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
10. André Gide, *Lafcadio's Adventure* (New York: Random House, 1925).
11. Daniel C. Dennett & John C. Haugeland, “Intentionality” em Richard L Gregory (Ed.), *The Oxford Companion in the Mind* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1987), 383-386.
12. Gladwin, *East Is a Big Bird*.
13. Michelle Rosaldo, “Toward an Anthropology of Self and Feeling”, in: Richard A. Shweder & Robert A. LeVine, (Ed.), *Culture and Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 137-157, p. 139. Como um pano de fundo para este ensaio, ver também Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1980).
14. Hazel Markus & Paula Nurius, “Possible Selves”, *American Psychologist* 41 (1986): 954-969, p.954. Nicholas Humphrey & Daniel Dennett, “Speaking for Ourselves: An Assessment of Multiple Personality Disorder”, *Raritan: A Quarterly Review* (Spring 1989):68-98. Sigmund Freud, “The Relation of The Poet to Day-Dreaming”, em *Collected Papers*, vol IV (Ed.) Ernest Jones (London: Hogarth Press, 1950), 173-183.
15. Paul Ricoeur, “The Narrative Function”, in Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, editado e traduzido por, John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 277.
16. Carl Hempel, “The Function of General Laws in History”, in: Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York: Free Press, 1942). Ricoeur novamente oferece um breve resumo. Hempel alega, observa ele, que “quaisquer eventos singulares podem ser deduzidos a partir de duas premissas. A primeira descreve as condições iniciais: eventos antecedentes, condições prevalescentes,

- etc. A segunda afirma uma regularidade, uma hipótese universal que, quando verificada, merece o nome de lei. Se as duas premissas podem ser apropriadamente estabelecidas, então o evento sob consideração pode ser logicamente deduzido e é considerado, por meio disso, como explicado". Ricoeur, "The Narrative Function". p.275. Hempel admite, evidentemente, que a história tem problemas para estabelecer tais premissas, que ela deve funcionar principalmente com esboços explicativos. Mas este não é realmente o ponto. O ponto, antes, é se seqüências e enredos são relevantes para a tarefa do historiador. Não é apenas W. B. Gallie que objeta, mas historiadores como, digamos, Lawrence Stone, que vêem a forma narrativa como uma das ferramentas centrais da história, alegando que a história é descritiva e interpretativa, em vez de analítica e "explicativa". W. B. Gallie, *Philosophy and Historical Understanding* (New York: Schocken Books, 1964); Lawrence Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History". *Past and Present* 85 (1979): 3-24. Stone insiste, além disso, que a história deve estar envolvida em uma "retórica" através da qual "princípios prementes" são invocados como demonstrativos dos detalhes, como quando Tucídides busca mostrar a seqüência de eventos através da qual a Guerra do Peloponeso exerceu efeitos desastrosos sobre a sociedade e a *polis* grega.
17. Albert Lord, *The Singer of Tales*, Harvard Studies in Comparative Literature, 24 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960). Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1957). Ricoeur, "The Narrative Function", p. 287.
 18. C. G. Jung, *Collected Works*, v. 9, parte I: *Archetypes an the Collective Unconscious* (New York: Bollingen, 1959).
 19. Aristóteles, *Poetics* [Poética], trad. James Hutton (New York: Norton, 1982). Ricoeur, "The Narrative Function", p. 288, 292.
 20. "Um sinal, ou *representamen*, é algo que significa para alguém algo em alguma relação ou capacidade. Ele é endereçado a alguém, ou seja, cria na mente daquela pessoa um sinal equivalente ou talvez um sinal mais desenvolvido. A este sinal que ele cria eu chamo de *interpretante* do primeiro sinal. O sinal significa algo, seu *objeto*. Ele significa o objeto, não em todos os aspectos, mas em relação a um tipo de idéia, que eu às vezes chamei de *campo* do *representamen*. 'Idéia' aqui deve ser entendida em uma espécie de significado platônico, bastante familiar na fala diária; eu me refiro àquele significado em que nós dizemos que alguém capta a idéia de uma outra pessoa." C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sander Peirce*, vol.2 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), p. 228.
 21. Por que o presumível ou o usual deveria, portanto, ser dotado de "valor" ou legitimidade é uma questão interessante. Talvez a resposta mais interessante tenha sido oferecida por G. W. Allport, *Personality: A Psychological Interpretation* (New York: Henry Holt and Company, 1937), em sua teoria da "autonomia funcional". Ele propôs que os hábitos, uma vez estabelecidos, assumem o papel dos motivos: o navegador experimentado desenvolve um desejo de ir para o mar e assim por diante. William James firma o mesmo ponto de vista em seu celebrado capítulo "Habit" em *The Principles of Psychology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983). Emile Durkheim está provavelmente sustentando um ponto de vista semelhante ao propor que as crenças partilhadas de uma comunidade não apenas obtêm "exterioridade" mas também restrição no significado de regulação de desejo. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trad. Joseph Ward Swain (New York: Collier Books, 1961).
 22. Roger G. Barker, *Habitats, Environments, and Human Behavior* (San Francisco: Jossey-Bass, 1978).
 23. H. Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
 24. Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* (New York: Prentice-Hall, 1945). Eu estou em dívida com David Shulman, do Instituto de Estudos Asiáticos e Africanos da Univer-

- sidade Hebraica de Jerusalém, por apontar para o que pode ser considerada uma inclinação etnocêntrica neste relato. Ele levanta a interessante questão de que o relato de Kenneth Burke da retórica da narrativa poderia ser demasiado "homeostático" para ser universal. "Poder-se-ia imaginar bem, de fato não há razão para imaginar, já que exemplos de fato existem na Índia, uma narrativa que inicia com um desequilíbrio ou desarmonia inicial, segue adiante para resolvê-la, e então conclui restaurando o estado problemático original. O fecho poderia ser então uma reafirmação de alguma dinâmica, talvez o ciclo em espiral da transformação. O que vem à mente é o *Sakuntala* de Kalidasa, o mais famoso drama da literatura sânscrita: embora a prosa poética sânscrita maneje esta peça de uma forma diferente (fechamento mais estável e integrado), minha leitura dele seria algo que esbocei aqui. Incidentalmente, as ramificações para a cognição são explicitamente levadas à superfície no ato final dessa obra, onde o protagonista compara seu próprio universo mental ao de um homem que, quando olha para um elefante real que está de pé bem na sua frente diz 'Isso não é um elefante'; e apenas mais tarde, quando o elefante começa a se afastar, uma ligeira dúvida surge em sua mente; até que finalmente, quando o elefante desapareceu, o homem observa as pegadas que ele deixou e declara com certeza: 'Um elefante esteve aqui'" (carta pessoal, 15 dezembro 1989). É bem possível que o "dramatismo" de Burke poderia ser concebido (como Shulman implica) como um círculo ou ciclo que, dependendo da tradição, poderíamos começar em qualquer ponto do seu desenvolvimento cíclico, a única exigência sendo que a história dê a volta ao redor de todo o ciclo. Para uma discussão adicional sobre este ponto, ver Victor Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (New York: Performing Arts Journal Publications, 1982).
25. Hayden White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", in: W. J. T. Mitchell (Ed.), *On Narrative* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 1-24.
 26. Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
 27. Erich Kahler, *The Inward Turn of Narrative*, trad. Richard Winston & Clara Winston (Princeton: Princeton University Press, 1973).
 28. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trad. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953).
 29. Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978). Mais recentemente, *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), do mesmo autor, desenvolve este ponto mais plenamente.
 30. Jean Mandler, *Stories, Scripts, and Scenes: Aspects of Schema Theory* (Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1984).
 31. John Shotter, "The Social Construction of Forgetting and Remembering", in: David Middleton & Derek Edwards, (Ed.), *Collective Memory* (London: Sage Publications, 1990), p. 120-138
 32. Os livros em questão, é claro, são F. C. Bartlett, *Psychology and Primitive Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1923) e seu clássico *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932). Mary Douglas faz esta alegação em seu *How Institutions Think* (London: Routledge and Kegan Paul, 1987), p. 25.
 33. Bartlett, *Remembering*, p. 255.
 34. Cynthia Fuchs Epstein, *Deceptive Distinctions: Sex, Gender, and the Social Order* (New Haven: Yale University Press, 1988).
 35. Bartlett, *Remembering*, p. 21
 36. Iser, *The Act of Reading*.
 37. Marx, citado por Oliver Sacks em sua introdução a A. R. Luria, *The Man with a Shattered Mind: the History of a Brain Wound* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

38. Para uma discussão útil sobre as limitações da noção e da referência para definir significados, ver Umberto Eco, Marco Santambrogio, & Patrizia Violi, (Ed.), *Meaning and Mental Representations* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).
39. Ver particularmente Marco Santambrogio e Patrizia Violi, "Introduction", in: Eco, Santambrogio, & Violi, *Meaning and Mental Representations*, p. 3-22.
40. Roy Harris, "How Does Writing Restructure Thought?", *Language and Communication* 9 (1989):99-106
41. John L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962). Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (New York: Harper and Row, 1958). Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953).
42. H. Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Para uma discussão concisa, ver Stephen C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983).
43. Bartlett, *Remembering*. Roger Schank & Robert Abelson, *Scripts, Plans, Goals, and Understanding* (Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1977), p. 70. A. Van Dijk, *Macrostructures: An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition* (Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1980), p. 233-235.
44. Elizabeth W. Bruss, *Beautiful Theories: The Spectacle of Discourse in Contemporary Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982). Iser, *The Act of Reading*. Philippe Lejeune, *On Autobiography*, trad. Katherine Leary (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

Capítulo 3

15/106
 Psicologia POPULAR → CIÊNCIA HUMANA POPULAR

INGRESSO NO SIGNIFICADO

I

No capítulo anterior eu estava particularmente interessado em descrever o que denominei de "psicologia popular", talvez "ciência humana popular" tivesse sido um termo melhor empregado. Eu quis mostrar como os seres humanos, em suas interações, formam uma noção do canônico e do comum como um pano de fundo contra o qual interpretam e dão significado narrativo às violações e afastamentos de estados "normais" da condição humana. Tais explicações narrativas têm o efeito de estruturar o idiossincrásico de uma forma verossímil que pode promover uma negociação e evitar ruptura contenciosa e conflitos. Apresentei os argumentos, enfim, para uma visão da produção de significados culturais como um sistema interessado não somente em significado e em referência, mas em "condições de felicidade", condições pelas quais diferenças de significações podem ser resolvidas invocando circunstâncias atenuantes que explicam interpretações divergentes da "realidade".

Este método de negociar e renegociar os significados por intermédio da interpretação narrativa é, segundo me parece, um dos corolários das conquistas do desenvolvimento humano, no sentido ontogenético, cultural e filogenético desta expressão. Culturalmente, ela é enormemente auxiliada, é claro, pelos recursos narrativos armazenados por uma comunidade e, igualmente, por seu precioso *kit* de técnicas interpretativas: seus mitos, sua tipologia de compromissos humanos, mas também suas maneiras tradicionais de delimitar e resolver narrativas divergentes. Filogeneticamente, conforme veremos logo mais, ela é apoiada, em seu processo evolutivo, pelo

surgimento em primatas superiores (até mesmo antes do *Homo*) de uma capacidade cognitiva primordial para reconhecer e, de fato, explorar as crenças e desejos dos companheiros de espécie e uma capacidade cognitiva que David Premack inicialmente denominou de "uma teoria da mente."¹

Neste capítulo, proponho examinar alguns dos modos pelos quais o ser humano jovem obtém (ou realiza) o poder da narrativa, a habilidade de não apenas marcar o que é culturalmente canônico, mas de explicar desvios que podem ser incorporados à narrativa. A obtenção desta habilidade, como tentarei mostrar, não é simplesmente uma conquista mental, mas uma conquista da prática social que empresta estabilidade à vida social da criança, pois uma das formas mais poderosas de estabilidade social, equiparável ao famoso sistema de trocas para o qual Lévi-Strauss chamou a atenção, está na propensão humana para partilhar histórias sobre a diversidade humana e para tornar suas interpretações congruentes com as obrigações institucionais e os compromissos morais divergentes que prevalecem em cada cultura.²

II

Mas nós temos um longo caminho a percorrer antes que possamos lidar com a amplitude de tais generalidades, pois proponho discutir como os seres humanos, ainda muito jovens, "ingressam no significado", como eles aprendem a produzir significados, particularmente significados narrativos, no mundo que os rodeia. O recém-nascido, dizemos, não pode captar "significados". Ainda assim, muito rapidamente (e nós diremos que isso data do começo do uso da linguagem), ele é capaz de fazê-lo. Quero então começar este relato com uma digressão necessária sobre o que, por falta de um termo melhor, chamarei de "biologia do significado".

A expressão a princípio parece um oxímoro, pois o próprio significado é um fenômeno culturalmente intermediado que depende da existência prévia de um sistema compartilhado de símbolos. Então, como pode haver uma "biologia" do significado? Desde C. S. Peirce nós reconhecemos que o significado depende não apenas de um sinal e de um referente, mas também de um *interpretante*, uma representação do mundo em termos da qual o relacionamento sinal-referente é intermediado.³ Recorde que Peirce distinguiu entre ícone, índice e símbolo, o ícone guardando um relacionamento de "semelhança" com seu referente, como uma fotografia, o índice, um relacionamento contingente, como na relação entre fumaça e fogo, e o símbolo depende de um *sistema* de sinais, de modo que a relação de um sinal com seu referente é arbitrária e governada apenas por sua posição dentro do sistema de sinais que define o que ele "representa". Nesse sentido, os símbolos dependem da existência de uma "linguagem" que contenha um sistema de sinais ordenado ou governado por regras.

O significado *simbólico* depende então de alguma forma crítica, da capacidade humana de interiorizar tal linguagem e utilizar seu *sistema* de sinais com um interpretante nesse relacionamento em que uma parte representa a outra. O único modo pelo qual seria possível conceber uma biologia do significado, neste ponto de vista, seria por referência a algum tipo de sistema precursor que prepara o organismo pré-lingüístico para o tráfego da linguagem, algum tipo de sistema protolingüístico. Assim conceber a questão seria invocar um caráter inato, alegar que nós possuímos um dom inato para a linguagem.

Tais apelos ao inatismo não são novos e podem assumir muitas formas diferentes. Há uma geração, por exemplo, Noam Chomsky propôs a existência de um "dispositivo inato de aquisição da linguagem" que operava aceitando apenas os *inputs* lingüísticos do ambiente imediato do bebê que se adaptavam a uma estrutura profunda, postulada como característica de todas as linguagens humanas.⁴ Sua noção de estrutura profunda era inteiramente sintática e não guardava qualquer relação com o "significado" ou mesmo com os usos atuais da linguagem. Ela correspondia a uma capacidade inteiramente lingüística, uma *competência* para a linguagem. Seu argumento se fundamentava na suposta habilidade da criança para captar as regras de formação e transformação de sentenças quando exposta a evidências inteiramente lingüísticas, mesmo se tais evidências não fossem totalmente suficientes para tanto (evidências "degeneradas" ou "semigramaticais"). Não fazia diferença o que as sentenças significavam ou como eram usadas.

Desde então, muita tinta foi derramada em estudos sobre a alegação de Chomsky a respeito do inatismo da aptidão sintática. Nós não precisamos revisar a história dessa controvérsia, pois ela nos interessa apenas indiretamente. No mínimo, sua alegação teve o efeito de nos sacudir do sonolento empirismo que, desde Agostinho, dominava as especulações sobre a aquisição da linguagem. Além disso, ela conduziu a uma torrente de pesquisas empíricas sobre as condições que cercam a aquisição, pela criança, de uma língua mãe.⁵ A partir dessa vasta literatura de pesquisa surgiram três alegações sobre a aquisição precoce, todas podem nos guiar em nossa busca por uma biologia do significado. AQUISIÇÃO DA LINGUAGEM

A primeira é que a aquisição da linguagem pela criança requer muito mais assistência das pessoas que delas cuidam, assim como interação com eles, do que Chomsky (e muitos outros) suspeitaram. A linguagem é adquirida não no papel de espectador, mas através do uso. Ser "exposto" a um fluxo de linguagem está longe de ser tão importante quanto usá-la em meio ao "fazer". Aprender uma língua, tomando emprestada a célebre frase de John Austin, é aprender a "como fazer coisas com palavras". A criança não está aprendendo simplesmente o que dizer, mas como, onde, para quem e sob que circunstâncias.⁶ É certamente uma ocupação legítima para os lingüistas examinar apenas as regras de análise gramatical que caracterizam o que uma criança diz de semana a semana, mas isso não pode, de forma alguma,

constituir um relato das condições das quais depende a aquisição da linguagem.

A segunda conclusão é extremamente importante e pode ser enunciada de forma simples. Determinadas funções ou intenções comunicativas estão bem posicionadas antes que a criança tenha dominado a linguagem formal para expressá-las linguisticamente. Elas incluem, no mínimo, indicar, rotular, solicitar e enganar. Examinadas com naturalidade, pareceria como se as crianças estivessem parcialmente motivadas a dominar a linguagem a fim de melhor preencher essas funções *in vivo*. De fato, há determinadas habilidades comunicativas generalizadas, cruciais para a linguagem, que também parecem ter lugar antes que a aquisição da linguagem tenha propriamente principiado, e que são posteriormente incorporadas à fala da criança, uma vez que ela tenha início: atenção conjunta a um presumível referente, revezamento, troca mútua, para mencionar apenas as mais proeminentes.

A terceira conclusão é, a rigor, um denso sumário das duas primeiras: a aquisição de uma primeira língua é bastante sensível ao contexto, o que quer dizer que ela progride muito melhor quando a criança já capta, de algum modo *pré-lingüístico*, o significado do que está sendo falado ou da situação na qual a fala está ocorrendo. Através de uma apreciação do contexto, a criança parece mais capaz de captar não apenas o léxico, mas também os aspectos apropriados da gramática de uma língua.

Isso nos faz retornar diretamente à nossa pergunta inicial: como a criança "capta o significado" de situações (ou contextos) de uma forma que pode ajudá-la a dominar o léxico e a gramática que se encaixam nessas situações? Que tipo de interpretante peirceano pode estar operando, que permite tal compreensão? Permitam-me adiar por um momento a tentativa de responder a esta pergunta, para que eu possa primeiro esclarecer o que espero alcançar.

À luz das duas últimas décadas de pesquisa (e particularmente com relação às três generalizações às quais esta pesquisa nos conduziu) eu proporia uma abordagem bastante diferente da de Chomsky para lidar com a aptidão humana para a linguagem. Sem pretender diminuir a importância da forma sintática da linguagem enfocarei quase que exclusivamente a função e o que denominei de apreensão do contexto. A sutileza e a complexidade das regras sintáticas me levaram a acreditar que tais regras podem apenas ser aprendidas *instrumentalmente*, isto é, como instrumentos operativos para realizar determinadas funções e objetivos prévios. Em nenhuma parte do reino animal superior atos altamente especializados e recombináveis são aprendidos "automaticamente" ou mecanicamente, mesmo quando nutridos por predisposições biológicas fortemente desenvolvidas como comportamento sexual, alimentação livre, agressão e comportamento agônico, ou mesmo o sentido de espacialidade.⁷ Para o seu pleno desenvolvimento todas elas têm que ser praticadas e modeladas pelo uso.

Portanto, não é surpreendente, penso eu, que o argumento sobre como nós "ingressamos na linguagem" deve basear-se em um conjunto seletivo de "aptidões pré-lingüísticas para o significado". Ou seja, há determinadas classes de significado com as quais os seres humanos estão inatamente sintonizados e as quais buscam ativamente. Antes da linguagem, esses significados existem de uma forma primitiva, como representações protolingüísticas do mundo, cuja realização plena depende da ferramenta cultural da linguagem. É claro que isso de modo algum nega a alegação de que pode também haver o que Derek Bickerton, seguindo Chomsky, denomina de um "bioprograma" que nos alerta para determinadas estruturas sintáticas.⁸ Se tal bioprograma existe, seu disparo depende não apenas da presença de exemplares apropriados no ambiente lingüístico da criança, mas também da "sensibilidade ao contexto" da criança, que pode vir apenas dos tipos de aptidão para o significado culturalmente relevantes que estou propondo. Apenas após alguma linguagem ter sido adquirida, no sentido formal, é possível adquirir linguagem adicional como um "espectador". Seu domínio inicial pode vir apenas da participação na linguagem como um instrumento de comunicação.

O que é então essa aptidão pré-lingüística para classes seletivas de significado? Nós a caracterizamos como uma forma de representação mental. Mas do que ela é uma representação? Acredito que ela é uma representação altamente maleável e, ainda assim, inata, disparada pelos atos e expressões dos outros e por determinados contextos sociais básicos nos quais os seres humanos interagem. Em suma, nós viemos inicialmente equipados, se não com uma "teoria" da mente, certamente com um conjunto de predisposições para interpretar o mundo social de uma forma particular e para agir sobre as nossas interpretações. Isso equivale a dizer que viemos ao mundo já equipados com uma forma primitiva de psicologia popular. Nós voltaremos em breve à natureza das predisposições que a constituem.

Eu não sou o primeiro a sugerir que tal forma social de "aptidão para o significado" seja um produto do nosso passado evolutivo. De fato, Nicholas Humphrey propôs que a aptidão do homem para a cultura pode depender um pouco dessa "sintonia" diferencial com os outros. E Roger Lewin, revisando a literatura sobre os primatas produzida nas últimas décadas, conclui que é provavelmente a sensibilidade às exigências de viver em grupos que provê o critério para a seleção evolutiva nos primatas superiores.⁹ Estudos sobre a instabilidade e o oportunismo das coalizões sociais dos primatas, assim como sobre o emprego de estratégias e da "desinformação" para manter e aumentar essas coalizões, certamente falam das origens pré-humanas dos tipos de representação presentes na psicologia popular, tal como a estou propondo.¹⁰

Desejo antes de mais nada ilustrar o que quero dizer com a afirmação de que uma apreensão protolingüística da psicologia popular já está presente como uma característica da práxis, antes mesmo que a criança seja

capaz de expressar ou compreender as mesmas questões através da linguagem. A compreensão prática se expressa inicialmente na regulação, pela criança, da interação social. Eu extraí meu material ilustrativo principalmente de uma demonstração recentemente divulgada e muito bem defendida por Michael Chandler e colegas.

Eles observam que "ater-se a uma 'teoria da mente' é adotar um tipo especial de estrutura explicativa, comum à psicologia popular da maioria dos adultos comuns, segundo a qual determinadas classes de comportamento são entendidas como embasadas nas crenças e desejos particulares adotados por aqueles cujas ações estão em questão."¹¹ Houve um debate animado na florescente literatura sobre "desenvolver teorias da mente", indagando se as crianças possuem tais teorias antes dos quatro anos de idade.¹² E, como é freqüentemente o caso nos estudos do desenvolvimento das crianças, grande parte do debate se centrou sobre "como você o mede". Se você utiliza um procedimento que requer que uma criança "explique" que alguém fez algo porque acreditou falsamente que esse era o caso, e particularmente se a criança não está envolvida na ação em questão, então as crianças falham na tarefa até completarem quatro anos de idade. Antes desta idade elas parecem incapazes de atribuir a outrem ações apropriadas com base em crenças falsas.¹³

Porém, novas evidências trazidas por Chandler e seus colegas demonstram que se as crianças são colocadas em uma situação onde elas devem impedir alguém de encontrar algo que elas mesmas esconderam, então mesmo crianças de dois anos de idade reterão informações relevantes sobre o parceiro que participa da busca e até mesmo criarão e fornecerão informações *falsas* como sinais "desencaminhadores" que conduzem para longe do tesouro escondido. A tarefa de esconde-esconde, observam os autores, "claramente envolveu os auto-interesses do sujeito ... contrapondo-os aos de uma outra pessoa *real*", e "lhes permitiu *evidenciar* diretamente uma ação em vez de *falar* sobre ... as falsas crenças de outros."¹⁴ Ninguém duvida que crianças de quatro ou seis anos têm teorias da mente mais maduras, que podem incluir o que outras pessoas não diretamente envolvidas com elas estejam pensando ou desejando. A questão é, porém, que até mesmo antes que a linguagem assuma seu lugar como instrumento de interação, não se pode interagir *humanamente* com outros sem alguma "teoria da mente" protolingüística. Ela é inerente ao comportamento social humano e expressar-se-á de forma apropriada até mesmo em um baixo nível de maturidade como quando a criança de nove meses acompanha a trajetória do "apontar" de um adulto e, não encontrando nada lá, volta para verificar não apenas a direção do apontado pelo dedo do adulto mas também o alinhamento visual. A partir desse antecedente psicológico-popular virtualmente emergem conquistas lingüísticas como demonstrações, rotulagens e similares.¹⁵ Uma vez que a criança domine, através da interação, as formas pré-lingüísticas apropriadas ao manejo ostensivo de referências,

ela pode ultrapassá-las para operar, por assim dizer, dentro dos limites da linguagem adequada.

III

Isso não quer dizer que as formas lingüísticas "cresçam a partir" das práticas pré-lingüísticas. Em princípio, é impossível, penso eu, estabelecer qualquer continuidade *formal* entre uma forma lingüística "pré-verbal" anterior e uma forma lingüística posterior funcionalmente "equivalente". Em que sentido, por exemplo, a sintaxe invertida de uma solicitação no idioma inglês (como em *Can I have the apple?*) "dá continuidade" ao gesto de solicitação com as mãos estendidas que precede a forma lingüística? O máximo que podemos dizer neste caso é que os dois, o gesto e a estrutura sintática invertida, preenchem a mesma função de "solicitar". Certamente a inversão arbitrária do pronome e do verbo não são "solicitantes" por si só, nem icônica nem indexicalmente. As regras sintáticas guardam um relacionamento *arbitrário* com as funções que preenchem. E há muitas regras sintáticas diferentes para preencher a mesma função em diferentes línguas.

Mas essa não é toda a história. De fato, ela é apenas metade. Até mesmo admitindo que as regras gramaticais são arbitrárias em relação a como elas preenchem funções particulares, pode não ser o caso de que a ordem de aquisição de formas gramaticais reflita uma prioridade, por assim dizer, das necessidades comunicativas — uma prioridade que reflete uma exigência de nível *superior* de comunicação. A analogia é o domínio da fonologia de uma língua. Os fonemas não são dominados isoladamente, mas porque constituem os blocos construtores dos lexemas da língua: eles são dominados no processo de dominar elementos lexemáticos. Eu gostaria de expor o argumento equivalente de que as formas e distinções gramaticais não são dominadas por si mesmas, ou meramente no interesse da "comunicação mais eficiente". As sentenças, enquanto entidades gramaticais, embora sejam o fetiche do gramático formal, não são as unidades "naturais" da comunicação. As formas naturais são *unidades de discurso* que preenchem uma função discursiva "pragmática" ou "matética", para usar os termos de Halliday.¹⁶ As funções pragmáticas, tipicamente, envolvem fazer com que os outros ajam em nosso interesse; as matéticas têm relação com, por assim dizer, "tornar claro os nossos pensamentos sobre o mundo", na velha expressão de John Dewey. Ambas usam sentenças, mas nenhuma se limita, de modo algum, às fronteiras de uma sentença. As funções do discurso, no entanto, requerem que determinadas formas gramaticais (por mais arbitrárias que sejam) estejam acessíveis para a sua realização, assim como, no léxico, o uso das "palavras" depende do posicionamento de determinadas distinções fonológicas arbitrárias.

Eu fiz um grande esforço para demonstrar (e mais adiante, neste capítulo, ainda apresentarei uma demonstração adicional) que, na comunicação humana, a narrativa é uma das formas mais ubíquas e poderosas de discurso. A estrutura narrativa é até mesmo inerente à práxis da interação social antes que atinja expressão lingüística. Desejo agora fazer uma reivindicação mais radical, argumentando que é o impulso para construir narrativas que determina a ordem de prioridade na qual as formas gramaticais são dominadas pela criança pequena.¹⁷

A narrativa requer, conforme mencionei no capítulo anterior, quatro constituintes gramaticais cruciais para que seja efetivamente realizada. Ela requer, primeiro, um meio para enfatizar a ação humana, ou uma capacidade de "agenciamento" à ação direcionada a metas controladas por agentes. Ela requer, em segundo lugar, que uma ordem seqüencial seja estabelecida e mantida e que eventos e estados sejam "linearizados" de forma padronizada. A narrativa, em terceiro lugar, requer uma sensibilidade ao que é canônico e ao que viola a canonicidade da interação humana. Finalmente, a narrativa requer alguma aproximação ao ponto de vista de um narrador: ela não pode, no jargão da narratologia, deixar de ter "uma voz".¹⁸

Se o impulso narrativo é funcional no nível do discurso, então a ordem de aquisição das formas gramaticais deveria refletir essas quatro exigências. Quão bem ela faz isso? Felizmente, para a nossa investigação, grande parte do trabalho sobre a aquisição da linguagem original é descrita pelas categorias das relações semânticas orientadas para o significado dos casos gramaticais. Isso nos permite avaliar os tipos de categorias de significado às quais a criança pequena é inicialmente mais sensível.

Uma vez que as crianças pequenas tenham captado a idéia básica da referência necessária para qualquer uso da linguagem — ou seja, uma vez que elas possam nomear, perceber a recorrência e registrar a terminação da existência — seu principal interesse lingüístico passa a centrar-se na ação humana e seus resultados, particularmente na interação humana. Agente e ação, ação e objeto, agente e objeto, ação e localização, possuidor e posse compõem a maior parte das relações semânticas que aparecem no primeiro estágio da fala.¹⁸ Essas formas aparecem não apenas em atos referentes, mas também em solicitações, ao efetuar trocas, ao dar e ao tecer comentários sobre a interação de outros. A criança pequena, além disso, mostra-se desde cedo profundamente sensível a "metas" e sua aquisição e a variantes de expressões como "foi embora", para conclusão, e "uh oh", para inconclusão. As pessoas e suas ações dominam o interesse e a atenção da criança. Esta é a primeira exigência da narrativa.¹⁹

Uma segunda exigência é a aptidão precoce para dar destaque àquilo que é incomum e colocar em segundo plano o que é usual, concentrando a atenção e o processamento de informação no não-convencional. As crianças pequenas, de fato, são tão facilmente cativadas pelo incomum que aqueles de nós que conduzem pesquisas com bebês passam a contar com

isso. Seu poder torna possível a "experiência do habituar-se". Pode-se confiar que os bebês se mostrem mais ativos na presença do incomum: eles olham mais fixamente, param de sugar, apresentam desaceleração cardíaca e assim por diante.²⁰ Não é surpreendente, então, que quando eles começam a adquirir os rudimentos da linguagem eles tendam muito mais a dedicar seus esforços lingüísticos ao que é incomum em seu mundo. Eles não apenas se ativam na presença do fenômeno incomum, mas também gestulam em direção a ele, vocalizam e, finalmente, falam sobre o que é incomum. Conforme Roman Jakobson nos disse há muitos anos, o próprio ato de falar é uma ação que separa o incomum do comum. Patricia Greenfield e Joshua Smith estiveram entre os primeiros a demonstrar empiricamente este importante ponto.²¹

Quanto à terceira exigência, de "linearização", a manutenção padronizada de uma seqüência, ela está embutida na própria estrutura conhecida da gramática.²² Mesmo nesse caso, deveria também ser observado que uma grande parte das gramáticas naturais conhecidas do mundo facilita a tarefa de linearização empregando o SVO (sujeito-verbo-objeto: "alguém faz algo para alguém") para preservar fenomenologicamente a ordem das sentenças indicativas. Além disso as formas SVO da linguagem são, na maioria dos casos, as primeiras a ser dominadas. As crianças começam muito cedo a dominar formas gramaticais e lexicais para "unir" as seqüências que elas relatam e pelo uso de temporais como "então" e "depois" e, eventualmente, pelo uso de causais, uma questão que em breve retomaremos.

Quanto à quarta propriedade da narrativa, a voz ou "ponto de vista" (da qual também encontraremos interessantes exemplos mais adiante), eu suspeito que se efetue principalmente através do choro ou de outras expressões afetivas e, no início da fala, também pelo nível de estresse e características prosódicas equivalentes, em vez de por meios lexicais ou gramaticais. É certo, porém, que ela é manejada muito cedo, como Daniel Stern demonstra abundantemente em sua obra sobre "o primeiro relacionamento."²³

Estas quatro características gramaticais/lexicais/prosódicas, entre as primeiras a aparecer, fornecem à criança, desde o início, um rico arsenal de ferramentas narrativas. Meu argumento, um argumento reconhecidamente radical, diz simplesmente que é o impulso humano para organizar narrativamente a experiência que assegura a alta prioridade que essas características assumem no programa de aquisição da linguagem. Certamente vale observar, mesmo que seja demasiado auto-evidente fazê-lo, que as crianças, conseqüentemente, produzem e compreendem as histórias, se sentem confortadas ou alarmadas por elas, muito antes de serem capazes de manejar as proposições lógicas piagetianas mais fundamentais que possam ser colocadas em forma lingüística. De fato, nós até mesmo sabemos, a partir dos estudos precursores de A. R. Luria e de Margaret Donaldson, que proposições lógicas são mais facilmente compreendidas pela criança quando embutidas em uma história em andamento. Vladimir Propp, o grande mor-

fologista popular russo, esteve entre os primeiros a observar que as "partes" de uma história são, como ele coloca, funções da história, em vez de "temas" ou "elementos" autônomos. Somos então tentados a indagar, com base em trabalhos como os de Luria e Donaldson, se as narrativas não podem também servir como interpretantes precoces de proposições "lógicas", antes que a criança disponha do equipamento mental para manejá-las através de cálculos lógicos posteriormente desenvolvidos, à maneira daqueles que os seres humanos adultos podem acumular.²⁴

Embora eu esteja argumentando que uma aptidão "protolingüística" para a organização narrativa e para o discurso estabelece a prioridade para a ordem de aquisição gramatical, eu *não* estou dizendo que as formas narrativas da cultura que a criança cedo reivindica não exercem um efeito potencializador sobre o discurso narrativo da criança. Meu argumento, e eu espero ser capaz de demonstrá-lo muitas vezes no restante deste capítulo, é que, embora tenhamos uma predisposição "inata" e primitiva para a organização narrativa, que nos permite rápida e facilmente compreendê-la e usá-la, a cultura logo nos equipa com novos poderes de narração através de seu *kit* de ferramentas e através das tradições de contar histórias e interpretá-las, das quais nós logo nos tornamos participantes.

IV

Eu quero lidar, a seguir, com vários aspectos diferentes da socialização das práticas narrativas posteriores da criança. Permitam-me apresentar antecipadamente algumas notas programáticas. Desejo, primeiro, como uma prova de existência, demonstrar o poder de eventos não-canônicos para disparar a narrativização, mesmo em crianças muito pequenas. Quero mostrar com brevidade quão densos e ubíquos se mostram os "modelos" narrativos no ambiente imediato da criança pequena. Isso feito, pretendo, a seguir, examinar dois notáveis exemplos da socialização da narrativa pelas crianças pequenas e mostrar narrativamente, *in vivo*, o que Chandler e seus colegas demonstraram *in vitro* em seu estudo experimental.²⁵ Tais exemplos mostrarão que as crianças reconhecem muito cedo que o que elas fizeram, ou planejam fazer, será interpretado não apenas pelo ato em si, mas pelo que elas contarão a respeito dele. *Logos e práxis* são culturalmente inseparáveis. O cenário cultural das nossas próprias ações nos força a sermos narradores. O objeto do exercício a seguir não é apenas examinar o envolvimento da criança na narrativa, mas mostrar quão fortemente este envolvimento importa para a vida na cultura.

Esse estudo demonstrativo consiste num pequeno experimento, muito simples e elegante, conduzido com crianças de jardim de infância por Joan Lucariello.²⁶ Sua única meta foi descobrir que tipos de coisas faziam fluir a

atividade narrativa em crianças entre quatro e cinco anos de idade. Lucariello contou às crianças uma história usual sobre uma festa de aniversário infantil, com presentes e velas para soprar, ou, em uma outra versão, sobre uma visita a um primo da mesma idade das crianças e sobre as brincadeiras que fizeram juntos. Foram contadas algumas histórias de aniversário que violavam a canonicidade e a aniversariante estava infeliz, ela despejou água sobre as velas em vez de soprá-las, e assim por diante. As violações foram projetadas para introduzir desequilíbrios no quinteto "burkeano", discutido no capítulo anterior: entre um Agente e uma Ação, ou entre um Agente e um Cenário. Há também variantes comparáveis da história do priminho mas, considerando que não existe uma versão canônica para tal história, as variantes cresceram a partir de uma característica real de "violação", embora parecessem apenas ligeiramente fora do padrão. Após a história, a experimentadora fez às crianças algumas perguntas sobre o que aconteceria na história que elas haviam ouvido. A primeira descoberta foi que as histórias anticanônicas produziram uma enxurrada de invenções narrativas, em comparação com a canônica (um número de elaborações dez vezes maior). Uma das crianças explicou a infelicidade da menina aniversariante dizendo que ela provavelmente havia esquecido o dia da festa e não tinha a roupa certa para usar, outra falou sobre uma discussão com a mãe, e assim por diante. Indagados de forma direta por que a menina estava feliz na versão canônica, as crianças foram bastante lacônicas. Tudo o que eles puderam pensar em dizer era que se tratava do aniversário dela, e em alguns casos eles simplesmente deram de ombros, como que embaraçados pela inocência simulada de um adulto. Mesmo as versões levemente não-convencionais da história não-canônica dos "primos brincando" evocou quatro vezes mais elaborações narrativas do que a versão padronizada, um tanto mais banal. As elaborações assumiram tipicamente a forma discutida em um capítulo anterior: Elas invocaram um estado intencional (como a confusão da menina aniversariante a respeito das datas) em justaposição a um dado cultural (a exigência de ter uma boa roupa para uma festa). As narrativas foram direto ao alvo: extrair significado de uma aberração cultural pelo apelo a um estado subjetivo de um protagonista.

Eu não contei a vocês sobre estas descobertas para surpreendê-los. É sua obviedade que me interessa. Crianças de quatro anos não sabem muito sobre a cultura, mas sabem o que é canônico e estão ávidas para produzir uma história que explique o que não é canônico. Não é surpreendente que elas saibam tanto quanto sabem, conforme demonstra um estudo realizado por Peggy Miller.²⁷

O estudo trata da ambientação das narrativas das crianças pequenas de um gueto negro em Baltimore. Miller registrou conversações em casa entre mães e seus filhos pré-escolares, bem como entre mães e outros adultos, quando ao alcance do ouvido da criança. Nesse ambiente íntimo, o fluxo de histórias recriando experiências cotidianas é, parafraseando Miller,

"inexorável". Em média, a cada hora de conversação gravada, há 8,5 narrativas, uma a cada sete minutos, das quais três quartos são contadas pela mãe. Elas são narrativas simples, de um tipo amplamente em uso na conversação cotidiana americana, de uma forma comumente encontrada na fala da criança aos três anos de idade. Envolve uma orientação simples, uma descrição linear com um evento catalisador, uma solução e, às vezes, uma coda, ou conclusão.²⁸ Uma vez verbalizadas, elas podem ser imediatamente entendidas. Um quarto delas são sobre os feitos da própria criança.

Um número bastante considerável lida com violência, agressão ou ameaças, e um número não desprezível lida explicitamente com morte, abuso infantil, esposas que apanham e até mesmo tiroteios. Essa falta de censura, esse desfile das "duras realidades", está bastante presente na ênfase deliberada das culturas negras de classe baixa em "endurecer" os filhos e prepará-los cedo para a vida. Shirley Brice Heath observou este mesmo fenômeno em seus estudos sobre crianças negras em pequenas cidades rurais.

As histórias, além disso, quase sempre retratam o narrador em uma boa luz. Os triunfos do narrador muito freqüentemente assumem a forma de levar vantagem sobre alguém em um diálogo, o que é exemplificado pelo uso da fala em forma de relato, que não é apenas dramática mas retoricamente apropriada para uma apresentação direta e forte do si-mesmo, como no fragmento a seguir: "Daí ela disse 'Olhem, aquela C-A-D-E-L-A nariguda'. Então eu me virei e disse 'Uh, você está falando comigo?' Eu disse 'VOCÊ ESTÁ FALANDO COMIGO?' Eu disse 'Vem, sua gorda estúpida, que eu te coloco numa frigideira e te faço voltar ao teu tamanho normal se você se meter comigo'."³⁰ O *corpus* contém poucos exemplos de como "contar histórias sobre si próprio". A ênfase é posta sobre os perigos de exercermos nossa capacidade de ação (*agentivity*) em um mundo agressivo e em como se enfrenta esse mundo com atos e palavras. Nos poucos casos nos quais Miller teve a felicidade de registrar crianças pequenas relatando histórias que já haviam sido anteriormente registradas na versão adulta, as crianças exageraram tanto o drama como as características dramatizantes, paralingüísticas, dos originais.

Meu objetivo não é propor que as crianças de um gueto negro de Baltimore tenham um ambiente narrativo especial. Todos os ambientes narrativos são especializados para a satisfação de necessidades culturais, todos estilizam o narrador como uma forma de si-mesmo, todos definem tipos de relações entre narrador e interlocutor. Eu poderia ter usado o relato de Shirley Brice Heath sobre a narração "bowdlerizada" literal na pequena cidade branca de Roadville.³¹ Qualquer amostra cuidadosamente examinada de tais ambientes narrativos contará, em grande parte, a mesma história sobre a ubiquidade das narrativas no mundo das crianças (e, sob este aspecto, no mundo dos adultos) e sua importância funcional para conduzir as crianças para o mundo da cultura.

V

Agora podemos nos voltar para os usos que as crianças fazem de suas narrativas, e não há lugar melhor para começarmos do que o livro de Judy Dunn *The Beginnings of Social Understanding*. "As crianças", diz Dunn, "raramente foram estudadas no mundo no qual esses desenvolvimentos ocorrem, ou em um contexto no qual podemos ser sensíveis às sutilezas de seu entendimento social".³² Porém, seu apelo não é simplesmente um chamado naturalista para "situar ecologicamente" a pesquisa psicológica. Seu ponto é que o entendimento social, por mais abstrato que possa eventualmente se tornar, sempre começa como *práxis* em contextos particulares nos quais a criança é *protagonista*, é um agente, uma vítima, um cúmplice. A criança aprende a desempenhar um papel no "drama" cotidiano familiar antes que lhe seja exigida qualquer narração, justificação ou desculpa. O que é permissível e o que não é, o que conduz a que resultados de tudo isso é primeiro aprendido na ação. A transformação de tal conhecimento legislador em linguagem vem apenas mais tarde e, como já sabemos da discussão anterior, a criança é apenas lingüisticamente sensível a "metas referenciais" orientadas para a ação. Há, porém, algo mais que caracteriza os atos de discurso de crianças pequenas falando sobre as interações nas quais estão envolvidas, para o qual Dunn chama nossa atenção e isso é especialmente importante.

As crianças pequenas freqüentemente ouvem relatos a respeito de suas próprias interações, feitos por irmãos mais velhos ou pelos pais, os quais são constituídos em termos do quinteto "burkeano" com que já nos familiarizamos: a Ação de um Agente em direção a uma Meta por alguma Instrumentalidade em um Cenário particular que a restringe.³³ Porém o relato é feito de uma forma que contraria a sua própria interpretação e interesse. Ele mostra freqüentemente o ponto de vista e os objetivos de um outro protagonista, que pode estar em conflito com sua própria versão "do que aconteceu", ou constituir uma variante do "problema". Os relatos narrativos, nessas circunstâncias, não são mais neutros. Eles têm metas retóricas ou intenções elocutórias que não são meramente expositivas, mas antes partidárias, projetadas para colocar o caso se não adversamente, pelo menos convincentemente em favor de uma interpretação particular. Nesses conflitos familiares iniciais, a narrativa se torna um instrumento para contar não apenas o que aconteceu, mas também oferecer uma justificativa para a ação relatada. Como geralmente ocorre na narrativa, "o que aconteceu" é moldado de modo a preencher as condições enunciativas do "e daí".

Dunn vê nisso um reflexo, por assim dizer, da política familiar, uma política oriunda não das elevações do drama freudiano, mas de necessidades diárias. A criança, na natureza das coisas, tem seus próprios desejos, mas dada sua dependência da família para obter afeto, esses desejos freqüentemente criam conflito quando colidem com os desejos de pais e irmãos.

→ QUINTETO BURKEANO

Quando o conflito surge, a tarefa da criança é equilibrar seus próprios desejos com o seu comprometimento com os outros membros da família. E ela logo aprende que agir não é suficiente para atingir este fim. É igualmente importante contar a história certa, colocar suas ações e suas metas sob uma luz legitimadora. Obter o que você deseja frequentemente significa obter a história certa. Como John Austin nos contou há muitos anos, em seu famoso ensaio *A Plea for Excuses*, uma justificativa baseia-se em uma história com circunstâncias atenuantes.³⁴ Mas para "cavar" com êxito a história certa, para contrapô-la, digamos, à do irmão mais novo, requer saber o que constitui a versão canonicamente aceitável. Uma história "certa" é a que conecta a sua versão pessoal, através de atenuantes, com a versão canônica.

Então, como as crianças de gueto em Baltimore, essas crianças também passam a entender a narrativa "cotidiana" não apenas como uma forma de relato, mas também como uma forma de retórica. Por volta dos seus terceiro e quarto anos de vida, nós as vemos aprendendo como usar suas narrativas para bajular, enganar, lisonjear, justificar, obter o que puderem sem provocar um confronto com aqueles que elas amam. E eles também estão a caminho de se tornarem peritos nos gêneros de história que fazem o mesmo. Colocar a questão nos termos da teoria dos atos de discurso, conhecer a estrutura generativa da narrativa os capacita a construir elocuições para se encaixarem nas exigências de uma ampla gama de intenções elocutórias. Esse mesmo conjunto de habilidades também equipa essas crianças pequenas com uma empatia mais discernidora. Elas frequentemente são capazes de interpretar para seus pais os significados e intenções de irmãos mais novos que estão tentando defender uma causa própria e especialmente quando não há conflitos de interesse envolvidos.

Recapitulando, então, uma compreensão do "drama familiar" cotidiano vem primeiro na forma de *práxis*. A criança, como já sabemos, logo domina as formas de linguagem para se referir a ações e a suas consequências, na medida em que elas ocorrem. Ela aprende em seguida que o que você faz é dramaticamente afetado por como você relata o que está fazendo, fará ou fez. Narrar torna-se não apenas um ato expositivo, mas retórico. Narrar de uma forma que coloca o seu argumento de maneira convincente requer não apenas linguagem, mas um domínio das formas canônicas, pois é necessário fazer nossas ações parecerem uma extensão do canônico, transformando-as através de circunstâncias atenuantes. No processo de obtenção dessas habilidades, a criança aprende a usar algumas das ferramentas menos atrativas do negócio retórico, engano, lisonja e tudo o mais. Mas ela também aprende muitas das formas úteis de interpretação e, por meio delas, desenvolve uma empatia mais penetrante. Ela entra então na esfera da cultura humana.

VI

Voltemos agora no tempo de desenvolvimento para Emily, cujos solilóquios registrados entre seu décimo oitavo mês e terceiro ano de vida se tornaram o tema de um livro, *Narratives from the Crib*.³⁵ Com sua tenra idade, ela já estava imersa na vida. Um irmão, Stephen, nascera e a removera não apenas do seu papel "solo" na família, mas também do seu próprio quarto e berço. Se, como Vladimir Propp certa vez observou, os contos populares têm início na ausência e na substituição, esta foi certamente uma época "narratogênica" para Emily.³⁶ E, logo após a chegada do irmão, ela foi apresentada à turbulenta vida da escola maternal. Com ambos os pais trabalhando, surgiram também as babás e todas contra o pano de fundo de uma cidade mal planejada onde até mesmo ser buscada de carro poderia se tornar uma experiência tensa e errática. "Imersa na vida" não é um exagero.

Para nossa boa sorte, Emily melhorava constantemente seu uso da linguagem narrativa enquanto ocorriam todos esses eventos importantes em sua vida, pois isso nos permitiu observar o crescimento de sua linguagem não apenas como um instrumento comunicativo mas também como um veículo para refletir em voz alta quando seus dias atarefados terminavam. Seus solilóquios eram ricos. De fato, contrariando um princípio "vygotskiano" "estabelecido", eles eram gramaticalmente mais complexos, mais extensos em comprimento de elocução e menos "aqui e agora" do que sua fala conversacional — provavelmente porque ao conversar consigo mesma, ela não tinha que encaixar sua fala nos interstícios das observações de um interlocutor que a interrompia.

Por que qualquer um de nós fala consigo mesmo? E por que, especialmente, uma criança pequena, mesmo sendo um tanto precoce? John Dewey propôs que a linguagem fornece um meio para analisarmos nossos pensamentos sobre o mundo, e há capítulos em *Narratives from the Crib* que confirmam esta conjectura. Retornaremos em breve a tais questões. Emily também fala com seus animais de pelúcia e lhes conta uma variedade de histórias favoritas extraídas dos livros que foram lidos para ela, ou das músicas que ela aprendeu. Aproximadamente um quarto dos seus solilóquios foram relatos narrativos diretos: narrativas autobiográficas sobre o que ela estivera fazendo ou sobre o que ela pensou que faria no dia seguinte. Escutando as fitas e lendo repetidamente as transcrições nós ficamos impressionados com a função constitutiva de sua narrativa monológica. Ela não estava simplesmente narrando; estava tentando extrair significado de sua vida cotidiana. Ela parecia buscar uma estrutura global capaz de envolver o que ela fizera e sentira com o que ela acreditava.

Considerando que a fala léxico-gramatical de quase todas as crianças melhora estavelmente durante os primeiros anos da vida, nós muito facilmente assumimos tacitamente que a aquisição da linguagem é "autônoma".

Segundo este dogma, que faz parte da herança "chomskiana" discutida anteriormente, a aquisição da linguagem não precisa de motivo algum além de si mesma, de nenhum suporte particularmente especializado do ambiente, de mais nada exceto o desenrolar de algum tipo de "bioprograma" auto-carregado. Mas, examinando de perto as transcrições e escutando as fitas, houve momentos em que tivemos a irresistível impressão de que os saltos para diante ocorridos na fala de Emily foram abastecidos por uma necessidade de construir significado, mais particularmente, um significado narrativo. Embora a produção de significados requeira o uso de uma gramática e de um léxico, a busca por tais significados poderá não os requerer. Lois Bloom, assim como nós, observou na conclusão de um de seus estudos que, por exemplo, o domínio de expressões causais pela criança pareceu ser impulsionado por um interesse nas razões *pelas quais* as pessoas faziam coisas. No mesmo sentido, o impulso de Emily para melhorar a construção gramatical e dominar um léxico ampliado pareceu movido por uma necessidade de organizar as coisas em uma ordem serial apropriada, torná-las marcadas por sua especialização, assumir algum tipo de posição a respeito delas. Sem dúvida, com o tempo as crianças se tornam interessadas na linguagem por si só, quase como uma forma de brinquedo. Como o Anthony de Ruth Weir, Emily, em alguns dos seus monólogos posteriores, pareceu estar "apenas brincando com a linguagem" mas, mesmo então, pareceu também haver neles algo mais.³⁷ Nesse caso, o que isso poderia ser?

Nós dizemos em linguística desenvolvimental que "a função precede a forma". Há, por exemplo, formas gestuais para solicitar e indicar bem antes que haja fala léxico-gramatical para expressar essas funções e intenções pré-linguísticas, pois solicitar ou indicar parecem orientar e apressar a busca de domínio das formas linguísticas apropriadas. É o que deve ocorrer com o impulso da criança para dar significado ou "estrutura" à sua experiência. Grande parte das aquisições iniciais de Emily pareceu ser dirigida por uma necessidade de restaurar e expressar a estrutura narrativa — a ordem dos eventos humanos e importância que eles têm para o narrador/protagonista. Sei que esta não é a versão padrão da aquisição da linguagem, mas permitam-me expor os detalhes.

As três primeiras e mais notáveis conquistas dos solilóquios narrativos de Emily foram todas dirigidas para a fixação de suas narrativas mais firmemente na linguagem. Primeiro, houve um domínio estável de formas linguísticas para obter nos seus relatos uma seqüência mais linear e mais precisa "do que aconteceu". Seus relatos iniciais começaram alinhando ocorrências através do uso de conjunções simples, passaram então a confiar em locuções temporais como *e então* e, finalmente, ao uso de locuções causais com o seu onipresente *porquê*. Por que ela é tão exigente em relação à ordenação, até mesmo a ponto de corrigir-se às vezes sobre quem ou o que precedeu ou seguiu quem ou o quê? Afinal, ela está apenas falando consigo mesma. William Labov comenta em seu ensaio fundamental sobre a

estrutura narrativa que o significado "do que aconteceu" é estritamente determinado pela ordem e forma de sua seqüência.³⁸ É este significado que Emily parece estar buscando.

Em segundo lugar, seu interesse na aquisição de formas para distinguir o canônico ou comum do incomum mostrou rápido progresso. Palavras como *às vezes* e *sempre* entraram em seus solilóquios por volta do seu segundo ano de vida e foram usadas com deliberação e ênfase. Ela mostrou vigoroso interesse no que considerava como estável, confiável e comum, e o conhecimento dessa normalidade serviu como pano de fundo para explicar o excepcional. Trabalhou deliberadamente para clarificar essas questões. A esse respeito, ela é bastante semelhante às crianças do estudo realizado por Dunn em Cambridge.

Além disso, uma vez tendo estabelecido e expressado o que era quantitativamente confiável, Emily começou a introduzir uma nota de necessidade deontica. "*Tem que*" entrou em seu léxico e serviu para marcar os eventos que eram não apenas freqüentes, mas, por assim dizer, *comme il faut*, como quando ela anunciou em um solilóquio, após uma viagem aérea com sua avó, que você "tem que ter bagagem" para entrar em um avião. E foi neste ponto em seu desenvolvimento que ela começou a usar o tempo presente em sentido atemporal, para marcar eventos canônicos rituais. Não era mais suficiente relatar um desjejum de domingo como *Papai preparou um pedaço de pão de milho para Emmy*. Os domingos eram agora uma espécie de evento atemporal: *Quando você acorda, mas nos domingos de manhã às vezes nós acordamos... às vezes nós acordamos de manhã*. Tais relatos atemporais dobram em freqüência relativa entre os 22 e os 33 meses de idade. Eles têm um significado especial para o qual nos voltaremos em breve.

Finalizando, em terceiro lugar, Emily introduziu um ponto de vista pessoal e uma avaliação em seus relatos narrativos, seguindo o modo padrão de acrescentar uma paisagem da consciência à paisagem da ação narrativa. Ela fez isso progressivamente ao longo do período durante o qual nós monitoramos seus solilóquios, mais usualmente sob a forma de uma expressão de seus sentimentos a respeito do que ela estava relatando. Mas ela também adiantou um ponto de vista epistêmico, como sobre não ser capaz de entender por que seu pai não fora aceito numa maratona local. Em seus últimos solilóquios ela pareceu distinguir bastante claramente entre suas próprias dúvidas (*eu acho que, talvez...*) e estados de incerteza do mundo (*às vezes Carl vem brincar*). Os dois têm significados distintos em seus solilóquios: um é sobre o estado mental do Ator-Narrador (ou seja, do autobiógrafo); o outro é sobre o Cenário. Ambos oferecem perspectiva. Ambos lidam com o "e daí" dos acontecimentos relatados.

O motor de todo esse esforço linguístico não é tanto um impulso em direção à coerência lógica, embora isso não esteja ausente. Ele é, antes, uma necessidade de "entender direito a história": quem fez o que para

quem e onde, se o ocorrido foi uma coisa “real” e estável ou um acontecimento acidental, e como eu me sinto em relação a isso. Sua linguagem a auxiliou, mas não a *compeliu* a falar e pensar desse modo. Ela estava usando um gênero que veio a ela facilmente e, talvez, naturalmente. Mas ela já tinha um outro gênero à mão, que estava usando e aperfeiçoando, como aprendemos com a análise de Carol Feldman dos solilóquios de resolução de problemas de Emily.³⁹ Nestes, Emily se ocupa com o mundo instável das categorias e da causação, dos atributos e das identidades, com o domínio das “razões pelas quais”. Este gênero, como Feldman descreve, “tem um padrão regular mas intrincado de proposição de quebra-cabeças, estabelecimento de considerações e obtenção de soluções”. Consideremos a seguir o exemplo de Emily tentando descobrir por que seu pai fora recusado para a maratona:

Hoje papai foi, tentando entrar na corrida, mas as pessoas disseram não, então ele tem que ver na televisão. Eu não sei porque isso é, talvez porque tem gente demais. Eu acho que é porque, porque ele não pôde entrar nela... Eu quero poder ver ele. Eu queria poder ver ele. Mas eles dizem, não, não, não, papai, papai, papai. Não, não, não. Tenho que, tenho que ver na televisão. [*Today Daddy went, trying to get into the race, but the people said no so he has to watch it on television. I don't know why that is, maybe cause there's too many people. I think that's why, why he couldn't go in it ... I wish I can watch him. I wish I could watch him. But they said no, no, no, Daddy, Daddy, Daddy. No, no, no. Have to, have to watch on television.*]

Eventualmente, é claro, Emily (como qualquer um de nós) aprende a manipular em conjunto esses dois gêneros básicos, utilizando um para esclarecer ou preannunciar o outro. Mais uma vez, aos 32 meses, surge um exemplo notável. Observe que a porção narrativa está ainda interessada principalmente na canonicidade e não na excepcionalidade, mas a canonicidade está sendo imposta sobre um evento ainda um tanto problemático: ser deixada por um dos pais, embora em uma escola maternal:

Amanhã quando nós levantamos da cama, primeiro eu e Papai e Mãe, você, toma café, toma café como nós *geralmente* fazemos, e então nós vamos b-r-i-n-c-a-r. E então logo que o Papai chega, Carl vai vir aqui e então nós vamos brincar um pouquinho. E então Carl e Emily vão ambos descer para o carro com alguém e /nós vamos viajar para a escola maternal/ [sussurrou], e então quando nós *chegamos* lá, nós *todos* vamos sair do carro, e vamos entrar *na* escola maternal e Papai vai nos dar beijos, então ir, e então dizer, e então ele vai dizer *adeus*, então ele vai para o trabalho e nós vamos brincar na escola *maternal*. Não vai ser divertido? [*Tomorrow when we wake up from*

bed, first me and Daddy and Mommy, you, eat breakfast eat breakfast, like we usually do, and then we're going to play a little while. And then Carl and Emily are both going down the car with somebody, and /we're going to ride to nursery school/[whispered], and then when we get there, we're all going to get out of the car, and go into nursery school, and Daddy's going to give us kisses, then go, and then say, and then he will say goodbye, then he's going to go to work, and we're going to play at nursery school. Won't that be funny?

E então imediatamente ela muda para o seu gênero de resolução de quebra-cabeças:

Porque, às vezes, eu vou para a escola *maternal*, porque é um dia de escola maternal. Às vezes eu fico com a Titia a semana toda. E às vezes nós brincamos de Mamãe e Papai. Mas geralmente, às vezes, eu hum, oh vou para a escola maternal. [*Because sometimes I go to nursery school cause it's a nursery school day. Sometimes I stay with Tanta all week. And sometimes we play Mom and Dad. But usually, sometimes, I um, oh go to nursery school.*]

Assim Emily, em seu terceiro ano, domina as formas de colocar a seqüência, a canonicidade e o ponto de vista a serviço do seu impulso para narrar sua experiência. O gênero serve para organizar sua experiência das interações humanas de uma forma verossímil, como uma história. Seu ambiente narrativo é, a seu próprio modo, tão distinto quanto os ambientes das crianças do gueto negro em Baltimore. Em seu caso, nós aprendemos dos seus diálogos com seus pais, que antecederam os solilóquios, que há uma enorme ênfase em “entender as coisas direito”, em ser capaz de dar “razões” e em entender as opções abertas por elas. Seu pais, afinal, são professores universitários. Assim como as crianças na Cambridge de Dunn, Emily também aprende a falar e a pensar retoricamente, a projetar suas elocuições mais convincentemente para expressar sua posição.

Com o tempo, como vimos, ela importa um outro gênero para as suas narrativas, a resolução de problemas. Em breve essa importação genérica se torna um *obbligato* em suas narrativas. Eu utilizo deliberadamente o termo musical; um *obbligato*, como define o *Oxford Dictionary*, é algo “que não pode ser omitido ... uma parte essencial para a completude da composição” [*something that cannot be omitted ... a part essential to the completeness of the composition*]. Não é que os modos de discurso narrativo e paradigmático se fundam, pois isso não ocorre. É, antes, que o modo lógico ou paradigmático é aplicado à tarefa de explicar a violação do canônico na narrativa. A explicação é dada sob a forma de “razões”, e é interessante que essas razões sejam freqüentemente declaradas no tempo presente atemporal para melhor distingui-las do curso de eventos do passado. Mas quando razões

são usadas desse modo, elas devem ser feitas parecer não apenas lógicas, mas também verossímeis, pois as exigências da narrativa ainda predominam. Esta é a intersecção decisiva, onde verificabilidade e verossimilhança parecem se unir. Conseguir uma convergência exitosa é alcançar uma boa retórica. Os próximos grandes avanços na nossa compreensão do processo de aquisição da linguagem provavelmente serão obtidos quando esse sujeito obscuro for iluminado pela pesquisa sobre o seu desenvolvimento.

VII

O ponto de vista que estive propondo constitui a visão de um intérprete, uma visão interpretadora das atividades daqueles que praticam as ciências humanas e daqueles que eles estudam. Ela assume a posição de que o que compõe uma comunidade cultural não se resume a crenças compartilhadas sobre o que as pessoas gostam, sobre como o mundo é, ou sobre como as coisas deveriam ser valorizadas. Deve haver obviamente algum consenso para assegurar a obtenção da civilidade. O que pode ser igualmente importante para a coerência de uma cultura, contudo, é a existência de procedimentos interpretativos para julgar as diferentes interpretações da realidade, inevitáveis em qualquer sociedade diversificada. Michelle Rosaldo está seguramente certa em relação à solidariedade criada por um estoque cultural de personagens e compromissos narrativos.⁴⁰ Mas eu duvido que isso seja suficiente. Permitam-me explicar.

Os seres humanos provavelmente sofrem sempre conflitos de interesse, com os ressentimentos, facções, coalizões e instáveis alianças que os acompanham. Mas o que mais interessa nesses fenômenos conflituosos não é o quanto eles nos separam, mas quão freqüentemente eles são neutralizados, perdoados ou desculpados. O primatologista Frans de Waal adverte que os etnólogos tenderam a exagerar a agressividade dos primatas (incluindo o homem), subvalorizando (e subobservando) a miríade de meios pelos quais essas espécies superiores mantêm a paz.⁴¹ Nos seres humanos, com seu extraordinário dom narrativo, uma das principais formas de manutenção da paz é o dom humano de apresentar, dramatizar e explicitar as circunstâncias atenuantes em torno de violações que ameaçam introduzir conflito na habitualidade da vida. O objetivo de tal narrativa não é reconciliar, não é legitimar, nem mesmo desculpar, mas antes, explicar. E as explicações oferecidas pelo relato comum de tais narrativas não são sempre complacentes com o protagonista retratado. É antes o narrador que usualmente se sai melhor. Mas, de qualquer modo, a narrativa torna a ocorrência compreensível contra o pano de fundo da habitualidade que tomamos como o estado básico da vida, mesmo se o que foi tornado compreensível não se torna mais bem-aceito como resultado. Estar em uma cultura viável é estar

inserido em um conjunto de histórias conectadas, capazes de estabelecer vínculos mesmo que essas histórias não representem um consenso.

Quando uma cultura sofre um colapso (ou mesmo uma microcultura, como a família) ele pode usualmente ser atribuído a uma entre várias coisas. A primeira é uma discordância profunda sobre o que constitui o comum e o canônico na vida, e o que constitui o excepcional ou divergente. Isso nós conhecemos, em nossos dias, pelo que poderíamos denominar de "a batalha dos estilos de vida" exacerbada pelo conflito entre gerações. Uma segunda ameaça é inerente à superespecialização retórica da narrativa, quando as histórias se tornam tão ideologicamente motivadas, ou motivadas por interesses pessoais, que a desconfiança desloca a interpretação e "o que aconteceu" é desconsiderado como invencionice. Em grande escala, isso é o que acontece sob um regime totalitarista, e romancistas da Europa Central documentaram esse processo com doloroso requinte — Milan Kundera, Danilo Kis e muitos outros.⁴² O mesmo fenômeno se expressa na burocracia moderna, onde todas, exceto a história oficial do que está acontecendo, são silenciadas ou emparedadas. Finalmente, há o colapso que resulta do puro empobrecimento dos recursos narrativos na subclasse permanente do gueto urbano, na segunda e terceira gerações da massa de refugiados palestinos, nas aldeias assoladas pela fome e pela seca na África subsaariana. Não é que haja uma perda total da colocação da experiência em forma de histórias, mas a história sobre o "pior dos cenários" passa a dominar tanto a vida cotidiana que a sua variação parece não ser mais possível.

Eu espero que tudo isso não pareça demasiado distante da análise detalhada da narrativização inicial, da qual tratou a maior parte deste capítulo. Eu quis tornar claro que nossa capacidade para transmitir experiência em termos de narrativa não é apenas um brinquedo de criança, mas um instrumento para produzir significado que domina grande parte da vida em uma cultura dos solilóquios na hora de dormir ao peso do testemunho no nosso sistema legal. Afinal, não é tão surpreendente que Ronald Dworkin tenha comparado o processo de interpretação legal à interpretação literária, e que muitos estudiosos da jurisprudência tenham adotado esse ponto de vista.⁴³ Nosso senso do normativo é nutrido pela narrativa, mas o mesmo ocorre com o nosso sentido de violação e exceção. As histórias tornam a "realidade" uma realidade atenuada. As crianças, penso eu, são naturalmente predispostas pelas circunstâncias a começar suas carreiras narrativas neste espírito. E nós as equipamos com modelos e kits de ferramentas processuais para aperfeiçoar essas habilidades. Sem essas habilidades, nós jamais poderíamos suportar os conflitos e contradições que a vida social gera. Nós nos tornaríamos inadequados para a vida da cultura.

NOTAS

1. David Premack & G. Woodruff, "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?" *Behavioral and Brain Sciences* 1 (1978): 515-526.
2. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963).
3. Ver capítulo 2, nota 20.
4. Ver, por exemplo, Noam Chomsky, *Language and Mind* (New York: Harcourt, Brace and World, 1968).
5. O leitor interessado em pesquisar adicionalmente este tema é encaminhado aos cuidadosos relatos de, por exemplo: Derek Bickerton, *Roots of Language* (Ann Arbor, Mich.: Karoma, 1981); Steven Pinker, *Learnability and Cognition* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989); Dan Isaac Slobin (Ed.), *The Crosslinguistic Study of Language Acquisition*, 2 v. (Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1985); Kenneth Wexler & Peter W. Culicover, *Formal Principles of Language Acquisition* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1980).
6. Uma amostra de volumes estimulados pelo *How to Do Things with Words*, de Austin, incluiria Jerome S. Bruner, *Child's Talk: Learning to Use Language* (New York: W. W. Norton, 1983); Herbert H. Clark & Eve V. Clark, *Psychology and Language: An Introduction to Psycholinguistics* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977); M. A. K. Halliday, *Learning How to Mean* (London: Arnold, 1975); e P. M. Greenfield & J. Smith, *The Structure of Communication in Early Language Development* (New York: Academic Press, 1976).
7. Ver, por exemplo, Robert A. Hinde, *Individuals, Relationships and Culture: Links between Ethology and the Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), e Frank A. Beach (Ed.), *Human Sexuality in four Perspectives* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977).
8. J. S. Bruner & Carol F. Feldman, "Where Does Language Come From?" (revisão de Derek Bickerton, *The Roots of Language*), *New York Review of Books*, n. 29, (1982):34-36.
9. Nicholas Humphrey, *The Inner Eye* (Boston: Faber and Faber, 1986). Roger Lewin, *In the Age of Mankind* (Washington, D. C.: Smithsonian Books, 1988).
10. A. Whiten & R.W. Byrne, "Tactical Deception in Primates", *Behavioral and Brain Sciences* 11 (1988): 233-273. R. W. Mitchell, "A Framework for discussing Deception", in: R. W. Mitchell & N.S. Thompson, *Deception: Perspectives on Human and Non-human Deceit* (Albany: State University of New York Press, 1986).
11. M. Chandler, A. S. Fritz & S. Hala, "Small-Scale Deceit: Deception as a Marker of Two-, Three-, and Four-year-olds' Theories of Mind", *Child Development* 60 (1989):1263.
12. Ver, por exemplo, J. W. Astington, P. L. Harris & D. R. Olson, (Ed.), *Developing Theories of Mind* (New York: Cambridge University Press, 1988).
13. Esta descoberta foi originalmente relatada por H. Wimmer & J. Perner, "Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception", *Cognition* 13 (1983):103-128. Ele foi reproduzido muitas vezes. Ver Astington, Harris, & Olson, (Ed.), *Developing Theories of Mind*.
14. Chandler, Fritz & Hala, "Small-Scale Deceit", p. 1275.
15. M. Scaife & J. S. Bruner, "The Capacity for Joint Visual Attention in the Infant", *Nature* 253, (1975):265-266. George Butterworth & M. Castillo, "Coordination of Auditory and Visual Space in Newborn Human Infants", *Perception* 5, (1976):155-160. A. Ninio & J. S. Bruner, "The Achievement and Antecedents of Labelling", *Journal of Child Language* 5, (1978):1-15.
16. Halliday, *Learning How to Mean*.
17. Eu estou ciente de que a alegação mais usual é que as formas gramaticais são dominadas de acordo com sua simplicidade "sintática" ou "computacional" — quanto mais

- rasa a profundidade derivacional ou mais simples o cálculo, mais facilmente ele é aprendido. Para este ponto de vista, cf. Kenneth Wexler & Peter W. Culicover, *Formal Principles of Language Acquisition* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1980); para outra, Steven Pinker, *Language Learnability and Language Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984). Tal idéia pode ser formalmente atraente, mas todos os exemplos propostos até o momento exibiram a mesma falha fatal. Não há meio de estabelecer "simplicidade" ou "computabilidade" independentemente da teoria da gramática ou do cálculo que se adota. O teste da "teoria", correspondentemente, é autodeterminado pela teoria que se está testando. O esforço geral é remanescente do esforço inicial para estabelecer a maior "simplicidade" das sentenças "não-transformadas", quando comparadas com as "transformadas" por transformações negativas, passivas ou perguntas, a mais simples requerendo menos tempo de processamento mental do que a mais complexa. As previsões não se mostraram apenas erradas; elas estavam profunda e incorrigivelmente erradas. Elas deixaram, por exemplo, de levar em consideração o contexto em sua visão do "processamento de sentenças" e não puderam sequer começar a explicar por que as sentenças negativamente transformadas, encontradas em um "contexto de negação plausível", foram muito mais rapidamente compreendidas do que o comum, indicativas não-transformadas do mesmo número de elementos. Ver P. C. Wason, "The Contexts of Plausible Denial", *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 4, (1965):7-11. Ver também a discussão de Nelson Goodman sobre a "simplicidade" em seu *The Structure of Appearance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951).
18. Roger Brown, *A First Language: The Early Stages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973).
 19. Pelo menos um lingüista destacado, Charles Fillmore, foi até mesmo tão longe a ponto de especular que a gramática de caso em termos da qual a linguagem está organizada — em classes familiares de agente, ação, paciente, objeto, direção, locação e similares — é uma interpretação lingüística abstrata de alguma compreensão conceitual anterior dos "argumentos de ação", que serve para organizar a nossa experiência sobre a atividade humana. Ver Charles Fillmore, "The Case for Case", in: E. Bach & R. T. Harms (Ed.), *Universals in Linguistic Theory* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1968), p. 1-88, e Fillmore, "The Case for Case Reopened", em P. Cole & J. M. Sadock (Ed.), *Syntax and Semantics: Grammatical Relations*, v. 8 (New York: Academic Press, 1977), p. 59-81.
 20. Ver, por exemplo, J. S. Bruner, "Pacifier-Produced Visual Buffering in Human Infants", *Developmental Psychobiology* 6, (1973): 45-51. William Kessen, P. Salapatek & M. Haith, "Visual Response of Human Newborn to Liner Contour", *Journal of Experimental Child Psychology* 13, (1972): 9-20. I. Kalnins & J. S. Bruner, "The Coordination of Visual Observation and Instrumental Behavior in Early Infancy", *Perception* 2, (1973):307-314. Kathleen M. Berg, W. Keith Berg & Frances K. Graham, "Infant Heart Rate Response as a function of Stimulus and State", *Psychophysiology* 8, (1971):30-44.
 21. "Markedness", in: *Selected Writings of Roman Jakobson*, v. 8, capítulo 2, parte 4 (Berlin: Mouton De Gruyter, 1988). Greenfield & Smith, *The Structure of Communication in Early Language Development*.
 22. Willem J. M. Levelt, *Speaking: From Intention to Articulation* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989). Joseph H. Greenberg (Ed.), *Universals of Human Language* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978). Brown, *A First Language*.
 23. Daniel N. Stern, *The First Relationship: Infant and Mother* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977). Ver também Olga K. Garnica, "Some Prosodic and Paralinguistic Features of Speech to Young Children", in: Catherine E. Snow & Charles A. Ferguson (Ed.), *Talking to Children: Language Input and Acquisition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 63-88, e Ann Fernald et al., "A Cross-Language Study of

- Prosodic Modifications in Mothers' and Fathers' Speech to Preverbal Infants", *Journal of Child Language*, no prelo.
24. A. R. Luria, *The Role of Speech in the Regulation of Normal and Abnormal Behavior* (New York: Liveright, 1961). Margaret Donaldson, *Children's Minds* (New York: Norton, 1978). Ver Propp, *The Morphology of the Folktale* (Austin: University of Texas Press, 1968).
 25. Chandler, Fritz, & Hala, "Small-Scale Deceit".
 26. Comunicação pessoal.
 27. Peggy J. Miller, *Amy, Wendy, and Beth: Learning Language in South Baltimore* (Austin: University of Texas Press, 1982). Peggy J. Miller & Linda L. Sperry, "The Socialization of Anger and Aggression", *Merril-Palmer Quarterly* 33, (1987): 1-31. Peggy J. Miller & Linda L. Sperry, "Early Talk about the Past: The Origins of Conversational Stories of Personal Experience", *Journal of Child Language* 15, (1988): 293-315. Peggy J. Miller, "Personal Stories as Resources for the Culture-Acquiring Child", ensaio apresentado na Society for Cultural Anthropology, Phoenix, Arizona, 18 de novembro de 1988.
 28. Ver Peggy J. Miller & Barbara Byhouwer Moore, "Narrative Conjunctions of Care-Giver and Child: A Comparative Perspective on Socialization through Stories", *Ethos* 17, n. 4 (1989): 428-449. A forma de narrativa em questão foi primeiramente descrita por W. Labov & J. Waletzky, "Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience", in: J. Helm (Ed.), *Essays in the Verbal and Visual Arts* (Seattle: University of Washington Press, 1967), p. 12-44.
 29. Shirley Brice Heath, *Ways with Words: Language, Life, and Work in Communities and Classrooms* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983).
 30. Miller & Moore, "Narrative Conjunctions of Care-Givers and Child", p. 436.
 31. Heath, *Ways with Words*.
 32. Judy Dunn, *The Beginnings of Social Understanding* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), p. 5.
 33. Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* (New York: Prentice-Hall, 1945).
 34. John L. Austin, "A Plea for Excuses", in: Austin, *Philosophical Papers*, 2ª ed. (Oxford: Clarendon Press, 1970), p. 175-204.
 35. Katherine Nelson (Ed.), *Narratives from the Crib* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
 36. Vladimir Propp, *Theory and History of Folklore*, trad. Ariadna Y. Martin & Richard P. Martin (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).
 37. Ruth Weir, *Language in the Crib* (The Hague: Mouton, 1962).
 38. Labov & Waletzky, "Narrative Analysis."
 39. Carol Fleisher Feldman, "Monologue as Problem-solving Narrative", in: Nelson (Ed.), *Narratives from the Crib*.
 40. Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
 41. Frans de Waal, *Peacemaking among Primates* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
 42. Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting*, trad. Michael Henry Heim (New York: Alfred A. Knopf, 1980). Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*, trad. Michael Henry Heim (New York: Harper and Row, 1984). Danilo Kis, *A tomb for Boris Davidovich*, trad. Duska Mikic-Mitchell (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978).
 43. Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986). Para um delineamento adicional do papel da narrativa no direito, ver *Michigan Law Review*/87, n. 8 (Ago. 1989), edição dedicada exclusivamente ao tema *Legal Storytelling*. Estou particularmente em dívida com Martha Minow, da *Harvard Law School*, por chamar a minha atenção para esta obra, e também a Peggy Davis, David Richard e Tony Amsterdam, da *New York University Law School*, por discutir seu significado comigo.

15/106

Capítulo 4

AUTOBIOGRAFIA E SI-MESMO

I

Que eu gostaria de fazer neste capítulo final é ilustrar o que estive chamando de "psicologia cultural". Quero fazer isso aplicando este tipo de pensamento a um conceito classicamente central em psicologia. O conceito que escolhi para esse exercício é o "si-mesmo" (*Self*) tão central, clássico e obstinado quanto qualquer outro no nosso léxico conceitual. Será uma psicologia cultural capaz de lançar alguma luz sobre este difícil tópico?

Como uma *qualidade* da experiência humana "direta", o si-mesmo tem uma história peculiarmente atormentada. Parte do problema teórico que ele gerou, suspeito eu, pode ser atribuída ao "essencialismo" que freqüentemente marcou a busca por sua elucidação, como se o si-mesmo fosse uma substância ou uma essência que preexistisse ao nosso esforço para descrevê-lo, como se tudo o que tivéssemos que fazer fosse inspecioná-lo para descobrir sua natureza. Mas a própria noção envolvida nesse fazer é, por várias razões, objeto de suspeita. O filho intelectual favorito de E. B. Titchener, Edwin G. Boring, foi levado a desistir de qualquer empreendimento introspectivo porque, conforme ele nos ensinou quando estudantes universitários, a introspecção é, na melhor das hipóteses, "retrospecção primordial", sujeita aos mesmos tipos de seletividade e construção que qualquer outro tipo de memória.¹ A introspecção está tão sujeita à esquematização "de cima para baixo" quanto a memória.

O que surgiu então como uma alternativa à idéia de um si-mesmo diretamente observável foi a noção de um si-mesmo conceitual, o si-mes-

mo como um conceito criado por reflexão, um conceito construído de forma bastante semelhante a como construímos outros conceitos. Porém, o "auto-realismo" (*self-realism*) se mostrou duradouro, pois a questão agora é saber se o *conceito* do si-mesmo, assim construído, constituiu um conceito *verdadeiro*, se ele refletiu o si-mesmo "real" ou essencial. A psicanálise, evidentemente, foi um dos principais pecadores essencialistas: sua topografia de ego, superego e id foi assumida como a coisa *real*, e o método da psicanálise como o microscópio eletrônico que a desnudou.

Questões ontológicas sobre o "si-mesmo conceitual" foram logo substituídas por um conjunto mais interessante de preocupações: através de que processos e em relação a que tipos de experiência os seres humanos formulam seu próprio conceito de si-mesmo, e que tipos de si-mesmo eles formulam? O "si-mesmo" abrange (na implicação de William James) um si-mesmo "estendido", incorporando nossa família, amigos, posses e assim por diante?³ Ou, como Hazel Markus e Paula Nurius sugeriram, nós somos uma colônia de Possíveis Si-mesmos, incluindo alguns que são temidos e alguns que são desejados, todos se acotovelando para tomar posse de um si-mesmo que corresponda ao momento que vivemos (*Now Self*)?⁴

Suspeito que houve também algo ainda mais pervagante no clima intelectual que conduziu à falência do realismo, desde nosso ponto de vista, do si-mesmo. Isso ocorreu durante o meio século que também testemunhou uma ascensão comparável do anti-realismo na física moderna, da perspectiva cética na filosofia moderna, do construtivismo nas ciências sociais, da proposta de "mudanças de paradigma" na história intelectual. Com a metafísica crescentemente fora de moda, a epistemologia se tornou, por assim dizer, sua contrapartida secular: contanto que as idéias ontológicas pudessem ser convertidas em tópicos da natureza do conhecer, elas eram aceitas como palatáveis. Em conseqüência, o Si-mesmo Essencial deu lugar ao Si-mesmo Conceitual, sem que nessa batalha um só tiro tivesse sido disparado.⁵

Com a liberação dos grilhões do realismo ontológico, um novo conjunto de preocupações sobre a natureza do si-mesmo começou a emergir, preocupações um tanto mais "transacionais". Não é o si-mesmo um relacionamento transacional entre um locutor e um Outro, de fato, um Outro Generalizado?⁶ Não é ele um meio de estruturar a nossa consciência, nossa posição, nossa identidade, nosso comprometimento uns com os outros? O si-mesmo, nesta acepção, se torna "dependente de um diálogo", projetado tanto para o receptor do nosso discurso como para propósitos intrapsíquicos.⁷ Estes esforços realizados no campo da psicologia cultural exerceram, porém, um efeito bastante limitado sobre a psicologia em geral.

Penso que o que impediu a psicologia de continuar a se desenvolver estavelmente seguindo essas linhas promissoras foi sua teimosa posição antifilosófica, que a manteve isolada das correntes de pensamento de suas disciplinas vizinhas das ciências humanas. Em vez de encontrar uma causa

comum com nossos vizinhos para definir idéias centrais como "mente" ou "si-mesmo" nós, na psicologia, preferimos confiar nos paradigmas da pesquisa padronizada para "definir" os nossos "próprios" conceitos. Nós consideramos esses paradigmas de pesquisa como as operações que definem o conceito que estamos estudando, os testes, procedimentos experimentais e similares. Com o tempo, esses métodos se tornam nossos donos, por assim dizer, e vêm rigidamente definir o fenômeno em questão (por exemplo, que a "Inteligência é o que os testes de inteligência medem"). O mesmo ocorre com o estudo do si-mesmo: "Ele" é o que quer que seja medido por testes de autoconceito. Daí resultou uma próspera indústria de aplicação de testes, construída em torno de um conjunto de autoconceitos rigidamente definidos, cada qual com seu próprio teste, como ilustra a publicação recente de um manual em dois volumes, dedicado mais a complexidades metodológicas do que a questões substantivas.⁸ Cada teste cria seu próprio módulo isolado de pesquisa, cada qual a ser tomado como um "aspecto" de alguma noção mais ampla do si-mesmo, que é deixada sem especificação.

Até mesmo o melhor dos trabalhos sofre prejuízos ao ser equiparado ao seu próprio paradigma de testagem. Considere, por exemplo, o aspecto do si-mesmo corporificado em estudos do "nível de aspiração", medidos a partir de solicitações feitas a estudantes para que prevejam quão bem se desempenhariam em uma tarefa após terem tido êxito ou falhado, em tentativas anteriores, em uma tarefa semelhante. Inicialmente formulada por Kurt Lewin, a idéia era, pelo menos, teoricamente situada em seu sistema de pensamento. Ela gerou muita pesquisa, parte dela bastante interessante. Suspeito, contudo, que ela morreu devido ao seu singular paradigma laboratorial. Seu processo se tornou demasiado "endurecido" para ser ampliado, digamos, rumo a uma teoria geral da "auto-estima" e era certamente demasiado isolado para ser incorporado a uma teoria mais geral do si-mesmo.⁹ Além disso, ele se constituiu sem dar muita atenção aos desenvolvimentos conceituais mais amplos que estavam ocorrendo nas outras ciências humanas, o antipositivismo, transacionalismo e ênfase no contexto.

Tudo isso agora mudou ou, pelo menos, está em processo de mudança. Mas será proveitoso levar em consideração essa mudança, penso eu, para localizar uma mudança comparável em um outro conceito germinal da psicologia, que na superfície poderia parecer totalmente alheio ao conceito de si-mesmo. Ela poderia servir para mostrar como desenvolvimentos dentro da comunidade intelectual mais ampla podem eventualmente abrir caminho até os estreitos canais nos quais os nossos paradigmas experimentais padronizados navegam. Permitam-me tomar como caso exemplar a recente história do conceito de "aprendizagem", tentando mostrar como ele acabou absorvido na cultura mais ampla das idéias, à medida que veio a ser redefinido como o estudo da "aquisição de conhecimento". Ele apresenta pequenos e fascinantes paralelos (ou serão contrapartidas?) com o nosso tema do si-mesmo.

É necessário começar com a “aprendizagem animal”, pois este foi o anfiteatro paradigmático no qual, durante pelo menos meio século, foram travadas as principais lutas sobre as controversas questões da teoria da aprendizagem. Dentro dessa esfera, as teorias contendoras construíram seus modelos do processo de aprendizagem a partir dos procedimentos paradigmáticos particulares empregados para estudá-lo, até o ponto de conceberem alguns para atender à exigência especializada de funcionar para uma espécie animal em particular. Clark Hull e seus alunos, por exemplo, escolheram o labirinto em “T” múltiplo como seu instrumento privilegiado de pesquisa. Ele se mostrava bem adequado ao rato e à medição dos efeitos cumulativos do reforço terminal para reduzir erros. A teoria “huliana”, com efeito, foi projetada para acomodar as descobertas geradas por este paradigma de pesquisa. Apesar de seu comportamentalismo draconiano, “a teoria da aprendizagem de Yale” até mesmo gerara um simulacro mecanicista de teleologia para explicar por que erros ocorridos mais próximos do final do labirinto (onde estava a gratificação) foram eliminados mais cedo pela aprendizagem. Cada um vive com seu paradigma! Edward Tolman, mais cognitivo e “finalista” em sua abordagem, também usou ratos e labirintos (quase como que para levar o jogo para a quadra de Hull), mas ele e seus alunos favoreceram labirintos de faixa contínua em um ambiente visualmente rico, em vez dos labirintos com passagens fechadas favorecidos por Hull em Yale. Os californianos queriam que seus animais tivessem acesso a uma extensão mais ampla de indícios, especialmente aos espaciais, fora do labirinto. Não causa surpresa que, ao final, a teoria de Tolman tenha comparado a aprendizagem à construção de um mapa, um “mapa cognitivo”, que representava o mundo de possíveis “relações meios-fim”. A posição de Hull conduziu a uma teoria que tratava dos efeitos cumulativos do reforço para “fortalecer” respostas a estímulos. Na linguagem daqueles tempos, Tolman propunha uma teoria dos “mapas”, Hull, uma teoria do “painel de controle”.¹⁰

Contudo, é óbvio que pesquisar sobre *qualquer coisa* produzirá achados que espelham seus procedimentos de observação e medição. Deste modo, a ciência sempre inventa uma realidade adaptativa. Quando “confirmamos” a nossa teoria através de “observações”, nós projetamos procedimentos que favorecerão a plausibilidade da teoria. Qualquer um que a ela faça objeções poderá invadi-la projetando variantes dos nossos próprios procedimentos para demonstrar exceções e “refutações”. E foi assim que as batalhas da teoria da aprendizagem foram travadas. Krechevsky, por exemplo, pôde mostrar que a teoria do comportamento de Yale tinha que estar errada, demonstrando que os ratos em labirintos “T” foram movidos aparentemente por “hipóteses” autogeradas de muitos tipos, incluindo os movimentos para a direita ou para a esquerda, e estes reforços funcionaram apenas para respostas dirigidas por hipóteses que estavam em vigência no momento, o que significa que o reforço foi realmente apenas a “confirmação de uma hipótese”. Mudanças radicais raramente resultam dessa luta

intestinal, embora a diferença entre uma teoria de reforço da resposta e uma teoria de confirmação da hipótese não seja de modo algum trivial. Olhando para trás, de fato, a batalha “hipótese *versus* reforço casual” poderia até mesmo parecer uma precursora da revolução cognitiva. Mas enquanto o labirinto de ratos, com linhas contínuas ou passagens fechadas, se manteve como *locus classicus* da disputa, ela permaneceu uma precursora sem conseqüências.

No final, a “teoria da aprendizagem” morreu ou, talvez fosse melhor dizer, feneceu, deixando para trás principalmente vestígios tecnológicos. O tédio desempenhou seu papel usualmente saudável: os debates se tornaram demasiado especializados para apresentar um interesse muito geral. Nesse ínterim, porém, dois movimentos históricos já estavam em andamento, os quais em uma década ou duas marginalizariam a teoria “clássica” da aprendizagem. Um deles foi a revolução cognitiva, o outro o transacionalismo. A revolução cognitiva simplesmente absorveu o conceito da aprendizagem no conceito mais amplo da “aquisição de conhecimento”. Mesmo os esforços da teoria da aprendizagem para ampliar sua base, tentando reduzir teorias da personalidade aos seus termos, foram levados a um beco sem saída — é uma questão que nos interessará novamente mais tarde. Antes dessa revolução, as teorias da personalidade se concentravam quase que exclusivamente na motivação, no afeto e em suas transformações em questões que pareciam estar ao alcance da teoria da aprendizagem. De fato, houve um período na década de 40 em que essas “traduções da teoria da aprendizagem quase se tornaram uma indústria caseira.”¹¹ Porém, com o advento da revolução cognitiva, a ênfase na teoria da personalidade também mudou para questões mais cognitivas, por exemplo, que tipos de “constructos pessoais” as pessoas usavam para extrair significado de seus mundos e de si mesmas.¹²

O segundo movimento histórico ao qual aludi acima ainda não atingira, porém, a psicologia — o novo contextualismo transacional que estava se expressando na sociologia e na antropologia através de doutrinas como a “etnometodologia”, além de outros desenvolvimentos já discutidos no Capítulo 2. Ele adotava o ponto de vista de que a ação humana poderia não ser plenamente ou apropriadamente explicada de dentro para fora, fazendo referência apenas a disposições intrapsíquicas, traços característicos, capacidades de aprendizagem, motivos, ou seja lá o que for. A ação requeria para sua explicação que ela fosse *situada*, que ela fosse concebida em continuidade com um mundo cultural. As realidades que as pessoas construíam eram realidades *sociais*, negociadas com outros, distribuídas entre eles. O mundo social no qual vivíamos não estava, por assim dizer, “na cabeça” nem “lá fora”, manifestando-se em alguma forma de positivismo aborígene. E tanto a mente quanto o si-mesmo faziam parte daquele mundo social. Se a revolução cognitiva estourou em 1956, a revolução contextual (pelo menos em psicologia) está ocorrendo hoje.

Consideremos inicialmente como o contextualismo afeta as nossas idéias sobre o conhecimento e sobre como o adquirimos. Como Roy Pea, David Perkins e outros agora colocam, o conhecimento de uma "pessoa" não está apenas em sua própria cabeça, na "pessoa isolada", mas nos apontamentos que ela colocou em livros de anotações acessíveis, nos livros com passagens sublinhadas que se encontram em suas prateleiras, nos manuais que ela aprendeu a consultar, nas fontes de informação que ela colocou em seu computador, nos amigos que ela pode chamar para obter uma referência ou uma orientação, e assim por diante, quase que interminavelmente. Todas essas coisas, como aponta Perkins, fazem parte do fluxo de conhecimentos do qual a pessoa se tornou parte. E este fluxo até mesmo inclui aquelas formas altamente convencionais de retórica que usamos para justificar e explicar o que estamos fazendo, cada qual talhada e "armada" (*scaffolded*) pelas circunstâncias de seu uso. Vir a saber alguma coisa, nesse sentido, é tanto estar *situado* como (usando o termo Pea-Perkins) *distribuído*.¹³ Negligenciar essa natureza situacional-distributiva do conhecimento é perder de vista não apenas a natureza cultural do conhecimento, mas também a natureza cultural correspondente da aquisição de conhecimento.

Ann Brown e Joseph Campione acrescentam uma outra dimensão a esse quadro distributivo. As escolas, observam eles, constituem elas próprias "comunidades de aprendizagem ou de pensamento", nas quais há procedimentos, modelos, canais de retorno, etc., que determinam como, o que, quanto e de que forma uma criança "aprende". A palavra *aprende* merece estas aspas, considerando que a criança que aprende participa de um tipo de geografia cultural que sustenta e modela o que ela está fazendo e sem a qual não haveria, por assim dizer, *qualquer* aprendizagem. Como David Perkins coloca ao final de sua discussão deste tema, talvez a "pessoa seja mais apropriadamente concebida ... não como um núcleo puro e duradouro, mas como uma soma e uma dispersão de participações."¹⁴ Em suma, as "teorias da aprendizagem" da década de 30 são colocadas sob um novo ponto de vista distributivo.¹⁵

A maré baixa estava logo banhando a busca da psicologia pelo si-mesmo.¹⁶ O si-mesmo deve ser tomado como um núcleo subjetivo duradouro ou poderia ser melhor concebido como "disperso"? De fato, a concepção "distributiva" do Eu não era tão nova *fora* da psicologia: ela tinha uma longa tradição na erudição histórica e antropológica, ou seja, na antiga tradição interpretativa da história e na mais recente, porém crescente, tradição interpretativa da antropologia cultural. Tenho em mente, é claro, obras como o estudo histórico da individualidade de Karl Joachim Weintraub, *The Value of the Individual*, o clássico de E. R. Dodd *The Greeks and the Irrational* e ainda, mais recentemente, o estudo antropológico de Michelle Rosaldo do "si-mesmo" entre os ilongot e o de Fred Myers sobre o "si-mesmo" pintupi. Devo também mencionar obras abordando questões históricas mais particulares, como a investigação de Brian Stock sobre se a introdução da

"leitura silenciosa" não poderia ter mudado as concepções ocidentais do si-mesmo, ou o trabalho da escola francesa dos *Annales* a respeito da história da vida privada. Mais tarde nós nos interessaremos pelos estudos monumentais destes últimos, abordando a questão profunda de se a "história da privacidade" no mundo ocidental não poderia também ser considerada um exercício de compreensão sobre o surgimento do Si-mesmo Ocidental.¹⁷ O que todas essas obras têm em comum é a meta (e a virtude) de *localizar* o si-mesmo não na rapidez da consciência privada imediata, mas também em uma situação cultural-histórica. Conforme já observamos, os filósofos sociais contemporâneos não estão muito atrás em relação a este ponto, pois tão logo começaram a questionar o controle previamente aceito do verificacionismo positivista sobre as ciências sociais — a noção de que há uma realidade "objetiva" e independente cuja verdade pode ser descoberta através de métodos apropriados — se tornou claro que o si-mesmo também deve ser tratado como um constructo que, por assim dizer, procede tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora, tanto da cultura para a mente quanto da mente para a cultura.

Se não são "verificáveis" no significado positivista do psicólogo mais inflexível, esses estudos antropológicos e históricos francamente interpretativos poderiam pelo menos ser escrutinados em relação à sua plausibilidade. Até mesmo um guardião tão austero da pureza metodológica da psicologia como Lee Cronback nos relembra que "a validade é subjetiva, e não objetiva: a plausibilidade da conclusão é o que conta. E, parafraseando um clichê, a plausibilidade se encontra no ouvido de quem ouve."¹⁸ A validade, em suma, é um conceito interpretativo, não um exercício em projeto de pesquisa.

Permitam-me agora esboçar brevemente como esse novo impulso parece ter aberto caminho para as principais concepções contemporâneas do si-mesmo. Não poderei fazer aqui, inteiramente, justiça a esse fenômeno, mas posso dizer o suficiente para indicar porque (pelo menos na minha opinião) ele marca uma nova virada no que se entende por psicologia cultural, a qual eu espero ser capaz de ilustrar melhor na segunda metade deste capítulo.

A nova visão inicialmente estourou como um protesto contra a presença de um objetivismo ilusório tanto em psicologia social como no estudo da personalidade. Kenneth Gergen foi um dos primeiros psicólogos sociais a perceber como a psicologia social poderia ser mudada pela adoção de uma visão interpretativa, construtivista e "distributiva" dos fenômenos psicológicos, e alguma coisa do seu trabalho mais inicial se voltou especificamente em direção ao problema da construção do si-mesmo. Neste trabalho de duas décadas atrás, ele se pôs a caminho para mostrar como a autoestima das pessoas e seu autoconceito mudavam puramente em reação aos tipos de pessoas entre as quais elas se encontravam e mudavam ainda mais em resposta a observações positivas e negativas que as pessoas faziam a

respeito delas. Mesmo quando elas eram solicitadas meramente a desempenhar, em um grupo, um papel público específico, sua auto-imagem frequentemente mudava de forma a se tornar congruente com aquele papel. De fato, na presença de pessoas mais velhas, ou que parecessem ser mais poderosas do que elas, as pessoas falavam sobre o "si-mesmo" de uma forma bastante diferente e diminuída em relação a como se viam quando na presença de pessoas mais jovens ou menos apreciadas. A interação com egoístas os levou a se verem de uma certa maneira; com retraídos, de outra.¹⁹ No sentido distributivo, então, o si-mesmo pode ser visto como um produto das situações nas quais ele opera, como a "dispersão de suas participações", como coloca Perkins.

Gergen insistiu, além disso, que esses "resultados" não poderiam de modo algum ser generalizados para além das ocasiões históricas nas quais foram obtidos: "Nenhuma dessas descobertas deveriam ser vistas como trans-historicamente confiáveis. Cada uma dependeu, em grande parte, do conhecimento do investigador sobre que mudanças conceituais estariam sujeitas à alteração dentro de um determinado contexto histórico."²⁰ Porém, acrescentou, há duas generalidades que precisam, não obstante, ser levadas em conta ao interpretarmos tais descobertas: trata-se de universais relacionados com o modo como o homem se orienta em relação à cultura e ao passado. O primeiro é a *reflexividade* humana, nossa capacidade de nos debruçarmos sobre o passado e alterarmos o presente sob sua luz ou, em contrapartida, de alterarmos o passado à luz do presente. Nem o passado, nem o presente, permanecem fixos diante dessa reflexividade. O "imenso repositório" dos nossos encontros passados pode ser salientado de diferentes modos à medida que os revisamos reflexivamente, ou podem ser mudados por reconceitualização.²¹ O segundo universal é a nossa "deslumbrante" capacidade intelectual para *visualizar alternativas* e conceber outros modos de ser, de agir, de engajar-se. Assim, embora possa ser verdade que em certo sentido nós sejamos "criaturas da história", em outro sentido, nós somos também agentes autônomos. O si-mesmo, então, como qualquer outro aspecto da natureza humana, se posiciona tanto como um guardião da permanência quanto como um barômetro que responde ao clima cultural local. A cultura nos provê igualmente de diretrizes e estratégias para encontrar um nicho entre estabilidade e mudança: ela exorta, proíbe, atrai, nega, gratifica os compromissos que o si-mesmo assume. E o si-mesmo, usando suas capacidades para a reflexão e para projetar alternativas, evita, adota, ou reavalia e reformula o que a cultura tem a oferecer. Qualquer esforço para entender a natureza e as origens do si-mesmo corresponde a um esforço interpretativo semelhante ao utilizado por um historiador ou antropólogo que tenta entender um "período" ou um "povo". E, ironicamente, uma vez que uma história oficial ou uma antropologia seja proclamada em uma cultura e entra em domínio público, este mesmo fato altera o processo de autoconstrução. Não surpreende, portanto, que o primeiro

ensaio de Gergen que chamou a atenção de seus colegas psicólogos sociais se intitulasse "A psicologia social como história".²²

Gergen, assim como Garfinkel, Schutz e outros, a cujos "etnoprogramas" em sociologia e antropologia nós nos referimos no Capítulo 2, estava inicialmente interessado nas "regras" pelas quais nós construímos e negociamos as realidades sociais. O ego ou si-mesmo foi visualizado como um misto de jogador, estrategista e tomador de decisões dirigidas a seus compromissos, até mesmo, usando a frase de Erving Goffman, ao compromisso de como apresentar a si mesmo para os outros. Essa foi uma visão excessivamente calculista e intelectual do si-mesmo, e eu penso que ela refletiu um pouco o racionalismo do início da revolução cognitiva.²³ Foi provavelmente a revolta crescente contra a epistemologia verificacionista que liberou os cientistas sociais para explorar outros meios de conceber o si-mesmo, além de encará-lo como um agente calculista governado por regras lógicas. Isso nos leva à parte seguinte da história.

No final da década de 70, início da de 80, entrou em cena a noção do si-mesmo (*self*) como um contador de histórias, e o si-mesmo contando histórias que incluíam um delineamento de si mesmo como parte da própria história. Suspeito que a teoria literária e as novas teorias da cognição narrativa tenham provocado essa mudança. Todavia, este não é o lugar para examinar essa interessante transição nas ciências humanas.²⁴ De qualquer modo, não demorou muito para que a narrativa ocupasse o centro do palco.

Donald Spence (junto com Roy Schafer, de quem falaremos em breve) esteve certamente entre os primeiros a entrar em cena.²⁵ Falando de dentro da psicanálise, Spence abordou a questão de como saber se um paciente em análise *recuperava* a memória do passado qual um arqueólogo escavando artefatos de uma civilização soterrada, ou se a análise capacitava a pessoa a *criar* uma nova narrativa que, embora pudesse ser apenas uma tela de projeção, ou até mesmo uma ficção, ainda estava suficientemente próxima da realidade para colocar em andamento um processo reconstrutor. A "verdade" que importava, assim dizia seu argumento, não era a verdade histórica, mas algo que ele escolheu chamar de *verdade narrativa*. Essa verdade narrativa, quer fosse uma memória "projetiva" ou uma ficção, obtém êxito quando se encaixa na história "real" do paciente, ou seja, se ela de algum modo consegue captar em seu código o problema *real* do paciente.²⁶

Para Spence, então, ao ego (ou si-mesmo) é atribuído o papel de um contador de histórias, construtor de narrativas sobre uma vida. A tarefa do analista é ajudar o paciente a construir essa narrativa, uma narrativa centrada em um si-mesmo. Há uma dificuldade não-resolvida neste relato, pois, segundo Spence, nem o analista nem o analisando podem saber qual é o problema "real". Em sua visão ele está "presente", mas é "indescritível". "Poderíamos dizer que uma interpretação aplica um útil verniz sobre algo

que é, por definição, indescritível.”²⁷ Apesar desse positivismo pendente (ou possivelmente devido a ele), o livro de Spence recebeu ampla atenção tanto dentro como fora dos círculos psicanalíticos. Ele foi amplamente interpretado como significando que a principal tarefa da psicanálise e do “funcionamento do ego” era a construção de uma história de vida que se encaixasse nas circunstâncias atuais do paciente, sem se importar se ela foi “arqueologicamente verdadeira” ou não. De fato, foi precisamente neste espírito que David Polonoff entrou no debate alguns anos depois, tentando estabelecer a alegação de que o “si-mesmo de uma vida” era um produto da nossa narrativa, em vez de alguma “coisa” fixa, porém oculta, que seria o seu referente. O objeto de uma autonarrativa não era o seu encaixe em alguma “realidade” oculta, mas a obtenção de “coerência, vivacidade e adequação externa e interna.” O auto-engano poderia ser definido como uma falha em atingir esses objetivos, não como uma falha em corresponder a uma “realidade” não-especificável.²⁸

Roy Schafer assumiu uma posição mais radical do que Spence, pois estava interessado não apenas, por assim dizer, na substância ou conteúdo dos si-mesmos vivenciais assim construídos, mas também em seu modo de construção. Ele diz, por exemplo:

Nós estamos eternamente contando histórias sobre nós mesmos. Ao contar essas auto-histórias *para os outros*, tendo em vista muitos propósitos, pode-se dizer que estamos desempenhando ações narrativas diretas. Ao dizer que nós também as contamos *para nós mesmos*, no entanto, estamos embutindo uma história dentro de outra. Esta é a história de que há um si-mesmo para quem contar algo, um alguém mais servindo como público que é um si-mesmo, ou o nosso próprio si-mesmo. Quando as histórias que contamos para os outros sobre nós mesmos dizem respeito a esses outros si-mesmos, quando dizemos, por exemplo, “Eu não sou senhor de mim mesmo”, nós novamente estamos incluindo uma história dentro de outra. Neste ponto de vista, o si-mesmo é um narrador. De tempos em tempos, e de pessoa a pessoa, essa ação narrativa varia no grau em que é unificada, estável e aceita por observadores informados como confiáveis e válidos.²⁹

Ele prossegue observando que os *outros* também são interpretados narrativamente, de modo que nossa narrativa sobre nós mesmos contada para um outro é, com efeito, “duplamente narrativa”. “Como um projeto de desenvolvimento pessoal, a análise pessoal muda as questões condutoras que abordamos para narrar nossa vida e as vidas de outros a quem damos importância”. O desafio para analista e analisando traduz-se então por “vejamos como podemos recontar isso de uma forma que lhe permita entender as origens, sentidos e significados das nossas dificuldades presentes, fazendo isso de uma forma que torne a mudança concebível e obtível.”³⁰ No

processo, analista e analisando se concentram não apenas no *conteúdo* mas na *forma* da narrativa (Schafer chama isso de “ação” da narrativa) na qual o próprio *narrar* é tratado como o objeto a ser descrito em vez de ser encaixado, por assim dizer, como um “meio transparente”. A opacidade da narrativa, suas circunstâncias e seu gênero são considerados como tão importantes quanto seu conteúdo ou, de qualquer modo, dele inseparáveis. O si-mesmo do analisando, então, se torna não apenas um fabricante de contos, mas adquire um estilo que o distingue. Nessas circunstâncias, ao que parece, o analista se põe cada vez mais a serviço do papel do editor prestativo, ou do amanuense providencial. De qualquer forma, o analista se torna cúmplice no processo construtivo. Tem então início um processo através do qual é elaborado um si-mesmo distributivo.

No mesmo espírito, os psicólogos começaram a indagar se o círculo mais amplo de pessoas com quem uma pessoa se importa, ou em quem ela confia, poderia também ser cúmplice das nossas narrativas e das nossas autoconstruções. Não poderia o círculo de cumplicidade ser algo como um “si-mesmo distribuído”, de forma bastante semelhante a como os nossos procedimentos de tomada de notas e consultas se tornam parte da distribuição de nosso conhecimento? E assim como o conhecimento, por esse meio, se prende à rede da cultura, do mesmo modo o si-mesmo se enleia em uma rede de outros si-mesmos. Foi esse quadro distributivo do si-mesmo que veio a prevalecer entre os “construtivistas sociais” e os “cientistas sociais interpretativos.”³¹

A “virada narrativa” teve alguns efeitos surpreendentes. Ela deu um novo ímpeto à já forte rejeição da universalidade da assim chamada concepção ocidental de personalidade, a visão da “pessoa como um universo motivador e cognitivo vinculado, singular, mais ou menos integrado, como um centro dinâmico de percepção, emoção, julgamento e ação, organizado em um todo distinto, contrastado contra outras totalidades e contra um pano de fundo social e natural.”³² Embora o si-mesmo, visto como narrador-estratégico, possa, de algum modo, reivindicar a universalidade apelando para a universalidade da razão, a universalidade não é tão óbvia quando a narração de histórias é invocada. As histórias são muitas e variadas; a razão é governada por uma lógica limitadora e única.

Uma vez que assumamos uma visão narrativa, podemos indagar por que uma história é contada e não outra. Foi justamente esse questionamento que logo conduziu à suspeita de que concepções “oficiais” ou “forçadas” do si-mesmo poderiam ser usadas para estabelecer controle político ou hegemônico de um grupo sobre outro. Mesmo na cultura ocidental, uma visão masculina intensamente ativa do si-mesmo pode, de fato, marginalizar as mulheres, fazendo seus si-mesmos parecerem inferiores. Os críticos feministas escreveram copiosamente nos últimos anos sobre o modo pelo qual a autobiografia das mulheres foi marginalizada pela adoção de um cânone absolutamente masculino de escrita autobiográfica.³³

De fato, o “novo” reconhecimento de que as pessoas transformam em narrativa sua experiência do mundo, assim como do papel que nele desempenham, forçou até mesmo os cientistas sociais a reconsiderarem como eles utilizam seu principal instrumento de pesquisa, a entrevista. O sociólogo Elliot Mishler nos relembra que na maioria das entrevistas nós esperamos que os entrevistados respondam às nossas perguntas na forma categórica exigida em diálogos formais, mas não nas narrativas da conversação natural. Nós esperamos respostas como “Enfrentar as pressões financeiras” em resposta a “Quais foram os momentos mais difíceis no início do seu casamento?” Como entrevistadores, nós tipicamente interrompemos os nossos entrevistados quando eles irrompem em histórias ou, de qualquer modo, nós não codificamos suas histórias: elas não se encaixam nas nossas categorias convencionais. Dessa forma, os si-mesmos humanos que emergem das nossas entrevistas se tornam artificiais devido ao nosso método de entrevista. Mishler ilustra o ponto com uma entrevista na qual um entrevistado conta vividamente o que “pagar suas contas no prazo” significava para a sua autoestima no início do seu casamento. Ele faz isso literalmente sem responder à pergunta sobre “os momentos mais difíceis em seu casamento”.³⁴

Talvez o estado atual do jogo tenha sido mais sucintamente colocado por Donald Polkinghorne em seu *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Falando do si-mesmo, ele observa:

As ferramentas usadas pelas disciplinas humanísticas para obter acesso ao autoconceito são, em geral, os instrumentos da pesquisa tradicional, projetados para que a ciência formal localize e meça objetos e coisas... Nós obtemos nossas identidades pessoais e nosso autoconceito através do uso da configuração narrativa e transformamos nossa existência numa totalidade entendendo-a como uma expressão do desenrolar e do desenvolvimento de uma única história. Nós somos envolvidos por nossas histórias e não podemos ter certeza de como elas terminarão; nós somos constantemente chamados a revisar o enredo à medida que novos eventos são acrescentados às nossas vidas. O si-mesmo, então, não é algo estático ou uma substância, mas uma configuração de eventos pessoais em uma unidade histórica que inclui não apenas o que fomos, mas também antecipações do que seremos.³⁵

II

Então, como seria uma psicologia cultural do tipo que estive propondo? Como *ela* colocaria o problema do si-mesmo? Certamente os novos desenvolvimentos recém-relatados seriam apropriados a ela. Parece-me que uma psicologia cultural impõe duas exigências intimamente relacionadas com o

estudo do si-mesmo. Uma delas é que tais estudos devem focalizar os *significados* em cujos termos o si-mesmo é definido *tanto* pelo indivíduo *como* pela cultura na qual ele participa. Porém, isso não é suficiente para que entendamos como um “si-mesmo” é negociado, pois o si-mesmo não é simples resultado da reflexão contemplativa. A segunda exigência, então, está em sintonia com as *práticas* nas quais “os significados do si-mesmo” são atingidos e colocados em uso. Estas, com efeito, nos oferecem uma visão mais “distribuída” do si-mesmo.

Permitam-me abordar cada uma dessas exigências. Nós já consideramos como os *indivíduos* definem seus próprios si-mesmos. Pela definição de personalidade dada por uma *cultura*, parte da minha primeira exigência, eu quero me referir a mais do que outros contemporâneos, por assim dizer, aceitam como definição funcional do si-mesmo em geral e de um si-mesmo em particular (como nos interessantes estudos de Gergen, mencionados anteriormente). Pois também está igualmente presente uma dimensão histórica. Se o si-mesmo de Gergen é “si-mesmo de fora para dentro”, o si-mesmo histórico é “si-mesmo do passado para o presente”. Em nossa própria cultura, por exemplo, as visões do si-mesmo são moldadas e sustentadas pela nossa teologia judaico-cristã e pelo novo humanismo que surgiu na Renascença. Elas são moldadas igualmente por uma sociedade, uma economia e uma língua, todas possuindo “realidades” históricas que, embora sujeitas à revisão, criam um “andaime” para apoiar nossas práticas como agentes humanos. Nossa própria concepção de Pessoaalidade é configurada pelas garantias legais de sua inviolabilidade, como no *habeas corpus* e na Quarta Emenda da Constituição dos EUA, que cuidadosamente delinea o direito à privacidade. Uma psicologia cultural que falhasse em levar tais questões em consideração estaria perpetuando a tendência anti-histórica e anticultural que criou grande parte das dificuldades da psicologia contemporânea.³⁶

Retornemos agora ao segundo critério de uma psicologia cultural — que ela explore não apenas o significado mas também seus usos práticos. O que poderíamos entender por “prática do si-mesmo”? *Na prática* foi comum em universidades, durante o problemático final dos anos 60, por exemplo, que estudantes solicitassem dispensa dos cursos para viver por um semestre ou um ano, digamos, em uma cidadezinha de Vermont ou numa cabana nas florestas do Maine para “afastar-se de tudo”, para que pudessem “encontrar-se”. Essas crenças, desejos ou razões sobre o si-mesmo e sobre como “encontrá-lo” eram tão reais para todos os envolvidos quanto os regulamentos das universidades que os frustravam, tão reais quanto a geografia física das regiões nas quais os jovens pensavam que poderiam encontrar o “isolamento” que buscavam. Este exemplo mostra o si-mesmo em uso, seu “significado na *práxis*”, distribuído na ação, em projetos, na prática. Você *ia a algum lugar* para *fazer algo* com uma *meta* em mente, algo que você não poderia fazer em outra parte e ser o mesmo si-

mesmo. Além disso, você falava com os outros sobre isso de uma determinada forma. Para ser viável em uma psicologia cultural, os conceitos (inclusive o de si-mesmo) devem especificar como eles devem ser usados tanto em ação como na revelação e no discurso que cercam a ação. Se me é permitido usar um exemplo literário, é como o jovem capitão em *The Secret Sharer*, de Conrad, que deve testar seu senso de autonomia navegando seu navio perigosa porém habilmente perto do escuro e indistinto vulto do rochedo Koh-ring para que Leggatt, o *Doppelgänger* que o capitão escondera a bordo, mesmo sabendo que ele era acusado do assassinato de um marinheiro covarde em seu próprio navio, pudesse se esgueirar para o mar e nadar até a praia, escapando como “um homem livre, um nadador orgulhoso.”³⁷ No final, não é o traço isolado da “autonomia” do jovem capitão que interessa para a compreensão do seu comportamento, mas como este senso de autonomia é narrativizado em sua vida. E como eu recém comentei, a dois capítulos atrás, sobre a indeterminação *interpretativa* das três peças de Ibsen, não há uma interpretação *final* ontologicamente possível para o ato do jovem capitão, pois não há causas definitivas a serem incorporadas ao ato de criar significado, apenas atos, expressões e contextos a serem interpretados. E isso nos leva ao cerne da questão.

Uma psicologia cultural é uma psicologia interpretativa, no mesmo sentido em que a história, a antropologia e a lingüística também o são. Isso não quer dizer, contudo, que ela precise ser isenta de princípios ou métodos, até mesmo de métodos inflexíveis. Ela busca as regras que os seres humanos aplicam para a produção de significado em contextos culturais. Esses contextos são sempre *contextos práticos*: é sempre necessário perguntar o que as pessoas estão *fazendo* ou *tentando* fazer num certo contexto. Este não é um ponto sutil: o significado cresce a partir do uso, mas apesar de ser freqüentemente transformado em slogan, suas implicações são freqüentemente inesperadas.

Quando o “si-mesmo” é invocado, em que forma e para que fim? A maioria das pessoas, tomando um caso geral, não considera a gravidade como agindo sobre os seus si-mesmos (salvo, talvez, em casos extremos). Porém, se são agarradas ou empurradas, ou se alguém toma à força sua bolsa, elas sentirão que seus si-mesmos foram “violados” e invocarão o si-mesmo em sua descrição do que aconteceu. O que aconteceu envolve a própria capacidade de ação (*agentivity*), assim como a de outro. Há aqui muita semelhança com o que eu expus no capítulo sobre psicologia popular. A extensão do que as pessoas colocam sob a influência de sua própria capacidade de ação, como sabemos de estudos sobre “locais de controle”, varia de pessoa a pessoa e, como também sabemos, varia conforme a posição que a pessoa sente ocupar dentro da cultura.³⁸ Além disso, nós sentimos algumas situações como “impessoais” e, nesses casos, acreditamos que os nossos próprios si-mesmos e os si-mesmos dos outros não são operacionais, não podendo ser “legitimamente” invocados. Na prática, para obter-

mos uma noção *geral* de um “si-mesmo” particular, devemos amostrar seus usos em uma variedade de contextos culturalmente especificáveis.

Em busca dessa meta, obviamente não podemos acompanhar as pessoas ao longo de toda a sua vida, observando-as ou interrogando-as a cada passo do caminho. Mesmo que existisse essa possibilidade, empregá-la transformaria o significado pretendido da ação. E, de qualquer modo, no fim da pesquisa, não saberíamos como unir os pedaços. Há, obviamente, uma alternativa viável, fazer uma investigação retrospectiva, através de *autobiografias*. Não me refiro a uma autobiografia no sentido de um “registro” (pois não existe tal coisa). Refiro-me, simplesmente, a um relato do que se pensa que se fez, em que cenário, de que modo, por que razão. Ela será inevitavelmente uma narrativa, como Polkinghorne observou e, retomando a opinião de Schafer, sua forma será tão reveladora quanto sua substância. Não importa se o relato se adapta ao testemunho de outros. Nós não estamos à busca de temas ontologicamente obscuros, como saber se o relato é “auto-enganador” ou “verdadeiro”. Estamos interessados apenas no que a pessoa pensou que fez, para que ela pensou que fazia alguma coisa, em que tipo de situação ela pensou que estava, e assim por diante.

III

Permitam-me demonstrar brevemente como podemos empreender tal estudo do si-mesmo com o necessário rigor interpretativo. Devo proceder um tanto autobiograficamente. Há alguns anos, meus colegas e eu nos interessamos pela natureza da narrativa como texto e como modo de pensar. Como outros, nós havíamos nos concentrado no estudo de como as pessoas reproduziam histórias cujos textos estavam disponíveis para comparação. Por fim, e naturalmente, nos interessamos sobre como as pessoas contariam histórias por conta própria, totalmente à parte do que haviam ouvido. Pensando que suas próprias vidas poderiam oferecer um bom material para um relato dessa natureza, nos pusemos a caminho para coletar algumas autobiografias espontâneas. Deixamos cada sujeito ser guiado pelo que Philippe Lejeune chama de “um rascunho grosseiro, perpetuamente remodelado, da história de sua vida” e muito em breve descobrimos que estávamos escutando pessoas no ato de *construir* uma versão longitudinal do si-mesmo.³⁹ O que estávamos observando não era, de modo algum, uma construção “livre”. Ela era certamente limitada pelos eventos de uma vida, mas estava também poderosamente restringida pelos requerimentos das histórias que o contador estava em vias de construir. Ela era inevitavelmente uma história de desenvolvimento, porém as formas que ela assumiu (embora reconhecivelmente culturais) eram muito mais variadas do que jamais teríamos esperado.

Enquanto histórias do desenvolvimento, essas “autobiografias espontâneas” eram constituídas de histórias menores (de eventos, ocorrências, projetos), cada qual adquirindo significado por fazer parte, em maior escala, de uma “vida”. Nesse sentido, as autobiografias compartilham uma característica universal de todas as narrativas. As narrativas gerais e mais amplas foram contadas em gêneros facilmente reconhecíveis, o conto de uma vítima, um *Bildungsroman*, formas anti-heróicas, histórias maravilhosas, humor negro, e assim por diante. Os eventos historiados que elas abrangiam faziam sentido apenas em termos do quadro maior. No centro de cada relato encontrava-se um si-mesmo protagonista em processo de construção: agente ativo, experimentador passivo ou veículo de algum destino mal-definido. Em conjunturas decisivas surgem “pontos de mutação”, mais uma vez culturalmente reconhecíveis, produzidos quase que invariavelmente pela introdução de uma nova consciência que emerge da vitória ou da derrota, da confiança traída, e assim por diante. Tornou-se logo evidente não apenas que a vida imita a arte, mas que ela o faz escolhendo como modos de expressão gêneros artísticos e outros dispositivos de narração de histórias.

Há algo curioso em relação à autobiografia. Ela é um relato apresentado “aqui e agora” por um narrador, a respeito de um protagonista que leva o seu nome, que existiu no “lá e então”; a história termina no presente, quando o protagonista se funde com o narrador. Os episódios narrativos que compõem a história de uma vida são tipicamente “labovianos” em estrutura, aderindo estritamente à seqüência e à justificativa por excepcionalidade. A história mais ampla, porém, revela uma forte veia retórica, como que justificando por que foi necessário (*não* causalmente, mas moralmente, socialmente e psicologicamente) que a vida tenha tomado um caminho específico. O si-mesmo, como narrador, não apenas relata, mas justifica. E o si-mesmo como protagonista está sempre, por assim dizer, apontando para o futuro. Quando alguém diz, como se resumisse toda uma infância, “eu fui uma criança bastante rebelde”, isso pode ser usualmente considerado quer uma profecia, quer um resumo.

Há uma enorme quantidade de trabalho em andamento no “aqui e agora”, à medida que a história está sendo composta. Não é surpreendente, então, que nas dezenas de autobiografias que coletamos e analisamos, de um terço à metade das “proposições nucleares” esteja no tempo presente, o narrador não fala sobre o que passou, que é quase sempre abordado no tempo passado, mas, narrativamente, decide o que fazer do passado no próprio momento do relato.

As pressuposições que entretecemos no relato das nossas vidas são profundas e virtualmente ilimitadas. Elas estão presentes em cada linha: “infância modesta”, “criança sonhadora”, e assim por diante. E a razão de serem essas coisas incluídas na narrativa permanece em grande parte implícita, vigorando tacitamente o pacto de que você, o mais atento dos

entrevistadores, a descobrirá por conta própria. Se você solicitasse que as razões fossem explicitadas, sua pergunta certamente encaminharia o relato para uma direção que, de outra forma, ele não tomaria, pois o entrevistador se torna parte daquela “dispersão de participações” que distribui o si-mesmo entre suas ocasiões de uso.

Esse denso emaranhado de pressuposições que cerca a autobiografia tornou a nossa tarefa difícil mas, em contrapartida, fez com que reagíssemos concebendo algumas felizes idéias defensivas. A melhor delas foi nos concentrarmos sobre membros de uma mesma família. Deste modo teríamos uma melhor noção do significado quando um membro dizia, por exemplo, “Nós somos uma família unida”. Mas essa decisão pragmática trouxe outros benefícios que jamais poderíamos ter previsto. Uma família, afinal (como os autores sobre o assunto gostam de colocar), representa uma determinada cultura e se torna, igualmente, um microcosmo dessa cultura. Então, em vez de continuar a coletar autobiografias de indivíduos isolados, decidimos nos concentrar sobre seis membros de uma mesma família. O que começou como uma questão de conveniência terminou como um procedimento de pesquisa.

Surgiram assim os Goodhertz: mãe e pai no início dos seus sessenta anos, com duas filhas e dois filhos, todos adultos. Nós os entrevistamos, individual e independentemente, sobre suas vidas, passamos um ano realizando uma análise preliminar de suas autobiografias individuais e finalmente reunimos a família para uma “sessão de discussão”, com duração de mais de três horas, para falar sobre “como é crescer como um Goodhertz”. Felizmente gravamos esta sessão em vídeo, pois as famílias, sem seus gestos e alguma indicação de para quem estão olhando, são como um pôr-do-sol sem cor.

Também pensamos que poderíamos escavar pressuposições soterradas nas histórias de vida através de um estudo cuidadoso da linguagem utilizada para narrá-las. Uma narrativa, afinal, não é apenas um enredo, uma *fabula*, mas um modo de contar, um *sjuzet*. Analisamos, então, o discurso em si, encontrando as palavras reveladoras, as expressões que constituíam uma assinatura, as formas gramaticais adotadas especificamente para contar uma história. Além disso, contamos os modais deonticos e epistêmicos para ver o quanto cada membro da família se apoiava na contingência e na necessidade para estruturar seus relatos. Examinamos os contextos de uso de verbos mentais para enriquecer nosso panorama da subjetividade dos Goodhertz. Felizmente, contagens e buscas específicas podem ser facilmente realizadas por computador. A busca de indicações sobre como interpretá-los, porém, envolve algo mais. Nisso, nosso melhor guia foi a lingüística literária e do discurso.

IV

Nosso procedimento de entrevista foi informal, projetado para encorajar a produção de significado através de relato narrativo, em vez das respostas mais categóricas obtidas em entrevistas padronizadas. Explicamos no início de cada entrevista que estávamos interessados em autobiografias espontâneas e em como as pessoas empreendem a narração de suas vidas, à sua própria maneira.⁴⁰ Nós — minha colega Susan Weisser, professora de literatura inglesa, e eu — tornamos conhecido nosso interesse de longa data pelo tema, deixando claro que não estávamos interessados em fazer julgamentos ou terapia, mas que estávamos interessados em “vidas”. A Dra. Weisser conduziu cada entrevista em seu consultório particular e por conta própria, durante um período de vários meses.

Apesar da pressão epistemológica, discutida pelos teóricos modernos da autobiografia ao longo dos últimos quinze anos, pessoas comuns ou até mesmo extraordinárias, uma vez envolvidas na tarefa, apresentam pouca dificuldade para contar suas histórias. Sem dúvida as histórias que ouvimos foram projetadas, em alguma medida, para satisfazerem o nosso interesse em como as pessoas narram suas vidas. Nós não tínhamos, tampouco, qualquer ilusão de que um entrevistador pudesse se manter neutro durante as entrevistas: a Dra. Weisser ria quando algo engraçado era contado, respondia apropriadamente aos eventos relatados com “hums” e “ohs” e até mesmo solicitava esclarecimento quando algo dito lhe parecia genuinamente obscuro. Se ela tivesse agido de outro modo certamente teria violado as regras do diálogo comum. A Dra. Weisser é uma mulher entrada nos seus quarenta anos, cordial e informalmente amistosa, evidentemente fascinada, tanto pessoal como profissionalmente, por “vidas” e agiu de acordo com seu caráter. Nossos sujeitos, obviamente, responderam de uma forma que refletiu seu estilo “apreciativo” e, sem dúvida, teriam reagido diferentemente a um entrevistador que fosse, digamos, mais “formal”, ou cuja *persona* fosse diferente de algum outro modo ou, simplesmente, que fosse homem em vez de mulher. De fato, um estudo mais elaborado da pesquisa poderia (e deveria) ser gerado em torno de tópicos dessa ordem, mas decidimos que tal projeto não seria apropriado para uma primeira experiência. Obviamente, “a-história-de-uma-vida”, tal como é contada para uma pessoa específica é, em um sentido profundo, uma produção conjunta do narrador e do espectador. Os si-mesmos, seja qual for a posição metafísica que se assuma sobre a “realidade”, podem apenas ser revelados em uma transação entre um narrador e um espectador e, como Mishler nos lembra, seja qual for o tema que abordemos na entrevista, ele deve ser avaliado à luz dessas trocas.⁴¹ Dito isso, tudo o que podemos aconselhar é a adoção de uma certa cautela interpretativa.

Nós preparamos uma lista de doze “perguntas estimuladoras” para quando os sujeitos tivessem chegado ao fim do seu primeiro relato espontâneo, de quinze minutos a uma hora a partir do início da entrevista, com perguntas que eram feitas sempre na mesma ordem. Elas variavam de perguntas iniciais muito abertas (“Como você diria que seus pais o viam quando você era criança?”) a perguntas estimuladoras mais direcionadas (“Houve alguma coisa na sua vida que você diria que foi bastante atípica de você?”, ou ainda, “Se você tivesse que descrever sua vida como um romance, uma peça ou uma história, com o que você diria que ela mais se pareceria?”) As entrevistas tiveram de uma a quase duas horas de duração e foram, evidentemente, gravadas. Todos os seis Goodhertz, em um contexto ou outro, posteriormente comentaram de forma espontânea que apreciaram a entrevista e/ou a consideraram pessoalmente muito informativa. Vários disseram ter ficado bastante surpresos com as revelações. Este último ponto, por sinal, é muito comum em entrevistas autobiográficas e revela de um modo interessante a natureza construtiva de “narrar a sua vida”.

Quanto à “sessão familiar”, eu comecei por contar a eles que estivéramos estudando suas autobiografias e estávamos no momento fascinados com a perspectiva de ouvir suas opiniões sobre o que era crescer como um Goodhertz. A sessão prosseguiu por três horas, sem que surgisse qualquer ocasião que exigisse o uso dos estimuladores que projetáramos como medida de precaução. A reunião ainda estava animada quando a terminamos, mas tínhamos decidido antecipadamente que três horas seriam suficientes. Nós nos encontramos em torno de uma mesa de reuniões, com café e refrescos à disposição. Não foi uma entrevista, embora certamente os Goodhertz estivessem sempre cientes da nossa presença, de certa maneira falando para nós, mesmo quando pareciam estar dirigindo seus comentários uns aos outros tanto quanto para nós. De fato, houve momentos em que nós, os investigadores, parecíamos ter sido totalmente ignorados.

Sabíamos que eles eram “unidos”, que se jactavam de sua liberdade para, em família, “discutir toda e qualquer coisa”. Não se mostravam suficientemente autoconscientes de que sua conversa em torno da mesa poderia provocar algumas reviravoltas desafiadoras, particularmente em questões intergeracionais. Num dado momento, Debby, a filha mais nova, já próxima dos 25 anos de idade mas ainda considerada “o bebê da família”, acusou os pais de “racistas” por suas atitudes em relação a um ex-namorado negro. Sua mãe respondeu que se Deus tivesse pretendido que as raças se misturassem, não as teria feito de cores diferentes. Como qualquer um investido em manter uma atmosfera adequada, aproveitei a pausa que se seguiu para anunciar que um novo bule de café havia chegado. Apenas mais tarde me dei conta que estava assumindo um comportamento “família”, pois como Clifford Geertz me avisara quando estávamos começando nosso trabalho, as famílias constituem sistemas para impedir que as pessoas sejam espalhadas centrifugamente por interesses inevitavelmente conflitantes, e esta fa-

mília possuía duas técnicas para fazer isso. Uma delas empregava um hábil manejo interpessoal: brincadeiras, diversão e descanso, como no meu anúncio de “café”. A outra invocava e desempenhava papéis familiares estabelecidos, chegando mesmo a usar histórias familiares canônicas que serviam para enfatizar esses papéis. Cada família tem um estoque dessas histórias, e esta, no caso, os utilizava habilmente, como veremos em breve.

V

Permitam-me apresentar um esboço bastante rápido da família Goodhertz, o suficiente para que o que segue se torne compreensível. George Goodhertz chefiava a família: um homem entrado nos seus sessenta anos que se fez sozinho (*a self-made man*), trabalhando como um dedicado empreiteiro de serviços de calefação, mas igualmente orgulhoso de exercer na comunidade o papel de um homem confiável, para quem os amigos se voltam quando estão com problemas, para obter conselho ou pequenos empréstimos. Seu pai, de acordo com seu testemunho, era um “bêbado” e um mau chefe de família, que terminou por abandoná-la; quando isto aconteceu, George foi levado para uma escola paroquial gratuita. Ele nos conta que se tornou um favorito das freiras, que se mostraram receptivas à sua disposição para ajudar nas tarefas do lugar. Tornou-se católico. Anteriormente, sua família havia tido apenas uma vaga ligação com o protestantismo. Diz que não é mais um crente, embora esteja agudamente consciente das obrigações morais que aprendeu na igreja e procure viver de acordo com elas. É um homem reflexivo, embora não tenha terminado o segundo grau, e a linguagem em que narra sua autobiografia contém uma alta densidade de palavras ou frases diferenciando o que “parece ser” do que “é”. Ele é efetivo e autocontrolado, mas se preocupa por ter, ao longo de sua vida, perdido a intimidade. Falsificando seu aniversário, alistou-se no exército ainda menor de idade, desligando-se cinco anos mais tarde, ainda com menos de vinte e cinco anos de idade, como sargento. Mas de forma alguma pensa sobre si como um “sujeito durão”, embora esteja convencido de que você tem que ter “jogo de cintura” para se estabelecer neste mundo.

Rose, sua esposa, é de uma segunda geração de ítalo-americanos muito voltados para a família, muito envolvidos com velhos amigos na vizinhança do Brooklyn, onde vivem há trinta anos, descrevendo-se como “uma católica e uma democrata”. Como o marido, ela é filha de um pai que, em suas palavras, era “da velha escola”: fanfarrão, bêbado, mau provedor da família e infiel. Marido e esposa partilham a dedicação para dar aos filhos uma vida melhor do que tiveram. Ela aprecia a reputação de teimosa que adquiriu no meio familiar. Quando os filhos estavam crescidos, “voltou ao trabalho”, trabalhando como contadora para o marido, mas com um

salário. Não tão reflexiva quanto o marido, tem uma forte crença no destino, um destino que pode ser influenciado pelos esforços da pessoa, como em “com a ajuda do destino, eu criei meus filhos de modo que nenhum deles jamais usou drogas”. A transcrição de sua entrevista autobiográfica está repleta da linguagem do realismo indicativo, esforçando-se pouco para “interpretar significados”. A assertiva “é” assume com orgulho o lugar de “parece ser”.

O filho mais velho, Carl, ativista do Movimento Católico pela Paz quando estudante do segundo grau, é o primeiro da família a ter feito um curso superior, em uma universidade católica, tendo depois obtido um Ph.D. em fisiologia sensorial numa universidade decididamente secular, “fora da cidade”. Ele é reflexivo, seqüencial e didático em seu relato autobiográfico, como foi possível depreender de expressões como “Se eu soubesse naquela época o que eu sei hoje”. Mesmo ciente do quanto se afastou da família em sua educação, ele ainda mantém contato próximo com eles. Mas, ao final de sua autobiografia, diz, como Ícaro e um pouco em tom de autozombaria, “O que um menino do Brooklyn está fazendo lá em cima?” Ele acredita em sua “especialidade”, uma especialidade que lhe permite ver através da hipocrisia e seguir seu próprio caminho. É o aliado natural de sua irmã Debby, a menos linear e mais espontânea na família. Já próximo dos quarenta anos de idade, permanece solteiro, vive em Manhattan, onde trabalha em um instituto de pesquisa, mas visita usualmente a casa de seus pais, no Brooklyn, para os jantares de domingo.

Nina é a seguinte na linha. De acordo com seu testemunho, costumava ser uma filha gorda e obediente, tornando-se mais rebelde quando seu pai desaprovou seu modo vivo de vestir e sua extroversão. “Eu devia vestir pretos e marrons e ficar em silêncio”. Ela se casou cedo, com um homem que se tornou alcoolista, teve uma filha com ele, se divorciou e voltou para a casa dos pais. Descobriu então a atividade empresarial, vendendo com êxito chocolates caseiros para lojas locais. Sua vida mudou, nos conta ela. Armada com uma nova confiança, conseguiu um emprego fazendo *marketing* de um serviço de recados telefônicos e logo em seguida montou seu próprio serviço, que está agora indo muito bem. Indagada ao final de sua entrevista autobiográfica do que ela mais gostaria na vida, ela respondeu, sorridente: “Mais”. Nina ri facilmente e usa seu riso para ajudar os pais e irmãos em momentos tensos. Seu esforço para usar o riso como forma de reconciliação pode ser escutado ao fundo durante o confronto de Debby com os pais, sobre o racismo. Quer simulado, quer genuíno, a auto-ironia é um dos seus modos de se tornar querida pela família. Durante o ano que se passou desde nossa última entrevista e a sessão familiar, ela casara pela segunda vez e novamente se divorciara, anunciando para nós este fato em seu modo auto-escarecedor de “grande mulher alegre” (“Eu acho que casamento é o meu *bobby* agora”). Apesar do seu talento empresarial, iden-

tifica-se muito fortemente com a família e com a filha e vê a si própria nos moldes da mãe.

Harry é a história de má-sorte na família. Ele tentou mais do que todos agradar, mas claramente não foi uma criança feliz. Comia tão excessivamente quando criança que, conforme relatado em uma das histórias familiares canônicas, sua mãe certa vez colocou uma placa NÃO ALIMENTE em volta do seu pescoço quando ele saiu para a vizinhança. A narrativa autobiográfica de Harry é um tanto disfásica. Apresenta dificuldade para preservar a ordem dos eventos, suas intenções não são transmitidas claramente e é confusamente “exofórico” (*exophoric*) em referência, no sentido de que o texto nem sempre revela ao que ele está se referindo. Ele se casou bastante jovem com uma garota local e, para fazê-la se sentir mais “em casa”, a encorajou a ver antigos amigos, incluindo um antigo namorado, e isso causou problemas. Com o tempo, ela “roubou” o dinheiro que ele juntara com seu clube de boliche. Por isso, contou-nos, “endureceu com ela”. Eles tiveram um filho, divorciaram-se logo depois, e a partir do seu relato não fica claro como ela conseguiu privá-lo dos direitos de visita. De qualquer forma, submetido a todo esse estresse, ele “descontou” sobre um cliente em seu trabalho e foi demitido ou suspenso. Quando nos contou esta história estava envolvido em dois processos judiciais: um para obter o direito de visitar o filho e o outro para obter de volta o seu emprego. Sua vida estava em suspenso. Seu relato foi, entre todos os outros, o que comportou a maior proporção de sentenças não-analisáveis e incompletas e a narrativa menos estruturada. De uma forma bastante tocante, tanto nas entrevistas como na sessão de família, houve deferência e carinho reais para Harry. “Eu acho que ele é o melhor de todos nós”, sua mãe afirmou.

Debby teve a infância mimada, disse ela, da caçula da família, é vários anos mais nova. Ela teve muitos amigos na vizinhança, era muito querida e então foi para uma universidade local onde odiou a anonimidade. Pessoa-lidade é o que mais lhe importa, mas não de um tipo que a manteria presa às velhas rotinas da vizinhança, “apenas casando e terminando encerrada entre quatro paredes com quatro filhos”. Ela quer “experiências”, conhecer o mundo. Seu ideal é a “espontaneidade” e a “leveza”. Escolheu ser atriz e cursa agora uma escola de arte dramática. Trabalhar novos papéis, diz ela, é o que a entusiasma. Sua autobiografia é uma sucessão de impressões descritas com vivacidade, unidas por um conjunto de variações sobre os temas da experiência, da intimidade e da espontaneidade. No que um leitor de seu relato denominou seu “estilo pós-moderno”, ela é tão organizada quanto Carl no sentido de relacionar os temas uns aos outros, mas enquanto o dele é um relato causal linear, o dela é um fluxo metafóricamente unido de temas, harmonizados uns com os outros. Expressões causais são relativamente raras, mas sua ausência é compensada pela vivacidade e concretude dos detalhes evocativos. Ela é aceita na família pelo que é: cordial, espontânea, leal à família, mas sem “jogo de cintura” para coisas

mais práticas. Interessa-se em ser atriz, mas sua ambição parece mais pessoal do que mundana.

Toda a cultura face a face promove ocasiões para a “atenção mútua”, nas quais os membros se reúnem para “se atualizar” sobre o estado de coisas, recalibrar seus sentimentos em relação uns aos outros e, por assim dizer, reafirmar o cânone. As famílias não constituem exceção: jantares de Ação de Graças ou Natal, almoços de Páscoa, casamentos e assim por diante. A “união” dos Goodhertz, conforme eles próprios sentiam, se baseava no hábito de se reunirem freqüentemente para fazer refeições. Eles moravam próximos (exceto Carl) e, para usar sua expressão, “se sentavam juntos em torno da mesa” pelo menos uma vez por semana. Eles se jactavam de que nada era censurado ao redor daquela mesa. E estiveram se sentando ao redor dela desde que os filhos eram pequenos. Havia também uma regra tácita de que era possível voltar para casa sempre que surgissem problemas, reivindicando o antigo quarto. Nina retornara com a filha após seus divórcios; o mesmo fizera Harry após seu rompimento infeliz. No momento de sua entrevista autobiográfica, Debby ainda estava vivendo lá. Quando posteriormente se mudou para ficar mais perto da escola de arte dramática, em outra parte do Brooklyn, sua irmã, de boa índole, zombara dela por trazer suas roupas para serem lavadas em casa.

VI

Permitam-me agora retornar ao tema que inicialmente me propus abordar: a modelagem e distribuição do si-mesmo nas práticas de uma família, com a família agindo como representante da cultura. Poderei apenas abordar um tópico, a distinção que todos os Goodhertz fazem entre público e privado, uma distinção cultural que abre caminho de fora da sociedade para dentro da ideologia de uma família e é finalmente incorporada aos si-mesmos de seus membros. Meu objetivo não é tanto “relatar” descobertas como dar uma noção de como a pesquisa pode ser conduzida no espírito da psicologia cultural.

Conforme vocês sem dúvida captaram, o contraste entre a “casa” e (usando a linguagem dos Goodhertz) “o mundo real”, é central para esta família e para cada um dos seus membros. Dos “temas” discutidos tanto nas autobiografias como na sessão familiar, este é o dominante. Ele é mencionado com mais freqüência, é vinculado mais freqüentemente à resolução de desequilíbrios, nos termos do quinteto “burkeano” que abrange as “histórias” narradas pela família, e é o tópico mais propenso a criar o que em um capítulo anterior me referi como “Problema” com P maiúsculo. Ele é também o tema que gera a mais alta freqüência de proposições deonticas — declarações sobre o que *deveria* ser, com o que se pode contar, o que se é obrigado a levar em consideração.

A distinção assumiu muitas formas em diferentes áreas. Sua expressão nesta família é uma expressão contemporânea, pois os textos autobiográficos dos Goodherz são, por assim dizer, documentos tão históricos e sociológicos quanto pessoais. De fato, a história “pessoal” desta família até mesmo reflete, de maneira profunda, a história da imigração na América — de imigrantes que vieram da Itália para a América, de um lado, e do interior para a cidade, de outro. Tanto George como Rose Goodhertz passaram por infâncias que, em suas próprias palavras, foram frustradas pela quase-pobreza e suas conseqüências. Ambos estavam tão ansiosos para poupar seus filhos deste tipo de infância que, sem pretender fazê-lo, exageraram no contraste entre “casa” e “mundo real”, a um ponto que criou tensão para os filhos, tensão em relação a “seguro *versus* perigoso” e “tedioso *versus* excitante”. Ambos enfatizaram que seu desejo mais profundo era “poupar” os filhos de uma infância como a deles.

Porém, há também uma verdade sociológica da questão, no que tange à distinção. Os nova-iorquinos contemporâneos *vêm e falam sobre* sua cidade como assolada por crime e por drogas, notadamente incivilizada, exploradora e, ao mesmo tempo, empolgante e inovadora. A própria expressão *street smarts* (esperteza de rua), característica do falar do nova-iorquino, é um convite para distinguir entre o público e o privado de uma forma particular. Ela expressa tanto história como psicologia, bem como psicologia individual. A psicologia cultural, obviamente, não está inclinada a “confundir” os diferentes níveis de análise representados por estas três áreas, cada qual com suas bases de dados necessariamente diferentes. Não obstante, uma de suas principais metas é explorar o modo pelo qual cada uma provê um contexto para as outras.

“Casa”, para os Goodhertz, significa intimidade, confiança, ajuda mútua, perdão, abertura. Ela prescreve comprometer-se, um modo de relacionar-se com os outros, um modo de discurso, até mesmo um tipo de afeto. Como seria de esperar, também está corporificada em histórias emblemáticas que os familiares contam sobre “a família”, narrativas que ilustram compromissos e resoluções simbólicas (ou uma divertida ausência de resoluções). Cada membro tem suas próprias histórias para contar. Debby, por exemplo, se especializou em histórias sobre o desamparo, até mesmo sobre o “silencioso desamparo animal”, para despertar a simpatia da família Goodhertz. Há, por exemplo, a história da gaivota com asa quebrada que pousou desamparada no pátio dos Goodhertz e recebeu cuidados de toda a família antes de morrer; este relato é contado, anos depois, como um exagero absurdo do “coração mole” que todos eles têm. Ela a contou no encontro familiar; todos eles colaboraram com detalhes. Ou há seu relato autobiográfico da galinha caída de um caminhão na via expressa Brooklyn-Queens, com uma digressão simbolizando sua fidelidade adulta ao mesmo ideal. No episódio, a amiga que a acompanha se recusa a parar o carro para

que ela a resgate, dizendo: “Nós seremos mortas.” Ela se encoleriza: o “mundo real”, a horrenda via expressa, extinguiu a bondade humana.

O “mundo real” de Carl é mais deliberado em sua crueldade e hipocrisia, mais corrupto que o de Debby. O treinador de futebol do segundo grau lhe diz para “dar fim” a um oponente, para “tirá-lo do jogo”. Ele se retira imediatamente do time, com calma e sem alarde. Ele se adapta à sua versão do “mundo real” encontrando nele enclaves simpáticos, de mentalidade semelhante à sua, o Movimento Católico pela Paz; quando estudante universitário, prestava serviço voluntário em um asilo. No curso de pós-graduação, em vez de se deixar levar pela “competição desenfreada” e pelo “sectarismo acadêmico”, tenta organizar as coisas de modo que “todos nós sentemos e falemos sobre as coisas como iguais”, a metáfora-chave do seu ambiente familiar. Em suas histórias, “resistir” às pressões requer algo especial. “Nós somos uma família moral” ele anunciou, a troco de nada, na sessão familiar.

Cada um tem sua própria versão narrativa do conflito, até mesmo o reservado Sr. Goodhertz, quando relata sua história de intimidade frustrada pelas exigências de confiabilidade e confidencialidade colocadas por seus amigos. Ou quando enfrenta um outro conflito durante a sessão familiar, claramente a caminho de tornar-se uma “história”. Debby explode com o pai por não ter demonstrado simpatia quando, alguns meses antes, ela lhe contou por telefone sobre a morte de uma amiga. Ele diz: “Veja, eu realmente não a conhecia. Neste mundo você não pode se deixar dilacerar por tudo”. Ele sabe que está se movendo perigosamente próximo da sensível fronteira entre a intimidade paternal e o “jogo de cintura” exigido pelo mundo real. Afinal, como patriota convicto e ex-sargento, ele deu a Carl sua bênção para que este se evadisse do recrutamento para o Vietnam. E Debby está sempre voltando ao tema de “perder-se a si mesma”, o que para ela significa se tornar demasiado envolvida com uma carreira.

Isso tudo não significa que os Goodhertz tenham desistido de alimentar ambições no “mundo real”. De fato, eles não desistiram, porém, em um grau notável, seus sentimentos de autolegitimação não derivam de “ter sucesso lá fora”, mas de sua identificação com a família e participação no mundo “caseiro” de confiança e intimidade. E, nesse sentido, esta família certamente espelha a “privatização” contemporânea do significado e do si-mesmo a que muitos autores se referem. Tanto nas sessões familiares como nas autobiografias há pouca dúvida de que, tal como eles retratam, o “si-mesmo real” não é a “*persona* externa”, mas os sentimentos e crenças vinculados aos valores de privacidade, intimidade, troca mútua. Os si-mesmos dos Goodhertz, se é que posso fazer uso de uma metáfora emblemática, estão distribuídos em torno daquela famosa mesa de jantar. Quando a Dra. Weisser e eu fomos vagamente convidados pela Sra. Goodhertz para um jantar italiano em sua casa, interpretamos o convite como um ato semiótico:

nós também nos tornáramos pessoas reais, si-mesmos residentes no mundo da “casa”.

A estrutura principal do si-mesmo, em cada um dos Goodhertz, é exatamente essa divisão entre o “si-mesmo real” legitimador e o si-mesmo com o “jogo de cintura” instrumental que os protege do “mundo real”. Os dois mantêm entre si um equilíbrio intranquilo. Uma história da autobiografia de Carl oferece uma ilustração pungente. Passando um verão na Califórnia ele encontra uma garota com quem tem um caso. Ele a descreve como uma *hippie*. Certa noite, conversando na cama, ela diz a ele para parar de ser tão exigente consigo mesmo. Cedo, na manhã seguinte, ele levanta, junta suas coisas e pega o primeiro avião de volta para Nova Iorque, tudo antes que ela acorde. Não é um *dolce far niente* o que ele deseja, mas o confortante desconforto de viver com seu próprio conflito.

VII

Agora devemos retornar a uma perspectiva histórica. Nós esquecemos em nossas provações como psicólogos, que tão recentemente quanto no século XVIII o domínio privado não era tão real, tão autodefinidor, tão estabilizador quanto o mundo público do trabalho e do poder. Como nos relembra o historiador inglês Keith Thomas, em sua cuidadosa revisão do terceiro volume da escola dos *Annales, História da Vida Privada*:

Em períodos relativamente recentes da história européia, a privacidade era igualada a sigilo, ocultação e a um desejo vergonhoso de refugiar-se do olhar da comunidade. Como coloca um pregador do século XVII, “O assassino e o adúltero desejam igualmente a privacidade”. No século XVIII, Denis Diderot viu a proliferação de mobiliário contendo compartimentos secretos como um sinal da deterioração moral da era... Para Jean-Jacques Rousseau, uma sociedade sem privacidade seria uma sociedade sem vícios.⁴²

As vidas e si-mesmos que estivemos explorando são, certamente, moldados por forças intrapsíquicas operando “aqui e agora”. A distinção que elas partilham, a aguda diferença entre Lar e Mundo Real, é a distinção *deles*, e eles se apropriaram dela como parte de suas vidas. Ela é, em todos os sentidos, vibrantemente *contemporânea*. Porém, abandonar por aqui a questão seria roubar dos Goodhertz a história e empobrecer o nosso próprio entendimento de suas vidas e de sua situação, pois individualmente e como família eles são, sempre foram e jamais poderão deixar de ser expressões de forças sociais e históricas. O que quer que constituísse essas “forças”, seja qual for a visão que se possa assumir a respeito das forças históricas, elas foram convertidas em significados humanos, em linguagem, em

narrativas e encontraram seu caminho para as mentes de homens e mulheres. Afinal, foi este processo de conversão que criou a psicologia popular e o mundo *experimentado* da cultura.

Uma psicologia cultural considera essas questões como o seu domínio. Ela não faz isso, como me dei ao trabalho de repetir várias vezes, descartando ou negando a existência de limites biológicos e físicos, e até mesmo de necessidades econômicas. Por outro lado, ela insiste que a “metodologia da causalidade” não pode captar a riqueza social e pessoal das vidas em uma cultura, nem começar a sondar sua profundidade histórica. É apenas nos aplicando à sua interpretação que nós, como psicólogos, podemos fazer justiça ao mundo da cultura.

VIII

Permitam-me conduzir estes quatro capítulos a uma conclusão. Eu comecei criticando a revolução cognitiva por abandonar o tema da “produção de significado” como sua preocupação central, optando por “processamento de informações” e computação. No segundo capítulo, instei para que em nossos estudos da condição humana levássemos em conta o que denominei de “psicologia popular”, as noções culturalmente moldadas em cujos termos as pessoas organizam sua apreciação de si mesmas e dos outros, do mundo em que vivem. A psicologia popular, insisti, é uma fonte essencial não apenas de significados pessoais, mas também de coesão cultural, pois é em apoio aos seus princípios que criamos nossas instituições; a psicologia popular muda, por sua vez, em resposta a mudanças institucionais. Também tentei deixar claro que a psicologia popular não é tanto um conjunto de proposições lógicas quanto um exercício narrativo na arte de “contar histórias”. Ela é apoiada por uma poderosa estrutura da cultura narrativa como histórias, mitos, gêneros literários.

No terceiro capítulo explorei as origens dessa aptidão para participar na cultura humana e usar suas narrativas. Tentei indicar como os jovens, por dom inato e exposição ao meio, vieram a participar na cultura *utilizando* a linguagem e seu discurso narrativo *in vivo*. Até mesmo especulei que a estrutura da gramática humana poderia ter surgido de um impulso protolingüístico para a narrativa.

Finalizando, tentei mostrar como as vidas e si-mesmos que construímos são os resultados desse processo de construção de significado. Mas também tentei tornar claro que os si-mesmos não são núcleos isolados de consciência, contidos em nossas cabeças, mas são “distribuídos” interpessoalmente. Tampouco os si-mesmos surgem sem raízes, em resposta apenas ao presente; eles também adquirem significado através das circunstâncias históricas que moldaram a cultura da qual eles são uma expressão.

O programa de uma psicologia cultural não é negar a biologia ou a economia, mas mostrar como as mentes e vidas humanas são reflexos da cultura e da história, bem como da biologia e dos recursos físicos. Ela utiliza necessariamente as ferramentas da interpretação, que sempre serviram ao estudante da cultura e da história. Não há nenhuma "explicação" do homem, seja biológica ou outra qualquer. No final, mesmo as explicações mais fortemente causais da condição humana não podem produzir significados plausíveis sem serem interpretadas à luz do mundo simbólico que constitui a cultura humana.

NOTAS

1. Edwin G. Boring, *The Physical Dimensions of Consciousness* (New York: Dover, 1963).
2. O "realismo" do si-mesmo está provavelmente embutido na psicologia popular como um derivado da noção de agenciamento (*agency*). Ele está certamente embutido no uso da língua inglesa, embora de uma forma marcadamente idiossincrásica. Nós dizemos *Control yourself* ["Controle-se a si-mesmo"] mas não dizemos *Bring yourself to dinner next Wednesday* ["Traga a si-mesmo para jantar na próxima quarta-feira"]. E, tipicamente, permitimos que o si-mesmo seja sujeito e objeto tanto em sentenças com "verbos mentais" como em sentenças com "verbos de ação": é permissível dizer *you cut yourself*, onde o termo final convencionalmente traduz alguma parte do corpo; mas é igualmente permissível dizer *you doubt yourself*, o que, afinal, é uma ordem elevada de metafísica popular para uma linguagem aceitar sem sofismar. O caso intermediário é ocupado por expressões como *I hurt myself* em vez de simplesmente *I hurt*. Mas neste caso as duas formas são usualmente utilizadas para distinguir o que é contínuo do que é interrompido. Até onde fui capaz de determinar, não houve qualquer estudo sistemático dos pré-requisitos lingüísticos e cognitivos para o uso de pronomes pessoais como predicados reflexivos. Um é certamente necessário, mas para algumas reflexões interessantes sobre a corporificação de auto-realismo em tal uso, ver Peter Strawson, *Individuals* (Londres: Methuen, 1959); George A. Miller & Philip N. Johnson-Laird, *Language and Perception* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1976) e Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
3. William James, *Principles of Psychology* (New York: Macmillan, 1890).
4. Ver Hazel Markus & Paula Nurius, "Possible Selves", *American Psychologist* 41, (1986):954-969. Outros modelos algo semelhantes do si-mesmo foram propostos. Os exemplos incluem Anthony R. Pratkanis, Steven J. Breckler & Anthony G. Greenwald (Ed.), *Attitude Structure and Function* (Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1989); Robbie Case, *Intellectual Development: Birth to Adulthood* (Orlando: Academic Press, 1985); Tory E. Higgins, "Self-Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect", *Psychological Review* 94, (1987):319-340.
5. Está bem exemplificado na obra de Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982); *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979). O "efeito amortecedor" do perspectivismo de Nietzsche é discutido em Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). Porém, o impacto do perspectivismo sobre a psicologia também se origina do anti-realismo de Ernst Mach, *The Analysis of Sensations, and the Relation of the Physical to the Psychical* (Chicago: Open Court, 1914) O ceticismo de Karl Popper também exerceu um forte impacto, por exemplo,

- Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1972), assim como, é claro, também o fez a discussão de Thomas Kuhn sobre as mudanças de paradigma na ciência em *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962). Minha geração até mesmo teve um *cult text* sobre a questão: *The Philosophy of 'As If': A System of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*, de Hans Vaihinger, 2ª ed., trad. C. K. Ogden (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1935). O operacionalismo de Percy Bridgman também percorreu um longo caminho para solapar o realismo ingênuo simplista da ciência anterior: *The Logic of Modern Physics* (New York: Macmillan, 1927).
6. George Herbert Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).
 7. Pode-se observar o desenvolvimento paralelo desta idéia na obra de Mikhail Bakhtin sobre a "heteroglossia", *The Dialogic Imagination: Four Essays*, editada por Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), e de Lev Vygotsky sobre a "interiorização" do diálogo na criação da "fala interior" e do pensamento, *Thought and Language* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1962).
 8. Ruth C. Wylie, *The Self-Concept*, v. 1: *A Review of Methodological Considerations and Measuring Instruments* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1974); v. 2: *Theory and Research on Selected Topics* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1979). Ver também Wylie, *Measures of Self-Concept* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989).
 9. K. Lewin, T. Dembo, L. Festinger & P. Sears, "Level of Aspiration", in: J. McV. Hunt (Ed.), *Personality and the Behavior Disorders* (New York: Ronald, 1944).
 10. Ver Clark L. Hull, *Principles of Behavior* (New York: Appleton-Century, 1943); Edward C. Tolman, *Purposive Behavior in Animals and Men* (New York: Appleton-Century, 1932). Uma divisão comparavelmente profunda separou as teorias da aprendizagem que incidem sob a rubrica de "condicionamento". Pavlov estudou a salivação em cães presos que recém haviam ouvido um som ou luz pressagiando a entrega de um pedaço de comida. Isso veio a ser chamado "condicionamento clássico". B. F. Skinner, rejeitando essa abordagem passiva, introduziu a idéia de uma "resposta operatória", um pombo bicando, digamos, um botão específico, marcado de uma certa maneira quando ele entregaria um grão de milho, e sem marcas, quando não. O condicionamento operatório de Skinner e o clássico de Pavlov, é claro, produzem retratos bastante diferentes de como é a aprendizagem. O primeiro está repleto de inibição e desinibição, propagação de excitação e assim por diante. O segundo trata das condições que aumentam ou reduzem a propensão de uma resposta. Karl Zener demonstrou que se você deixa cães pavlovianos fora de suas coleiras e lhes permite perambular pelo laboratório, o início da salivação condicionada é bastante diferente do verificado sob as condições rígidas do Instituto de Moscou. Se voltar ao prato de alimento requer algum percurso complicado, por exemplo, os cães parecem ter outras coisas em suas "mentes" além de salivar. Hobart Mowrer demonstrou que o condicionamento clássico e o operatório operavam sob condições diferentes, o primeiro para comportamentos autonomicamente intermediados, o segundo, para respostas mais "voluntárias". Devemos creditar a Tolman a publicação de um ensaio clássico intitulado "There is More Than One Kind of Learning", *Psychological Review* 56, (1949):144-155. Persistiu, porém, o isolamento dos paradigmas, pois cada teórico concebia a forma *básica* de aprendizagem como gerada por seu paradigma experimental, ficando por justificar qualquer exceção perturbadora. A distinção entre a teoria do "mapeamento" e a do "painel de controle" é discutida em "Cognitive Maps in Rats and Men", de Tolman, *Psychological Review* 55 (1948):189-208.
 11. Estudos típicos deste tipo incluem os relatados em Neal E. Miller, "Experimental Studies in Conflict", in: J. McV. Hunt (Ed.), *Personality and the Behavior Disorders* (New York: Ronald, 1944); e estudos específicos de pesquisa como "Anxiety Reduction and Learning", de O. Hobart Mowrer, *Journal of Experimental Psychology* 27 (1940): 497-

- 516; Edward C. Tolman, "A Stimulus-Expectancy Need-Cathexis Psychology", *Science* 101 (1945): 160-166; John Dollard & N. Miller, *Personality and Psychotherapy* (New York: MacGraw-Hill, 1950).
12. Um exemplo típico deste período foi "*The Psychology of Personal Constructs*", em dois volumes (New York: Norton), de H. Kelly, que apareceu em 1955, um ano antes da data, agora padrão, para a "abertura" da revolução cognitiva. Eu o revisei em "*Contemporary Psychology*" 1, n. 12, (1956):355-358, e o aclamei como o primeiro "esforço para construir uma teoria da personalidade a partir de uma teoria do conhecimento: como as pessoas vêm a conhecer o mundo através da união de suas diversas aparências em sistemas de constructos organizados" (p. 355).
 13. Ver Roy Pea & D. M. Kurland, "On the Cognitive Effects of Learning Computer Programming", *New Ideas in Psychology* 2, (1984):137-168; R. Pea, "Distributed Intelligence and Education", in: D. Perkins, J. Schwartz & M. M. West (Ed.), *Teaching for Understanding in the Age of Technology* (em preparo); D. N. Perkins, "Person Plus: A Distributed View of Thinking and Learning", ensaio apresentado no "*Symposium on Distributed Learning*" do encontro anual da A.R.A., Boston, 18 de abril de 1990. Embora a noção de aprendizagem distribuída tenha, por assim dizer, estado presente por um longo tempo, os antropólogos particularmente têm estado atentos, como também Michael Cole em seu "Cultural Psychology: A Once and Future Discipline", in: J. J. Berman (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation, 1989: Cross-Cultural "Perspectives"* (Lincoln: University of Nebraska Press, no prelo), a idéia foi dar uma nova força à sua aplicação para a relação do homem com novas tecnologias da informação. Ver, particularmente, John Seeley Brown, Alan Collins & P. Duguid", *Situated Cognition and the Culture of Learning*", *Educational Researcher* 18, p. 32-42.
 14. Ann L. Brown, "Distributed Expertise in the Classroom", ensaio apresentado no *Symposium on Distributed Learning* da A.R.A., Boston, 1990. Para um relato mais completo deste trabalho, ver também Ann Brown & Joseph Campione, "Communities of Learning and Thinking: Or a Context by Any Other Name", *Human Development*, no prelo. A citação é de Perkins, "Person Plus", p. 24.
 15. Evidentemente, foram também considerações contextuais que fecharam o anfiteatro da "aprendizagem animal", no qual batalhas sobre a teoria da aprendizagem foram classicamente travadas. Os etologistas tornaram claro que em um significado evolutivo a aprendizagem foi equipada para condições particulares nos ambientes de espécies particulares. Ela não poderia ser tratada em isolamento, separada dos habitats e das predisposições instintivas que foram selecionadas pela evolução para combinar com esses habitats. A aprendizagem, seja qual fosse a forma que ela pudesse assumir, estava sempre inclinada e filtrada nos termos dessas predisposições que haviam sido selecionadas pela evolução, e isso não poderia ser explicado sem especificar muito mais do que aquilo que um animal estava "exposto" em um ambiente específico. Então, novamente, a aprendizagem e o aprendiz não podiam ser isolados do habitat do animal ou, nesse sentido, da história evolutiva que tornara o habitat "adaptável" às predisposições do animal. Ver particularmente Niko Tinbergen, *The Animal in Its World*, v. 1 e 2 (London: George Allen and Unwin, 1972, 1973).
 16. Eu não pretendo insinuar que a idéia de pensamento "distributivo" esteve totalmente ausente da psicologia. Vygotsky tivera um pouco esta noção em mente em sua concepção da pedagogia e do papel que ele atribuiu à história na modelagem do pensamento (ver seu *Thought and Language*). David Wood e eu estávamos também tentando encontrar um meio de caracterizar a "armação" da atividade intelectual que ocorre em trocas de conhecimento: Wood, Bruner & Gail Ross, "The Role of Tutoring in Problem Solving", *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 17, (1976): 89-100. Uma visão distributiva caracterizou a obra de Michael Cole e Sylvia Scribner, por exemplo, *Culture and Thought: An Introduction* (New York: Wiley, 1974).
 17. Karl Joachim Weintraub, *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography* (Chicago: University of Chicago Press, 1978); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951); Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) e Fred Myers, *Pintupi country, Pintupi Self* (Washington: Smithsonian Institution Press, 1986). Quatro volumes da *História da Vida Privada (A History of Private Life)* foram até o momento publicados pela Harvard University Press: o primeiro em 1987 sob a editoria de Paul Veyne, *From Pagan Rome to Byzantium*; o segundo em 1988 por Georges Duby, *Revelations of the Medieval World*; o terceiro em 1989 por Roger Chartier, *Passions of the Renaissance*; o quarto em 1990 por Michelle Perrot, *From the Fires of Revolution to the Great War*. Um outro encontra-se em preparação.
 18. Lee J. Cronbach, *Designing Evaluations of Educational and Social Programs* (San Francisco: Jossey-Bass, 1982), p. 1.08.
 19. Ver Kenneth J. Gergen, *Toward Transformation in Social Knowledge* (New York: Springer-Verlag, 1982), p. 17 e seguintes. A pesquisa original é relatada em diversos ensaios mencionados naquele volume, particularmente Gergen e M.G. Taylor, "Social Expectancy and Self-presentation in a Status Hierarchy", *Journal of Experimental Social Psychology* 5, (1969): 79-92; e S. J. Morse & K. J. Gergen, "Social Comparison, Self-Consistency, and the Presentation of Self", *Journal of Personality and Social Psychology* 16, (1970): 148-159.
 20. Gergen, *Toward Transformation in Social Knowledge*, p. 18.
 21. Gergen, é claro, foi influenciado neste ponto de vista pelo *Remembering*, de Bartlett, discutido no Capítulo 2.
 22. Kenneth Gergen, "Social Psychology as History", *Journal of Personality and Social Psychology* 26, (1973):309-320.
 23. Eu não digo isso criticamente. Um dos objetivos dos primeiros "revolucionários" cognitivos foi substituir a imagem do homem "sem mente" que surgira durante o longo reinado do comportamentalismo. De fato, eu me situava entre aqueles racionalistas, como testemunha a importância central do conceito de estratégia em Bruner, J. J. Goodnow & G. A. Austin, *A Study of Thinking* (New York: Wiley, 1956).
 24. Entre as publicações críticas que estabeleceram o "clima" desse período estavam, certamente, as seguintes: W. J. T. Mitchell (Ed.), *On Narrative* (Chicago: University of Chicago Press, 1981); Paul Rabinow & William Sullivan (Ed.), *Interpretive Social Science: A Reader* (Berkeley: University of California Press, 1979); Clifford Geertz, *Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973); Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979) e os escritos de críticos pós-estruturalistas franceses, como Roland Barthes e Michel Foucault.
 25. Donald Spence, *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis* (New York: Norton, 1984). Como uma questão de interesse histórico, está muito claro que Roland Barthes exerceu uma forte influência sobre a formulação de Spence: ele é citado em apoio à idéia central de Spence sobre o papel dos códigos alternativos em interpretação.
 26. Spence entende por "código" algo aproximado à idéia de Roland Barthes sobre os vários códigos semióticos, discutida extensamente no livro de Barthes *Image, Music, Text* (New York: Hill e Wang, 1977), códigos que extraem diferentes tipos de significados de um texto. Spence, porém, não estava de modo algum tentando expurgar da psicanálise a idéia de memórias "reais" ou "arqueológicas". Verdades narrativas representam antes (no significado psicanalítico clássico) acordos que resultam do "conflito entre o que é verdadeiro e o que é contável" (*Narrative Truth*, p. 62). De fato, a posição de Spence sobre a "realidade" das memórias inenarráveis sugere que, embora ele seja um "construtivista heurístico" no que tange à memória, ele de modo algum está disposto a desistir de uma crença positivista na existência de memórias "reais".

- Isso o coloca em uma posição anômala em relação aos psicanalistas clássicos que, de modo geral, o acusam de jogar fora a "realidade" de um id no qual memórias traumáticas estão armazenadas, de fato, como espécimes arqueológicos bem preservados.
27. Spence, *Narrative Truth*, p. 63.
 28. David Polonoff, "Self-Deception," *Social Research* 54, (1987): 53. Uma visão bastante semelhante à de Polonoff está também amplamente difundida na teoria autobiográfica contemporânea. Para uma exposição particularmente lúcida desse tema, ver Janet Varner Dunn, *Autobiography: Toward a Poetics of Experience* (Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1982).
 29. Roy Schafer, "Narration in the Psychoanalytic Dialogue", in: W. J. T. Mitchell (Ed.), *On Narrative* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 31.
 30. *Ibid.*, p. 38.
 31. Ver, por exemplo, a coletânea de ensaios do volume editado por Theodore G. Sarbin, *Narrative Psychology: the Storied Nature of Human Conduct* (New York: Praeger, 1986). Um notável exemplo desta nova abordagem está contido em *Knowledge and Passion* de Michelle Rosaldo, discutido no Capítulo 2. Em certos aspectos, esta nova tendência "interpretivista" pode ser traçada de volta a George Herbert Mead, particularmente ao seu *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934). Porém, em alguns outros aspectos, Mead estava tão comprometido com a visão clássica do final do século XIX da interação entre "organismo" e "ambiente", que é melhor, na minha opinião, considerá-lo como um capítulo de encerramento do conceitualismo na história tardia do positivismo do que como um capítulo de abertura do novo interpretivismo. Ver, por exemplo, a discussão de Mead sobre "Organism, Community, and Environment", em *Mind, Self, and Society*, p. 245 e seguintes.
 32. Clifford Geertz, "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", in: P. Rabinow & W. M. Sullivan (Ed.), *Interpretive Social Science* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 225-241, citação na p. 229. É interessante que uma década depois E. Sampson dá início a uma discussão intitulada "The Deconstruction of the Self", com a rejeição de Geertz quase como epígrafe: ver Sampson em John Shotter & Kenneth Gergen (Ed.), *Texts of Identity* (London: Sage, 1989).
 33. Um recente e excelente exemplo é Sidonie Smith, *A Poetics of Women's Autobiography: Marginality and the Fictions of Self-Representation* (Bloomington: Indiana University Press, 1987).
 34. Ver Elliot G. Mishler, "The Analysis of Interview-Narratives", in: Theodore R. Sarbin (Ed.), *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct* (New York: Praeger, 1986). Para um relato mais completo de algumas das técnicas utilizadas para analisar tais entrevistas-narrativas, ver Mishler, *Research Interviewing: Context and Narrative* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
 35. Donald Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences* (Albany: SUNY Press, 1988), p. 150.
 36. Psicólogos, até mesmo psicólogos filosoficamente bastante sofisticados, sempre foram extremamente desconfiados da "explicação histórica". Eu penso que esta desconfiança se origina em uma concepção errônea sobre a diferença entre "explicação", no sentido causal discutido nos dois primeiros capítulos, e "interpretação", no sentido histórico ou cultural. Um interessante contraste é oferecido por dois psicólogos da geração passada, Kurt Lewin e Lev Vygotsky. Em um célebre ensaio intitulado "Aristotelian and Galilean Modes of Thought" — ver seu *Dynamic Theory of Personality* (New York: McGraw-Hill, 1935) — Lewin condena a "causalidade" histórica como necessariamente "teleológica" e como envolvendo "ação à distância". O que determina o comportamento *agora* é o que está presente no "campo comportamental" do ator individual no momento da ação. Esta idéia "galileana" foi, em sua visão, a fonte do grande sucesso das ciências físicas. Sem dúvida há um significado no qual o mesmo ideal seria relevante para as ciências humanas — que nós não deveríamos invocar a

- tradição sem alguma especificação de como a tradição em questão está *representada* nos corações e mentes dos participantes no ato que ocorre aqui e agora. Mas a maneira pela qual uma tradição duradoura opera para definir e alterar significados no aqui e agora *não* é a mesma coisa que o modo pelo qual um campo de forças reflete as resultantes de eventos físicos que o criaram. Vygotsky, é claro, seguiu um caminho completamente diferente. Ele propôs que o método da psicologia, por mais experimental e empírico que pudesse se tornar, era necessariamente "cultural-histórico" em sua raiz, pois as ferramentas e instrumentos que os seres humanos empregam na "capacitação da mente" são, essencialmente, ferramentas culturais transformadas historicamente pelas circunstâncias da vida social e econômica. Sua história se reflete, portanto, na natureza do seu uso momentâneo. Não é de pouco interesse que Lewin, contemplando a emigração da Alemanha, quando o fascismo estava em ascensão, visitou Vygotsky em Moscou, apresentado por seu aluno russo Zeigarnik; ver Guillermo Blanck, *Vygotsky* (Buenos Aires: em preparo; comunicação pessoal, outubro 1989). Infelizmente, não há nenhum registro de sua conversa, embora seja relatado que eles se entenderam maravilhosamente bem, apesar da enorme diferença de suas atitudes em relação ao papel da história na interpretação psicológica.
37. Em um estudo ainda não-publicado, eu fiz mais de uma dúzia de leitores interpretar esta história durante a primeira leitura que dela faziam, e penso que também conheço grande parte das interpretações oferecidas pelos críticos. As interpretações, em toda a sua diversidade, partilham uma característica esmagadoramente importante: *todas* elas constituem esforços para invocar um estado intencional (um motivo ou estado mental) no capítulo/protagonista. O mais sofisticado dos leitores também tentou entender como a história era emblemática da nossa cultura ou das dificuldades que Conrad sentia em relação a ela.
 38. Ver, por exemplo, Ellen Langer, *The Psychology of Control* (New York: Sage, 1983).
 39. Philippe Lejeune, *On Autobiography* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), p. 132.
 40. Dr. Weisser e eu estamos agora completando um volume sobre este trabalho, a ser publicado pela *Harvard University Press*, intitulado *Autobiography and the Construction of Self*. É desnecessário dizer que um modo diferente de abordar a entrevista teria produzido modos diferentes de narração. Se, por exemplo, se pede às pessoas que relatem "memórias do passado", a tendência seria de se obter listas de eventos recordados e não propriamente um relato do que esses eventos "significam" para o contador. Para outros modos de tratar a tarefa de extrair um registro do passado de seres humanos, ver David C. Rubin (Ed.), *Autobiographical Memory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
 41. Mishler, *Research Interviewing*. É melhor deixar esta questão para uma discussão mais completa em Bruner & Weisser, "Autobiography and the Construction of Self."
 42. Keith Thomas, revisão de Roger Chartier (Ed.), *A History of Private Life*, v. 3, *New York Review of Books*, nov. 1989, p. 15. Os volumes dessa série estão entre as grandes realizações dos historiadores da escola francesa dos *Annales*. Entre os psicólogos, talvez o mais conhecido desses historiadores tenha sido Philippe Ariès, cujo *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* (New York: Knopf, 1962) alegou que o conceito de infância era uma "invenção social" e não um fato e que ele estava constantemente sendo remodelado. A posição assumida pelos historiadores dos *Annales*, começando com a do seu fundador, Lucien Febvre, foi de que a "privacidade" deve ser entendida como um "produto secundário" dos arranjos sociopolíticos pós-medievais, em vez de uma expressão de alguma necessidade psicológica ou biológica básica.

H

- Halliday, M. A. K., 71
 Heath, Shirley Brice, 75-77
 Hedda Gabler (Ibsen), 57-58
 Heider, Fritz, 42-43
 Hempel, Carl, 46-47, 54
 sobre história e narrativa, 61-62n16
 Herbart, J. F., 19
 Herrnstein, Richard, 33-34
 Hillary, Sir Edmund P., 44
História da Vida Privada, 114
 História: e autobiografia, 112
 e narrativa, 61-62n16
 e o si-mesmo, 100-102, 114-115, 120-121n36
 e psicologia cultural, 115-116
 Hughes, H. Stuart, 16-17
 Hull, Clark, 92
 Humanidades e a revolução cognitiva, 15-16
 Hume, David, 25
 Humphrey, Nicholas, 39-40, 45-46, 69

I

- Ibsen, Henrik, 57-58, 95
 Informação, mudança de "significado" na, 17-18
 Inteligência Artificial (IA), 21
 Interação social: pré-requisito para a linguagem, 69-71
 e teorias do si-mesmo, 93-94
 Interpretação: importância de, 114-116
 e significado, 102, 120-121n36
 Interpretante, Peirce sobre, 48, 62n20
 Interpretivismo, 99, 120n31
 Iser, Wolfgang, 52-53, 59-60

J

- Jakobson, Roman, 16-17, 73
 James, William, 31
 sobre o hábito, 62n21
 sobre o si-mesmo, 89-90
 Joyce, James, 52-53
 Jung, C. G., 47-48

K

- Kahler, Erich, 51-52
 Kahnemann, Daniel, 25-26
 Kalidasa, 62-63n24
 Kant, Immanuel, 16-17, 47-48
 Kelly, George H., 118n12
 Kis, Danilo, 84-85
 Kluckhohn, Clyde, 22-23
 Kohler, Wolfgang, 35-36
 Krechovsky, I., 92-93
 Kuhn, Thomas, 116-117n5
 Kundera, Milan, 84-85

L

- Labov, William, 80-81, 104
 Lafcadio's Adventure (Gide), 44
 Lejeune, Philippe, 59-60, 103-104
 Lévi-Strauss, Claude, 65-66
 Lewin, Kurt, 91-92
 sobre a causalidade histórica, 120-121n36
 Lewin, Roger, 39-40, 69
 Linguagem: e cultura, 21-22
 aquisição inicial da, 67-68, 115-116
 dom inato para a, 66-67
 e função, 68-69
 filosofia da, 16-17. Ver também Crianças; Narrativa; Aptidão para a linguagem
 psicologia popular, 23-24
 uso narrativo da, 56-57
 versus lógica formal, 58-59
 Lingüística, 15-16
 cognitiva, 16-17
 Lord, Albert, 47-48
 Lucariello, Joan, 74-75
 Luria, A. R., 73-74

M

- Mach, Ernst, 116-117n5
 Mandler, Jean, 54-55
 Markus, Hazel, 45-46, 89-90
 Marx, Karl, 23-24, 57-58
 Mead, George Herbert, 120n31
 Mead, Margaret, 41, 43-44
 Memória: e afeto, 56-57
 e esquematização da experiência, 54-56

- e introspecção, 89
 e o si-mesmo, 97-98, 119-120n26
 em autobiografia, 121-122n40
 Mentalismo, oposto à computabilidade, 19-21
 Mente, Self, and Society (Mead), 120n31
 Mente
 conceito de, 15-17
 e computação, 18-20
 e estados intencionais, 19-20
 Metas do quinteto "burkeano", 50-51
 Miller, Peggy, 75-76
 Miller, George, 17, 28-29
 Mimesis (Aristóteles), 48
 Mimesis (Auerbach), 51-52
 Mishler, Elliot, 100, 106-107
 Mowrer, Hobart, 117-118n10
 Mulheres e o si-mesmo, 99-100
 Múltipla personalidade, transtornos de, 45-46
 Myers, Fred, 94-95

N

- Nagel, Thomas, 23-24
 Napoleão Bonaparte, 57-58
 Narrador, ponto de vista do, 72
 Narrativa: e autobiografia, 103-105
 como instrumento para negociação social, 54
 como meio de manutenção da paz cultural, 84-85
 como uso da linguagem, 56-60
 conquista pela criança da, 65-74, 86-87n17
 da família Goodhertz, 105-108
 e a teoria do si-mesmo, 97-100
 em entrevistas, 100
 em psicologia popular, 40-41
 excepcional e comum, 48-51, 82-83
 ficcional e empírica, 52-54
 funções da, 46, 65
 importância na comunicação, 72
 ponto de vista narrativo, 82-83
 qualidade dramática da, 50-52
 requerimentos da, 72
 retórica, 77-79
 senso de referência na, 46-47
 seqüencialidade da, 46-47, 72-73, 82-83
 socialização do uso posterior pela criança da, 74-77

- usada por crianças, 76-79
 uso do subjuntivo na, 52-54, 56-57
 Narrative Knowing and the Human Sciences (Polkinghorne), 100-101
 Narratives from the Crib (Nelson), 78-84
 Natureza, 44-45
 Nelson, Katherine, 78-79
 Neurociência, sobre o papel da cultura, 39-40
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 116-117n5
 Nirius, Paula, 45-46, 89-90
 Nisbett, Richard, 25-26

P

- Paisagem dual, 51-52
 Palestras Jerusalém-Harvard, 16-17
 Pato selvagem, O (Ibsen), 57-58
 Pavlov, Ivan Petrovich, 117-118n10
 Pea, Roy, 94
 Peirce, C. S., 48, 66-67
 Perkins, David, 94-95
 Personalidade, estudos da, 93-94
 Piaget, Jean, 73-74
 Picasso, Pablo, 35-36
 Place of Values in a World of Facts, The (Kohler), 35-36
 Plea for Excuses, A (Austin), 77-78
 Poética (Aristóteles), 48
 Polkinghorne, Donald, 100-103
 Polonoff, David, 97-98
 Popper, Karl, 116-117n5
 Práxis, 74-75
 Predicament of Culture, The (Clifford), 32-33
 Premack, David, 65-66
 Pressupostos, em autobiografia, 104-106
 Previsão como meta, 25
 Princípio cooperativo, 49-50, 59
 Privacidade, conceito de, 114, 121-122n42
 Processamento Distribuído Paralelo (PDP), 19
 Produção de significado
 e o conceito da cultura, 22-23, 27-28
 em uma revolução cognitiva renovada, 15-16, 39, 114-115
 mudança para a informação, 17-19
 na fala situada, 59-60
 na revolução cognitiva original, 15-17
 Propp, Vladimir, 73-74, 79

- Psicanálise, e o si-mesmo, 89-90, 97-99, 119-120n26
- Psicologia cultural, 27-28, 40-41
 como psicologia popular, 40-41
 e mentalidade aberta, 34-35
 e o si-mesmo, 89, 100-104
 e relativismo, 30-33
 e variações interculturais, 27-28
 sobre significado, 101-102
 sobre valores, 33-34
- Psicologia popular: Churchland sobre, 20-21
 compreensão protolingüística da, 69-71
 constituintes da, 40-41, 43-46
 domínios dos mundos "interno" e "externo", 44-45
 e conceito de cultura, 23-25
 e natureza da narrativa, 40-41, 46-54, 115-116
 história da idéia de, 40-43
 organização da experiência, 40-41, 54-57, 114-115
 papel da, 40-41, 114-115
- Psicologia: e o conceito de cultura, 22-23, 27
 científica *versus* popular, 35-36. Ver também Psicologia cultural; Psicologia popular cultural, 27-28
 e a Revolução da Informática, 17-18
 significado como conceito central da, 15-16

Q

Quine, W. V., 16-17

R

- Racionalismo, no início da revolução cognitiva, 96-97, 119-120n23
- Ratos, estudos de aprendizagem em, 92-93
- Realismo e o si-mesmo, 89-91
- Reflexividade na percepção do si-mesmo, 95-96
- Reforço de resposta, em experiências de aprendizagem, 92-93
- Relation of the Poet to Day-dreaming* (Freud), 45-46
- Relativismo: e construtivismo, 31-33

- e psicologia cultural, 24-25, 27-28
 significados do, 30-31
- Remembering* (Bartlett), 56
- Retórica: e autobiografia, 104
 convergência de verificabilidade e verossimilhança, 83-84
versus explicação na narrativa, 77-79
- Revolução cognitiva: e conceito de aprendizagem, 93-94
 e processamento de informação, 19
 história subsequente da, 16-22
 original 15-17, 118n12
 racionalismo na, 96-97, 119-120n23
 renovada, 15-16, 40-41, 59-60, 114-115
- Reynolds, Vernon, 39-40
- Rich, Adrienne, 36
- Ricoeur, Paul, 25
 sobre a narrativa, 46-48, 52-53, 57-58, 61-62n16
- Rorty, Richard, 25, 116-117n5 sobre o pragmatismo, 31-33
- Rosaldo, Michelle, 44-46, 84, 94-95, 120n31
- Rosaldo, Renato, 44-45
- Ross, Gail, 118-119n16
- Ross, Lee, 25-26
- Rousseau, Jean-Jacques, 114

S

- Sakuntala*, 62-63n24
- Sampson, E., 120-121n32
- Sapir, Edward, 33-34
- Scarry, Elaine, 29
- Schafer, Roy, 97-99, 102-103
- Schank, Roger, 59-60
- Schutz, Alfred, 42-43, 96-97
- Schweitzer, Albert, 57-58
- Searle, John, 20-21
- Secret Sharer, The* (Conrad), 102, 121-122n37
- Seqüencialidade: nos solilóquios de Emily, 80-81
 na narrativa, 46-47, 72-73
- Shotter, John, 54-55
- Shulman, David, 62-63n24
- Si-mesmo Conceitual, 89-91
- Si-mesmo: em autobiografia, 102-103
 "distribuído", 94-96, 99-101
 como narrador de histórias, 97
 e contexto, 102-103
 e o domínio privado, 114-115
 e o si-mesmo conceitual, 89-90, 116-117n5

- e questões transacionais, 90-91, 94-95
 e realismo, 89-91, 88-116n22
 em direito, 101-102
 em história, 100-101
 em psicanálise, 97-99
 em psicologia cultural, 100-104, 115-116
 em psicologia popular, 44-46
 Gergen sobre, 95-97
 história do conceito, 89-95
 visão ocidental do, 99-100
- Significado: filósofos anglo-americanos sobre o, 58-60
 biologia do, 66-69
 busca da criança por, 79-80
 busca por significado na narrativa, 85
 condições de felicidade para o, 59, 65
 contexto comunicativo do, 58-59, 65
 e o si-mesmo, 101-102
- Sintaxe: e aquisição da linguagem, 67
 como instrumento, 68-69
 e o impulso para a narrativa, 72-74
 ordem de aquisição da, 71-73
- Skinner, B. F., 42-43
 sobre a resposta operatória, 117n10
- Smith, Adam, 33
- Smith, Joshua, 73
- Social Psychology as History* (Gergen), 96-97
- Sociologia: e autobiografia, 112
 transacionalismo em, 93-94
- Sources of the Self* (Taylor), 29
- Spence, Donald, 97, 119-120n25, 31-32
- Stein, Gertrude, 35-36
- Stern, Daniel, 73
- Stich, Stephen, 19-20, 41-43
- Stock, Brian, 94-95
- Stone, Lawrence, 61-62n16
- Subjuntivo, na narrativa, 52-57
- Sujeito-verbo-objeto (SVO), 73

T

- Talleyrand, Charles Maurice de, 57-58
- Taylor, Charles, 20-21, 29, 33-34, 43-44
- Teoria da aprendizagem: embasada em experimentos com animais, 91-95
 e personalidade, 93-94
 e transacionalismo, 93-94
 no contexto social, 94-95
 suplantada, 92-94, 118-119n15
- Teoria da escolha racional, 20-21, 33-34

- Teoria literária, 15-16
- Testes, como medição do si-mesmo, 90-92
- Thomas, Keith, 114
- Titchener, E. B., 89
- To The Lighthouse* (Woolf), 51-52
- Tolman, Edward, 15-16
 sobre a aprendizagem animal, 92-93, 117-118n10
- Toward an Anthropology of Self and Feeling* (Rosaldo), 44-46
- Transacionalismo, 93-95
- Tropos
 e memória, 56-58
 e significado, 59-60
- Tucídides, 61-62n16
- Turing, Alan M., 18-19
- Tversky, Amos, 25-26

U

- Universal Turing Machine*, 18-19
- Utilidade, definida, 33
- Vaihinger, Hans, 116-117n5

V

- Valores: e cultura, 33-34
 como preferências, 33
 racionalistas sobre, 33-34
- Value of the Individual, The* (Weintraub), 94-95
- Van Dijk, Teun, 59-60
- Verificabilidade e plausibilidade, 95
- Vygotsky, Lev S., 21-22, 79, 118-119n16
 sobre as ferramentas culturais e históricas da mente, 121n36

W

- Waal, Frans de, 84
- Weigel, Martha, 52-53
- Weintraub, Karl Joachin, 94-95
- Weir, Ruth, 79-80
- Weisser, Susan, 106, 113-114
- White, Hayden, 50-51
- Wittgenstein, Ludwig, 58-59
- Wood, David, 118-119n16
- Woolf, Virginia, 51-52

Y

Yeats, William Butler, 53-54

Z

Zener, Karl, 117-118n10
Zipf, lei de, 21